

# كتاب اصطلاح الاحكام الفقهية

تأليف

الشيخ محمد علي بن علي التهانوي

رحمه الله تعالى

المجلد الاول

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (اقدام) ورئيس محرريها

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة ٣٧٦

والمؤرخة ٢٩ ربيع الاول سنة ١٣١٥

طبع في مطبعة (اقدام) بدار الخلافة العلية

سنة ١٣١٧ هجرية





مصطلحات الفنون وفيرة \* قد جمعها ونظمها كثير من العلماء الاعلام لتحصل  
البصيرة لطالبيها حين شروعا \* واكمل المصنفات في هذا الشأن تأليفا واحسن  
المؤلفات ايضا وترتبا ما لفته العالم التحرير والفاضل الكبير الشيخ الاجل  
مولانا الشيخ ( محمد علي بن الشيخ علي بن القاضي محمد حامد بن مولانا  
اتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى ) اعلى الله درجته  
فى العليين \* وسماه بكشاف اصطلاحات الفنون \* وسوف ترى اذا انجلي الغبار \*  
هو كاسمه كشاف لا يزم من الاصطلاحات الفنية \* وشكر الله سعى من الح واقدم  
على هيئة مطبعة الاقدام وابرمت حتى اخذوا فى طبعا مع غاية التصحيح والاهتمام  
ونهاية بذل الاجتهاد التام

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى خلق الانسان . وعلمه البيان . وخصه بروايح الاحسان . وميزه بالعقل الغريزى واتم العرفان . والصلوة على من وجوده رحمة للعالمين . محمد رسول الملائكة والثقلين اجمعين . افضل مجموع الملائكة والمرسلين . وعلى آله واصحابه الذين بهم طلع شمس الحق واشرق وجه الدين . واضمحل ظلام الباطل ولمع نور اليقين . وبعد . يقول العبد الضعيف ( محمد على بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى الحنفى التهانوى ) ان اكثر ما يحتاج به فى تحصيل العلوم المدونة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاحاً خاصاً به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا والى انغمامه دليلاً . فطريق علمه اما الرجوع اليهم او الى الكتب التى جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر وحدود الامراض فى علم الطب واللطائف الاشرافية ونحوه فى علم التصوف ولم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس وغيرها وقد كان يحتاج فى صدرى اوان التحصيل ان اؤلف كتابا وافيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا وتطوعا . فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية والشرعية من حضرة جناب استاذى ووالدى شمريت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكيمية الفلسفية من الحكمة الطبيعية والا لهية والرياضية كعلم الحساب والهندسة والهيئة والاسطرلاب ونحوها فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندى فكشفها الله تعالى على فاقبست منها المصطلحات اوان المطالعة وسطرتها على حدة على حدة فى كل باب باب يلىق بها على ترتيب حروف التهجى كي يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست

من سائر العلوم فخصت في بضع سنين كتابا جامعاً لها . ولما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف ومائة وثمانية وخمسين جعلته موسوما وملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون . ورتبته على فنين . فن في الالفاظ العربية . وفن في الالفاظ العجمية . ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث انا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحو موضوع لكذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للإيجاز والاختصار والتسهيل على النظر ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام

### ❦ المقدمة ❦

في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها

العلوم المدونة . وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها . اعلم ان العلماء اختلفوا . فقليل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل . وقيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لاعلاما واليه يشير كلام المحقق عبد الحكم في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى . وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الحيايلى ان العلم قديطلق على اتصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقديطلق على الملكة الحاصلة منها وايضا مما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعنى اثناني ويمكن حمله على المعنى الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا واما تدوين الملكة فمما يباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول وحواشيه . وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الاطول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادر كها احد تقليدا لا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متى اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كيقضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى . وكذلك لفظ اعلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة وفي الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقاء وفي متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهوره وفي كونه حقيقة في الادراك نظر لان المراد به

الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى . وقال ابوالقاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطانة على الاصول والقواعد وادراكها والملكة الحاصلة على سواء وكذا لفظ العلم صح . ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا . لاملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده مايكفيه في تحصيلها يعد علما بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صير ورتها مخزونة . ولاملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه بلزم حينئذ ان يعد ما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال . قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة وعدم حصول العلم المدون لاحد وهو يتزايد يوما فيوما ليس بمتع ولا يستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علو شأنه في العلم بحيث كأنه حصل له الكل وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علما وانما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى انتم ذلك واما على ما سلطنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه

### ﴿ التقسيم ﴾

اعلم ان ههنا اى فى مقام تقسيم العلوم المدونة التى هى اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما فى بعض حواشى شرح المطالع وقال السيد السند ان العلم بمعنى ملكة الادراك يتناول العلوم النظرية . الاول العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملى وعلم الحياطة كلها داخلية فى العملى لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهنى كالمنطق او خارجى كالطب مثلا . توضيحه ان العملى والنظرى يستعملان لمان احدها فى تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها فى تقسيم الحكمة فان العملى هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظرى علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ما ذكر فى تقسيم الصناعات من انها اما عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية اى لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملى خارجة عن العملى اذ لا حاجة فى حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الحياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاوله والعملى بالمعنى الاول اعم من العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهنى كالمنطق ولا يتناوله العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لانه هو الباحث عن احوال

ملاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا والخاصي وموضوع المنطق معقولات ثنائية لا يحاذى بها امر في الخارج ووجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخلا في العمل بهذا المعنى . واما العمل المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العمل بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاولة العمل او لا فالعمل بالمعنى الاول نفس الصناعة وبالمعنى الثاني اخص من الاول ولكنه اهم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاولة ثمه بخلافها هذا . الثاني « العلوم اما آلة او غير آلة لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها [١] او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها . الثانية تسمى آلة والاولى تسمى غير آلة » ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة له يعرض له الآلية ولا يحتاج في عروضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشئ الا بالقياس الى وجوده . والتسمية بالآلية بناء على اشتغالها على الآلة فان العلم الآلى مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له وهو الاظهر اذ لا يتوسل بجميع علم الى علم . ثم اعلم ان مؤدى التقسيمين واحد اذ التقسيمان متلا زمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لا بد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل وما يتعلق بكيفية عمل لا بد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلى الى معنى العمل وكذا مالا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل وما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظرى وغير الآلى الى شئ واحد . ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية العمل وميزة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة تلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها وان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقى بل وقوعه لا ينافى كون المرتب عليه مقصودا بالذات انما المنافى له قصد الترتب . والحاصل ان المراد بالغاية هى الغاية الذاتية التى قصدها المخترع الواضع لا الغاية التى كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع فى الشروع فى العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها وفى العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا على انفسها . فان قيل غاية الشئ علة له ولا يتصور كون الشئ علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها . قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافة الى [١] وكونها مقصودة بذواتها لا ينافى كونها وسيلة الى الغير بطريق الاتفاق كإفى النظريات اذ هى مقصودة فى حد ذاتها مع ان بعضها وسيلة الى بعضها كذا افاده سيدالمحققين فى بعض حواشيه على حاشيته على شرح المطالع ( لمصححه )

الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذى الغاية وتكون علة لها الثانى ان تكون مضافة الى المفعول يقال غاية مافعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله وعلته له لالذى الغاية اعنى ما اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثانى لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعنى العلوم دون الفعل الذى هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وحواشيه . الثالث . الى عربية وغير عربية . الرابع . الى شرعية وغير شرعية . الخامس . الى حقيقية وغير حقيقية . السادس . الى عقلية ونقلية فالعقلية مالا يحتاج فيه الى النقل والنقلية بخلاف ذلك . السابع . الى العلوم الجزئية وغير الجزئية فالعلوم التى موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمى علوما جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبي والتى موضوعاتها اعم يسمى بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذاتى بحر الجواهر

### ﴿ اجزاء العلوم ﴾

قالوا كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من امور ثلاثة الموضوع والمسائل والمبادئ . وهذا القول مبنى على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله وعد الموضوع والمبادئ من الاجزاء انما هولشدة اتصالهما بالمسائل التى هى المقصودة فى العلم . اما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية . وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق باحوالها على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كالا معتدا به لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية وبحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علمها بوجه كلى علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكثرة وضبطها منتشرة مختلفة متعسراً اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة فى انفسها بموضوعاتها . وهذا امر استحسانى اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد علماً واحداً وتفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالأصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلا حظ الموضوع . ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه الاعم او المساوى

فان له اختصاصاً بالشيء من حيث كونه من احوال مقومه اوللخارج المساوى له سواء كان شاملاً لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق او مع مقابله مقابلة التضاد او العدم والمكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لاختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم . ضبطا للانتشار بقدر الامكان \* فائتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لانواعه واللاحقة للخارج المساوى لعرضه لذاتي \* ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فائتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية والشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك العوارض وهذه العوارض في الحقيقة قيود للاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض \* وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع اولا ونوعه اولا وعراضه الذاتية اولا ونوعها اولا وعراض انواعها \* وبهذا يندفع ما قيل انه مامن علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحقوقها بواسطة امراض كما يبحث في الطبي عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبي ان الجسم اما ذو طبيعة اودو نفس آلى او غير آلى وهى من عوارضه الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها \* ولاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله الخاص يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذى خص منه يفيد الظن \* وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ماهو عرض ذاتى لذلك النوع او لعرضه الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك العرض او يثبت لنوع العرضى الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك النوع \* ولا يخفى عليك انه يلزم دخول العلم الجزئى في العلم الكلى كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة وعلم الكرة في العلم الطبي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبي او لعرضه الذاتى او لنوع عرضه الذاتى \* ثم اعلم ان هذا الذى ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتساخرين الذاتية الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه وان العرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته بان يكون منتهاه الذات كحقوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او بلحقه بواسطة جزئه الاعم كحقوق التحيز له لكونه جسما او المساوى كحقوق التكلم له لكونه

ناطقاً او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كالحق التعجب له الادراك الامور المستعربة . واما ما يلحق الشئ بواسطة امر خارج اخص واعم مطلقاً او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً . والنفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشئ اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساوياً له او اعم منه او اخص او مبائناً فالثلاثة الاولى تسمى اعراضاً ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اى لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهى كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساواة والباقى تسمى اعراضاً غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية . اما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء اعم من الاعراض الغريبة التى لا يبحث عنها فى ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او لمساويه سواء كان جزءاً لها او خارجاً عنها . قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء اعم تعم الموضوع وغيره فلا تكون آثاراً مطلوبة له لانها هى الاعراض المعينة المخصوصة التى تعرضه بسبب استعدادها المختص . ثم فى عد العارض بواسطة المبائن مطلقاً من الاعراض الغريبة نظراً قد يبحث فى العلم الذى موضوعه الجسم الطبى عن الالوان مع كونها عارضة له بواسطة مباشرة وهو السطح . وتحقيقه ان المقصود فى كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعنى احواله التى توجد فيه ولا توجد فى غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد فى غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه والذى يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه مالم يصير نوعاً مخصوصاً من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يبحث عنهما فى علمين موضوعهما ذلك اعم والاخص وهذا امر استحسانى كما لا يخفى . ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين . احدهما ما هو عارض له وليس عارضاً لغيره الا بتوسطه وهو العرض الاولى . وثانيهما ما هو عارض لشيء آخر وله تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضى عروضه له بتوسط ذلك الآخر الذى يجب ان لا يوجد فى غير الموضوع سواء كان داخل فيه او خارجاً عنه اما مساوياً له فى الصدق او مبائناً له فيه ومساوياً فى الوجود . فالصواب ان يكتب فى الخارج بمطلق المساواة سواء كانت فى الصدق او فى الوجود فان المبائن اذا قام بالموضوع مساوياً له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور . واعلم ايضا ان المطلوب فى العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اولاً . واعلم ايضا ان المعتبر فى العرض الاولى هو انتفاء الواسطة فى العروض دون الواسطة فى الثبوت التى هى اعم . يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولى للجسم التعليمى مع



ان ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الحظ للسطح والنقطة للخط \* وصرحوا بان  
الالوان ثابتة للسطوح اولا وبالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء  
الفياض وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولى اعنى سائر الاقسام ثبوت الواسطة في  
العروض \* وان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع وحواشيه وغيرها من  
كتب المنطق \* فائدة \* قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا  
بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها  
تشارك في جنسها وهو المقدار او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاذنية والادوية  
والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات للمطب فانها تشارك في كونها منسوبة  
الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم \* فائدة \* قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا  
للعلمين وقال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم  
يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من  
حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة \* وفيه نظر \* اما اولا فلانهم لما  
حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به  
من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك  
الموضوع وان اختلفت محمولاتها فعملوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرق بالتدوين والتسمية  
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطاع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في  
العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا  
معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ولا معنى  
لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات  
او بالا اعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا  
بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا  
للتمايز \* واما ثانيا فلانه مامن علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلذلك  
احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث  
الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة  
موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف \* فائدة \* قال صدر الشريعة قد  
يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان \* احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال  
الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الاثمي  
فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوها  
ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اى حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه  
الذاتية لاما يبحث عنه وعن اجزائه \* وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية

المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها . قيل ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع لابيانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم ما لزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار . واما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها . والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة . وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح . واما المسائل فمبى الفضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهى في الاغلب نظريات وقد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها او لبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها ككون النار محرقة فانه معلوم الانية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشى تهذيب المنطق . وقال المحقق التفتازانى المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فهو ظاهر . ثم للمسائل موضوعات ومحمولات . اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك للآخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتى كقولنا كل مقدار وسط في النسبة فهو ضاع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة وهو عرض ذاتى وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد يكون نوعاً مع عرض ذاتى كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتى وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا كل مئاة فان زواياه مثل القائميتين فالمئاة عرض ذاتى

للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان \* وبالجملة فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها \* واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون خارجة عن موضوعاتها لامتناع ان يكون جزء الشيء مطلوباً بالبرهان لان الاجزاء بيذة الثبوت للشيء كذا في شرح الشمسية \* اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ماشد منها من المسائل فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه \* واما المبادئ فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اى تتوقف على نوعها مسائل العلم اى التصديق بها اذ لا تتوقف للمسئلة على دليل مخصوص \* وهي اما تصورات او تصديقات \* اما التصورات فهي حدود الموضوعات اى ما يصدق عليه موضوع العلم لامفهوم الموضوع كالجسم الطبيعي وحدود اجزائها كالهوى والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي وخالصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم \* واما التصديقات فهي مقدمات اما بيذة بنفسها وتسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المساوية لشيء واحد متساوية واما غير بيذة بنفسها سواء كانت مبيذة هناك اوفى محل آخر اوفى علم آخر يتوقف عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل \* وحصرتها في المبيذة فيه والمبيذة في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظر \* ثم الغير البيذة بنفسها اما مسلمة فيه اى في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولاً موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسلمة في الوقت اى وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى ان ستين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدربها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة \* ونوقش في المثال بانه لا فرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ في قبول المتعلم بهما بحسن الظن \* واورد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين وكانت الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطين اذا اخرجنا بتلك الجهة التقياء لكن لا استبعاد في ذلك اذ المقدمة الواحدة قد تكون اصلاً موضوعاً عند شخص مصادرة عند شخص آخر \* ثم الحدود والاصول الموضوعة والمصادرات يجب ان يصد بها العلم واما العلوم المتعارفة فن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة وتصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه \* واعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه وقد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا \* وقد تطلق المبادئ عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبده به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به

في الجملة سواء . كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات وهي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة ووفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ومعرفة غايته . ولم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادئ المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات وعلى هذا تكون المبادئ اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لاحالة بخلاف المبادئ . والمبادئ بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليا . وان شئت تحقيق هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه . ومنهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعنى تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادئ بالمعنى الاول لامن المبادئ بالمعنى الثانى وان اقتضاه ظاهر العبارة اذ بينها وبين المبادئ بالمعنى الثانى هو المساواة اذ ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة وبالجملة فالمعتبر في المبادئ التوقف مطلقا . قال السيد السند : مبادئ العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعنى التصورات التى يبتنى عليها اثبات مسأله وهي قد تعد جزءا منه واما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشئ ومعرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله فى العلم قطعاً انتهى .

### ﴿ الرؤس الثمانية ﴾

قالوا الواجب على من شرع فى شرح كتاب ما ان يتعرض فى صدره لاشياء قبل الشروع فى المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية . احدها الغرض من تدوين العلم و تحصيله اى الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا فى نظره . وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا وهي الفائدة المعتد بها ليتحمل المشقة فى تحصيله ولا يعرض له فتور فى طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا فى تكلمة الحاشية الجلالية . وفى شرح التهذيب وشرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة ومنفعة وغاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية وذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث والافلا وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث . وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا فى شرح اشراق الحكمة . وفى تكلمة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالى بمسأله ويكون له بصيرة فى طلبه وفى شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى

وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى مايفصل العلم من المقاصد .  
ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم اليه في قبول كلامه والاعتماد  
عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين . واما المحققون فيعرفون الرجال بالحلق لالحق  
بالرجال ولنعم ما قيل لانتظر الى من قال وانظر الى ما قال ومن شرط المصنفين ان يحترزوا  
عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة وعن  
رداءة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخيره وتأخير ما يجب تقديمه . وخامسها انه من اى علم  
هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطالب  
المتعلم مايقب به من المسائل المطلوبة له . وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبته فيما بين  
العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توفقه على علم آخر او عدم توفقه  
عليه او باعتبار الاهمية والشرف ليقدم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه  
ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيره عنه . وسابعها القسمة وهي بيان  
اجزاء العلوم وابوابه ليطالب المتعلم في كل باب منها مايتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل  
مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا وكذا وهذا قسمة العلم وقسمة  
الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وباين وخاتمة وهذا الثانى كثير شائع  
لا يخلو عنه كتاب . وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم .  
احدها التقسيم وهو التكتثير من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم  
الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص . وثانيها التحليل وهو  
عكسه اى التكتثير من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان  
والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وشرح  
اشراق الحكمة . وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم مايسمى بتركيب القياس وذلك  
بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب  
جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين  
عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه  
الطرفان او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات  
فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد حصل المطلوب  
عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فن الشكل الثانى او من موضوعات موضوعه  
ما هو موضوع لمحموله فن الشكل الثالث او محمول لمحموله فن الرابع كل ذلك بحسب  
تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فعنى قولهم  
وهو التكتثير من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل . واما  
التحليل فقد قيل فى شرح المطالع كثيرا ما تورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لاعلى

الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب فانظر الى القياس المتبع له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائى وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقترانى ثم انظر الى طرفى المطلوب فتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه فى النتيجة فهى الصغرى ومحكوما به فهى الكبرى ثم ضم الجزء الاخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئى المطلوب هو الحد الاوسط وتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الاخر من المقدمة كما وضعت طرفى المطلوب اولاً اى فى التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما فى القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهى الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكثير من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى \* وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على ان شئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا فى شرح اشراق الحكمة وفى شرح التهذيب كان المراد بالحد المعرف مطلقاً وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او غيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين اثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا وتطلب جميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرف \* ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان علميا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل فى الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى التفحص عن ذلك حتى لا يشبهه بالمشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض \* وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغى ان تذكر فى المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ماسوى التحديد من مباحث الحجة ولواحق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر فى مباحث المعرف كذا فى شرح التهذيب \* واعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين فى تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها وهذا امر استحسانى لا يلزم من تركه فساد على مالا يخفى هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية \* واعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى

العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه \* وقد يذكر وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة \* اما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة الذي هو الجلد \* واما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكناسة لان غرض الطب افادة الصحة وغرض الكناسة تنظيف المستراح \* واما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ مامن واقعة في الكون الا وهي مفترقة الى الفقه اذ به انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس في بعض الاوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ويؤيده ما قال السيد السند في شرح المواقيف واما مرتبة علم الكلام اى شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور واعلاها الخ \*

### ﴿ العلوم العربية ﴾

في شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحرز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وينقسم على ماصر حوابه الى اثني عشر قسما \* منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز \* ومنها فروع \* اما الاصول فالبحت فيها \* اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها وهيأتها فعلم الصرف او من حيث اتساب بعضها الى بعض بالاصلية والفرعية فعلم الاشتقاق \* واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيأتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان \* واما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث اواخر ابياتها فعلم القافية \* واما الفروع فالبحت فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمشهور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب او لا يختص بشئ منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمي البلاغة لاقسما براسه \* وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي الادب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ والكتابة وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالتها على المعاني ومنفعته اظهار مافي نفس الانسان من المقاصد وايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا وهو حلية اللسان والبنان وبه تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان وانما ابتدأت به لانه اول ادوات الكمال ولذلك من عرى عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية \* وتحصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة وعلم التصريف وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم العروض وعلم القوافي وعلم النحو وعلم قوانين الكتابة وعلم قوانين القراءة \* وذلك لان نظره اما في

اللفظ والخط والاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما وما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع وهو اللغة اوعلى الحجة وهو التصريف وما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن والاول ان تعلق بنحو خاص تراكيب الكلام واحكامه الاسنادية فعلم المعاني والا فعمل البيان . والمختص بالوزن فنظره اما في الصورة اوفى المادة الثانية علم البديع والاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض والا فعمل القوافي وما يعم المفرد والمركب فهو علم النحو والثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة وان تعلق بالعلامات فعمل قوانين القراءة وهذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من ايونان وغيرهم . واعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البالغاء منهم وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل وكنانة وبعض تميم وقيس وغيلان ومن يضاھيهم من عرب الحجاز واواسط نجد فاما الذين اصابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم واحوالها في اصول هذه العلوم وهؤلاء كحمير وهمدان وخولان والازد لمقا ربهم الحبشة والزنج وطى وغسان لمخالطتهم الروم والشام وعبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة وفارس ثم اتى ذوو العقول السليمة والاذهان المستقيمة ورتبوا اصولها وهذبوا فصولها حتى تفررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى .

( علم الصرف ) ويسمى بعلم التصريف ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب . فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها [١] . وقوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو . وقوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو . وفائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني . ثم المراد من بناء الكلمة وكذا من صيغتها ووزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار حروفها الزائدة والاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة وصفة يشاركه فيها عضد وهي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح وثانيها مضموم واما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته وسكونه في البناء فرجل

[١] وقوله باصول يعنى بها القوانين المنطبقة على الجزئيات كقولهم كل واو او باء اذا تحركت وانفتح ما قبلها قلبت الفسا واعلم ان اسماء العلوم كالنصريف والنحو والمنطق قد تطلق ويراد بها الفواعل والاصول فعلى هذا فالعلم في التعريف عبارة عن الفواعل فلما يسته بالاصول التي تعرف بها الخ ملابسة الكلي بالجزئى وقد تطلق ويراد بها الادراكات بتلك الفواعل حاصله عن دليل فعلى هذا فالعلم في التعريف عبارة عن الادراكات المتعلقة بالاصول تعلق العلم بالمعلوم وقد تطلق ويراد بها الملكات الحاصلة عن تكرار الادراكات المتعلقة بتلك الاصول فالعلم عبارة عن الملكة المتعلقة بالاصول تعلق السبب بالمسبب من جهة الادراك وما قد حقق المحققون من ان حقيقة العلم والفن مسائله فللرد على المشهور من ان اجزاء العلوم ثلاثة المسائل والموضوعات والمبادئ فلا ينافي هذا ما ذكرنا من اطلاقات اسماء العلوم واحتمالات لفظ العلم في التعريف لانه ليس في ما ذكرنا بيان حقيقة الفن واجزائه فما قاله الرضى والحق ان هذه الاصول هي التعريف لا العلم بها ليس بشئ ( لمصححه )



ورجلاً ورجل على بناء واحد وكذا جعل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه . وانما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحب بكسر الحاء وضم الباء فانه لميات له نظير وانما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن كما تقول يتس على وزن فعل وأيس على وزن عفل . وانما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة والاصلية لانه يقال ان كرم مثلاً على وزن فعل ولا يقال على وزن فعل او فاعل او فاعل مع توافق الجميع في الحركات المعينة والسكون . وقولنا كل في موضعه لان نحو درهم ليس على وزن قطر لتخالف مواضع الفتحين والسكونين وكذا نحو بيطر مخالف لشريف في الوزن لتخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فيعل وفيعل وفيعيل فيدخل في فعل رجيل وحير وغير ذلك وفي فيعل اكلب وحير ونحوها وفي فيعيل مفتيح وتمثيل ونحو ذلك . ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو . فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لاتكون اعراباً ولا بناء اذها طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في احوال الابنية . لكن بقي ههنا شيء وهوانه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع والامر والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمضارع والمصدر لكونها اصولاً تعرف بها ابنية الكلم لاحوال ابنتها . فان اريد ان الماضي والمضارع مثلاً حالان طاريان على بناء المصادر فبعض المصادر فبعض لانهما بناءان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر . ولو سلم فلم تعد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي والمضارع والامر وغير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذات ابنية على ما مر من تفسير البناء بل قد يقال لضرب مثلاً هذا بناء حاله كذا مجازاً ولا يقال ابداً ان ضرب حال بناء وانما يدخل في احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف اهمزة والاعلال والابدال والحذف وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض وكذا بعض اتقاء الساكنين وهو اذا كان الساكنان من كلمة كما في قل واصله قول والوقف والتقاؤها في كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير وسكونها . اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات كذا ذكر المحقق الرضى في شرح الشافية . والجواب عن ذلك انه اريد بابنية الكلم ما يطرؤ عليها اي على الكلم من الهياآت والاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فالإضافة بيانية كما في قولهم شجر الاراك فعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي والمضارع ونحوها . وبالجملة فلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم . ثم انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء

والامالة ونحوها مما هو من احوال الابنية ويؤيده ما وقع في الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى في ذلك البناء لاعرابا وبناء وكذا يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير اوسكونه والاخراج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر . وذكر التقاء الساكنين في الكلمتين والادغام فيهما استطرادى كذكر الجزئى في علم المنطق وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكره في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن الابنية في هذا العلم ويؤيد هذا ما مر في تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها وكذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف والمعاني والبيان والبديع والنحو بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة والكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى . وفي شرح الشافية للجار بردى . ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها . والابنية عبارة عن الحروف والحركات والسكنات الواقعة في الكلمة فيبحث . عن الحروف من حيث انها ثلاثة واربعه او خمسة ومن حيث انها زائدة او اصلية وكيف يعرف الزائد من الاصلى . وعن الحركات والسكنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية ويدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضى والمضارع والامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية . ويرد عليه ان الماضى ونحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شئ ذو بناء كما مر . واضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول والقواعد حيث قال موضوع علم صرف آن اصول چنديست که ازوى درين علم بحث کرده اند واثبات احوالات بروى کرده آند ومراد باصول آن مسائل كليہ است که متفرع شود بر آن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يکى از اصول اين فن اين قاعده كليہ است اذا اجتمع الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الاولى فى الثانية وجزئيات وى مثل مرعى ومروى که در اصل مرموى ومروى بود که اين مسئله كليہ مذکورہ راموضوع عنوانى کرده شد که اين دو مثال فرع آن مسئله كليہ است که آن درضمن اين دو مثال متحقق شده که متکلم آن مسئله را آله ملاحظه نموده است و ذکر موضوع عنوانى کرده اثبات احوال بران اصل کرده شد ازان حيثيت که آن اصل متحقق ميشود درضمن آن فرع که مرعى ومروى است يعنى صادق مى آيد بروى . ومباديه حدود مانبتى عليه مسائله کحد الكلمة والاسم والفعل والحرف

ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يقع الاعلال فى الكلمة لازالة النقل منها \* ومسائله الاحكام المتعلقة \* بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد \* او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا \* او جزئه كقولهم الاسم اما ثلاثى او رباعى او خماسى \* او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان \* وغايته غاية الجدوى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية والشرعية كعلم التفسير والحديث والفقه والكلام ولذا قيل ان الصرف ام العلوم والنحو ابوها \* قال الرضى اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلاخلاف من اهل الصنعة والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل فى البناء الذى بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما تبني فى مسائل التمرين واما آخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة وبما يكون لحروفها من اصالة وزيادة وحذف وصحة واعلال وادغام وامالة وبما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذى هو جزء من اجزاء النحو \*

(علم النحو) ويسمى علم الاعراب ايضا على ما فى شرح اللب وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربى صحة وسقاما وكيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو هو اولا ووقوعها فيه كذا فى الارشاد \* فقوله علم جنس وقوله كيفية التركيب العربى فصل يخرج علم اصول الفقه والفقه وغيرها فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربى \* وهو اى التركيب العربى لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات واحوال الاسماء الاعجمية ولو قيل كيفية التكلم العربية كما قال البعض لخرج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب \* وقوله صحة وسقاما تميز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربى وسقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح وضرب غلامه زيدا فاسد وخرج به علم المعانى والبيان والبديع والعروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ونحوها لا من حيث الصحة والسقم ويتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة والسقام \* وما فى قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها فى التركيب العربى من حيث هو هو اولا ووقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتأخيرها وتذكير الفعل وتأنيثه لا مثل الاحوال التى هى الحركات والسكنات ونحوها فخرج علم الصرف \* فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هى تتعلق بالالفاظ فقط ومن حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد وتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تعلق بالتركيب هذا خلاصة ما فى حواشى الارشاد \* فعددهم الصرف من اجزاء النحو بناء على

كونه من مبادئ النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها وهذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام والعلوم العربية من مبادئ اصول الفقه لتوقف مسأله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه . وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا وهو الصواب كذا قيل يعنى موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية وتأديتها لمعانيها الاصلية لامطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا . وقيل الكلمة والكلام . وفيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو . وقيل هو المركب باسناد اصلي . وفيه انه لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير الاسنادية . ومباده حدود ما تبتنى عليه مسأله كحد المبتدأ والخبر ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم فى حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان والرفع اقوى الحركات . ومسأله الاحكام المتعلقة . بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبنى . او جزؤه كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب . او جزئيه كقولهم الاسم بالسببين يتمتع عن الصرف . او عرضه كقولهم الخبر اما مفرد او جملة . او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئى من الانشاء والانشاء جزئى من الكلام . والغرض منه الاحتراز عن الخطاء فى التأليف والافتدال على فهمه والافهام به هكذا فى الارشاد وحواشيه وغيرها .

(علم المعانى) وهو علم تعرف به احوال اللفظ العربى التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة . ثم انه . ان حمل العلم على الاصول والقواعد والادراك المتعلقة بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة وان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم . وان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى . وعدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل غير ظاهر واما على التقدير الثانى اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجلبى هذا . واما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر فى جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق فى تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل على جميع التقادير واضح لان علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ليس استدلاليا وكذا الحال فى علم الصرف والنحو والبيان والبديع ونحو ذلك . واختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئى فكانه قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات فى هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال . فلا يرد

ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلًا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاصلًا لكل من عرف مسألة منه \* وقال صاحب الاطول ويمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل واستحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب \* وعدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بمتنع وتسمية البعض ففيها مجاز وقد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة \* والمراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير وغير ذلك واحوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ويجب تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهمة \* واحترز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلام والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة وبعضها مما يتأخر منها فان الاعلال والادغام ونحوها مما لا بد منه في تأدية اصل المعنى مقدم على المطابقة والمحسنات البديعية من التنجيس والترصيع ونحوها مما يكون بعد رعاية المطابقة متأخر عن المطابقة \* ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليم امر الاحتراز والادخال فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضها الحال فان الحال ربما يقتضى تقديمها او تأخيرها يثبت عنه النحوى وربما يقتضى السجع وغيره وربما يقتضى ايراد المجاز والتشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلققت بعلوم اخر في المعانى \* ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعانى فلو قال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات وان صاحب المعانى يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحا في بادى الرأى \* وقد نبه بتقييد اللفظ بالعربي واطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث باللفظ العربي مجرد اصطلاح والا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال وبها يرتفع شان كل مقال ولهذا لم يضم فاعل المطابقة \* فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازانى في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسفي واما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا الا بزيد تكلف كذا في الاطول \* ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الذاهيين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغربية \* واما على مذهب المتأخرين الذاهيين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد \* وقد عرف

صاحب المفتاح المعاني بأنه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضى الحال ذكره والتعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى . وايضا التعريف بالتبعية تعريف بالمبائن اذ التبعية ليس بعلم ولا صادق عليه وان شئت التوضيح فارجع الى المطول والاطول .

(علم البيان) وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص . فالعلم جنس . وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستعراق العرفي وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان . وفسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذى روعى فيه المطابقة لمقتضى الحال . واعترض عليه بأنه مما لا يفهم من العبارة . ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان . ويمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ . على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه في النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتمدة في نظر البليغ واما المجاز المفرد وامثاله فالبحث عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ . وقد احترز به عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العارى عن الترتيب الذى يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان . وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغي ان يتأخر عن علم المعاني في الاستعمال . وذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة في الوضوح والحفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقتها لمقتضى الحال فان هذه كالاصل في المقصودية وتلك فرع وتمة لها . وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بافراط مختلفة كالاسد والغضنفر والليث والحارث . وقوله بطرق مختلفة اى في طرق مختلفة والمراد بالطرق التراكيب . ويستفاد منه انه لا بد في البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذى نحن فيه له مسند ومسند اليه ونسبة لكل منها دال نجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الاتزامى المعبر في هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلثة لا محالة . ولا يشكل عليك انه وان تحقق الطرق الثلثة بالاقتدار المذكور وازيد لكن كيف يجزم بتحقق الاختلاف في الوضوح وهو خفى جدا فان الامر حين اذ الاختلاف في الوضوح والحفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازى وبعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة

وخفائها فلا محالة تحقق المعاني المختلفة وضوحا وخفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لا حاجة اليه \* بقي ههنا شئ وهو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية في الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثاني \* الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعرف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير هذه الخاصة خارجا عن وظائف البيان \* ثم المختلفة يشتمل المختلفة في الكلمات التي هي اجزاء المركب والمختلفة في وضوح الدلالة فالطرق المختلفة في الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله في وضوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجرى الا في الدلالات العقلية واما لان الاختلاف في وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاجراء الطرق المختلفة بالعبارة \* وترك في التعريف ذكر الحفاء وان ذكر في المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف في الوضوح الاختلاف في الحفاء \* وقوله عليه اى على المعنى الواحد وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول \* وموضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى \*

(علم البديع) وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال وبعد رعاية وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئى يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على ما فى الاطول \* وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة والحلو عن التعقيد المعنوى وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا في البلاغة اذ غير داخل فيها مما يتبين في علم المعانى والبيان واللغة والصرف والنحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالحلو من التنافر ومخالفة القياس وضعف التأليف لان البلاغة موقوفة على الحلو عنها فلا يكون الحلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها مساوها مما لادخل له في البلاغة من المحسنات \* وقوله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقوله بعد متعلق بالمصدر وهو التحسين ولتنبيه على انه يجب تأخير علم البديع عن المعانى والبيان وانها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة وانها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذ لو افظها الحال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر في شرح المفتاح واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى البلاغة لاقساما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة

ما في المطول وحواشيه . وموضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع .  
 ( بيان الغرض من تلك العلوم ) اعلم ان البلاغة سواء كانت في الكلام او في المتكلم رجوعها  
 الى امرين . احدها الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد اى ما هو مراد البليغ من  
 الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا  
 يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما نوهه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا .  
 والثاني تمييز الفصيح عن غيره ومعرفة ان هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح فنه ما بين  
 في علم متن اللغة او التصريف او النحو او يدرك بالحس وهو اى ما بين في هذه العلوم  
 ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة . للاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد الى علم .  
 وللاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني والبيان وسموها  
 علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها . ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه  
 التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع . فما يحرز به عن الاول اى الخطأ في التأدية  
 علم المعاني . وما يحرز به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان وما يعرف به وجوه  
 التحسين علم البديع .

( علم العروض ) وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان والتقطيع . والقيد  
 الاخير احتراز عن علم القافية . وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا .

( علم القافية ) وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية . والقيد الاخير احتراز  
 عن علم العروض . وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية .

( العلوم الشرعية ) وتسمى العلوم الدينية وهى العلوم المدونة التى تذكر فيها الاحكام  
 الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجب تحقيقه فى الشرع  
 فى فصل العين من باب الشين المعجمة . وهى انواع .

( فنها . علم الكلام ) ويسمى باصول الدين ايضا وسماه ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر .

وفى مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات .  
 وفى شرح العقائد للتفتازانى العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اى العملية يسمى علم الشرائع

والاحكام . وبلا احكام الاصلية اى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى . وهو  
 علم يقدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه . فالمراد بالعلم

معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك الخاطئ فى العقائد ودلائلها . ويمكن ان يراد  
 به العلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اى معلوم يقدر معه اى مع العلم به الخ . وفى

صيغة الاقتدار نبيه على اقدرة التساهة وباطلاق المية نبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق  
 التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك

القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم . دون العلم بالقوانين التى تستفاد منها



صور الدلائل فقط \* ودون علم الجدل الذي يتوسل الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به \* ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام \* مثلا اذ ليس ترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادى اصلا \* وفي اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم \* وفي اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء اذ المراد الترتب العادى \* وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه \* ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بعقائد خارجا عن علم الكلام ثمره له ولا خفاء في بطلانه \* والمتبادر من الباء في قولنا يراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق \* وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على تناول المخطئ \* ولا يراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيراً معيناً حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد \* فخالص الحد انه علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاذا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بيراد الحجج ودفع الشبه عنها فيراد الحجج اشارة الى وجود المقضى ودفع الشبه الى انتفاء المانع \* ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب اذ قد دون للعمليات الفقه \* والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام \* ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لا تراد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تتأني الاحاطة بكلها وانما مبالغ من يعلمها هو التهيؤ اتسام \* وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا \* وذلك لان مسائل هذا العلم \* اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع \* واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الحلاء وانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته \* والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها

تعلقا بعيدا . وللبعد مراتب متفاوتة . وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسأله ايضا فالاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ماهو من العقائد او وسيلة اليها . وقال القاضي الارموى موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه . عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية . وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم واما في الآخرة كالخسر . وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى اولا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا . وفيه بحث وهو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته وهو باطل او كونه ميبنا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموى وهو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم . وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا . وقال طائفة ومنهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشئ . ويمتاز الكلام عن الاتمى باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل وافق الاسلام اولا كما في الاتمى . وفيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ماهو الحق . من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان المخطئ من ارباب علم الكلام ومسأله من مسائل الكلام . وفائدة علم الكلام وغايته . الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان . وارشاد المسترشدين بايضاح الحججة لهم . والزمام المعاندين باقامة الحججة عليهم . وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين . وان تبتى عليه العلوم الشرعية اى يتنى عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلا آخذ فيها بدونه كان على غير اساس . وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين . ومن هذا تبيين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم . وايضا دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهى اى شهادة العقل مع تأيدها بالنقل هى الغاية فى الوفاة اذ لا تبقى حينئذ شبهة فى صحة الدليل . واما مسأله التي هى المقاصد فهى كل حكم نظرى لمعلوم . هو اى ذلك الحكم النظرى من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها . والكلام هو العلم الا على اذ تنتهى اليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبيين فى علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما بينة بنفسها او مينة فيه . فهى اى فتلك المبادى المينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عاها لثلا يلزم الدور . فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا

ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب . فن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق . وبالجملة . فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله . وما يتفرع عنها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبيين في علم آخر . واما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولاً بالكلام في كذا اولان مسألة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه النقاتل . واما تسميته باصول الدين فلذكونه اصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه وعلى هذا القياس في البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف .

﴿ ومنها علم التفسير ﴾ وهو علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيا ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وامرها ونهيها وامثالها وغيرها . وقال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والزركية ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتمت ذلك . قال فقولنا علم جنس وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القراءة وقولنا ومدلولاتها اي مدلولات تلك الالفاظ وهذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم وقولنا واحكامها الافرادية والتركيبية يشتمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع وقولنا ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة وما دلالاته بالمجاز فان التركيب قد يقتضى بظاهره شيئا ويصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره وهو المجاز وقولنا وتمت ذلك هو مثل معرفة النسخ وسبب النزول وتوضيح ما اجهم في القرآن ونحو ذلك . وقال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان واصول الفقه والقراءات ويحتاج الى معرفة اسباب النزول والناسخ والمنسوخ كذا في الاتقان . فموضوعه القرآن . واما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من العلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه ولذلك ارسل كل رسول بلسان قومه وانزل كتابه على لغتهم وانما احتيج الى التفسير لما سيدكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح وانما احتيج الى

الشروح لامور ثلثة . احدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز فر بما عسرفهم مراده فقصد بالشروح ظهور تلك المعانى الدقيقة ومن ههنا كان شرح بعض الائمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له . وثانيها اغساله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على وضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك ومراتبه . وثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز والاشترك ودلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف وترجيحه . وقد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو والغلط او تكرار الشئ او حذف المهم وغير ذلك فيحتاج الشارح للتنبية على ذلك . واذا تقرر هذا فقول ان القرآن انما نزل بلسان عربى فى زمن فصحاء العرب وكانوا يعلمون ظواهره واحكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبى صلى الله عليه وسلم فى الاكثر كسؤالهم لما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا واينالم يظلم نفسه ففسره النبى صلى الله عليه وسلم بالشرك وادل عليه ان الشرك اذلم عظيم وغير ذلك مما سألوا عنه عليه الصلوة والسلام ونحن محتاجون الى ما كانوا محتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللفظ بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير . واما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا . وقال الاصهبانى شرفه من وجوه . احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذى هو ينبوع كل حكمة ومعدن كل فضيلة . وثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول الى السعادة الحقيقية التى هى الغاية القصوى . وثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال دينى او دنيوى مفتقر الى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهى متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى ( فائدة ) اختلف الناس فى تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شئ من القرآن وان كان عالما ادبيا متسعا فى معرفة الادلة والفقه والنحو والاخبار والآثار وليس له الا ان ينتهى الى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومنهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التى يحتاج المفسر اليها وهى خمسة عشر علما اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق والمعانى والبيان والبديع وعلم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن وبالقرآت يرجح بعض الوجوه المحتملة على بعض واصول الدين اى الكلام واصول الفقه واسباب النزول والقصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما ازلت فيه والناسخ والمنسوخ ليعلم المحكم من غيره والفقه والاحاديث المبيزة لتفسير المبهم والمجمل وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم واليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم مالم يعلم . وقال البغوى والكواشى وغيرها التأويل وهو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها

وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة غير محذور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا قيل شبابا وشيوخا وقيل اغنياء وفقراء وقيل نشاطا وغير نشاط وقيل اصحاء ومرضى وكل ذلك سائغ والآية تحتمله \* واما التأويل المخالف للآية والشرع فمحذور لانه تأويل الجاهلين مثل تأويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين ياتقيان انهما على وفاطمة يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان يعنى الحسن والحسين (فائدة) واما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير \* قال النسفي فى عقائده النصوص محمولة على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد وقال التفتازانى فى شرحه سميت الملاحظة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدتهم بذلك نفى الشريعة بالكلية \* واما ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان \* فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع \* قلت اما الظاهر والبطن ففى معناه اوجه \* احدها انك اذا بحثت عن باطنها وقسته على ظاهرها وقفت على معناها \* واثانى ما من آية الاعمل بها قوم ولها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه \* والثالث ان ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها \* والرابع وهو اقرب الى الصواب ان القصص التى قصها الله تعالى عن الامم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين وباطنها وتنظ الآخريين وتحذيرهم ان يفعلوا كفعالهم \* والخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنه من الاسرار التى اطلع الله عليها ارباب الحقائق \* ومعنى قوله ولكل حرف حد اى منتهى فيما اراد من معناه وقيل لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب \* ومعنى قوله ولكل حد مطلع لكل غامض من المعانى والاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته ويوقف على المراد به \* وقيل كل ما يستحقه من الثواب والعقاب يطالع عليه فى الآخرة عند المجازاة \* وقال بعضهم الظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد احكام الحلال والحرام والمطلع الاشراف على الوعد والوعيد \* قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم هذا يدل على \* ان فى فهم المعانى للقرآن مجالا متسعا \* وان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهى الادراك فيه بالنقل والسمع لابد منه فى ظاهر التفسير لتتنق به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والانبساط \* ولا يجوز التهاون فى حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه اولا ان لا مطمع فى الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع فى الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه \*

(ونها \* علم القراءة) وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن \* وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرأ \*

(ومنها . علم الاسناد) ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا في الجواهر . وفي شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى . فموضوعه الحديث بالحديث المذكورة .

(ومنها . علم الحديث) ويسمى بعلم الرواية والاخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والاخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبنى على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف (وعلم الحديث) علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكنية وصريحا وعاما وخصوصا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه . على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله . وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعاً او خاصة كذا في العنى شرح صحيح البخارى وزاد الكرماني واحواله . ثم في العنى وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومباده هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومسائله هي الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين (فائدة) لاهل الحديث مراتب . اولها الطالب وهو المبتدى الراغب فيه . ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه . ثم الحافظ وهو الذى احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا . ثم الحجة وهو الذى احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطرى . وقال الجزرى رحمه الله الراوى ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى السخاوى دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعانى والبيان والبديع والاصول ويحتاج الى تاريخ القلة انتهى .

(ومنها . علم اصول الفقه) ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك . وله تعريفان . احدهما باعتبار الاضافة . وثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص . واما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول

والمضاف اليه وهو الفقه والاضافة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الاضافي . فالاصول هي الادلة اذ الاصل في الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا واذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى . وقيل المراد المعنى اللغوي وهو ما يتبى عليه الشيء فان الابتداء يشتمل الحسى وهو كون الشئيين حسيين كابتداء السقف على الجدران والعقلي كابتداء الحكم على دليله فلما اضيف الاصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتداء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يتبى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتداءه الا دليله . واما الفقه فستعرف معناه . واما الاضافة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او مافى معناه . مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفي اللغوي الآتي ليتناول الترجيح والاجتهاد ايضا . وقيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللغوي اى العلم بالقواعد المخصوصة بل . يحمل على معناه اللغوي اى ما يتبى الفقه عليه ويستند اليه ويكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها في ابتداء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه وهو اصول الفقه وعنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه . او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم اصول الفقه . لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال ومن ثم قيل في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها . وفي الاحكام هي ادلة الفقه وجهات دلالاتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الاصول . واما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والمراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه والمراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من الباء السببية ومن توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادئ كقواعد العربية والكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ وكيفية دلالاتها على المعاني الوضعية وبواسطة ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ويتوصل بذلك الى الفقه وكذا خرج علم الحساب اذ التوصل بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة الى تبين مقدار المقر به لا الى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى وكذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه وغيره على السوية . والتحقق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس

على ذلك الحكم ما يناسبه لتمذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فتقها . ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا . الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة . وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طريقة وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبوطها ودونوها وازادوا اليها من اللواحق والتمتمات وبيان الاختلافات وما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه . ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال . وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى افقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم . ولقائل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما يجب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه . ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرها فقد صرح بان البحث عنهما انما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتهد . تنبيه . بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم الخاص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك . وفي ارشاد القاصد للشايخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطالب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى . وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام . توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتقلا على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتمت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه اشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه . هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا اشئ علة لذلك الشئ فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالحكم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج



في كاية تلك القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاق المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها . فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه . بالشكل الاول هكذا . هذا الحكم ثابت . لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه . هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف . فهو ثابت . فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه . وبطريق الملازمة هكذا كما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم ولكنه وجد القياس الموصوف الخ فلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة فهذا معنى النوصل اقريب المذكور . واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه . عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم . وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتهما بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح .

(ومنها علم الفقه) ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في جمع السلوك وهو معرفة النفس مالها وما عاها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح . والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد . قال المحقق النفتازاني التيد الاخير في تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا لانه واصطلاحا . وقوله مالها وما عاها . يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع وعلى للضرر وفي التقليد بالاخروي احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقليد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية . فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنتي عشرة . ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين . وان اريد بانفع

الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقي من الثاني . ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب ويجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقى فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين . ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام . اذا عرفت هذا فالعمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى . ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والمالكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها . فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام . ومعرفة مالها وما عليها عن الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك . ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح . فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله مالها وما عليها . وان ازيد ما يشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزد قيدا عملا . وابو حنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ولذا سمي الكلام فقها اكبر . وذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها . واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكفاف عن اعراض المسلمين . قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فالفقه عبارة عن اتصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وهي الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس . اعلم ان متعاقب العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعمل اى ان يكون العلم حاصلًا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه . فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات وبالاحكام الغير المأخوذة من الشرع بل من العمل كالمعلم بان العالم حادث او من الحس كالمعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالمعلم بان الفاعل مرفوع . وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية والاصولية ككون الاجماع حجة والايمان به واجبا . وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه

لم يحصل من الأدلة التفصيلية . والتقييد بالتفصيلية لاجراء الاجمالية كالمقتضى والنافي فان العلم بوجود الشيء لوجود المقتضى او بعدم وجوده لوجود النافي ليس من الفقه . والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيه . للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعماله بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم في الحال لا ينافية لجواز ان يكون ذلك لتعارض الأدلة او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق . مثل هذا في بيان العلوم المدونة وعلم المعاني . ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه . ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العمومات . وههنا اجاث تركناها مخافة الاطناب فن اراد الاطلاع عايمها فليرجع الى التوضيح والتلويح . وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمه وغير ذلك كالصحة والفساد . وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسأله وليس موضوعه الفعل . وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتأويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية . وبالجملة تعمم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسأله ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسأله الجنون والصبى فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي وحواشيه . ومسأله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض . وغرضه النجاة من عذاب النار ونيل الثواب في الجنة . وشرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية .

(ومنها . علم الفرائض) وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة . وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين . وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا في الخيالي .

(ومنها . علم السلوك) وهو معرفة النفس مالها وماعياها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق وبعلم التصوف ايضا . وفي مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال وعلم المعاملة والاخلاص في الطاعات والتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط في علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلظه الا علما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدوي والبخاري والهداية وغير ذلك . وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها وغايتها

فاذا انتهى السالك الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار ويقال له علم الاشارة . وفي موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفر مايند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است که علم آفات نفس ومعرفت آن وعلم رياضت ومکائد شيطان ونفس وسبيل احتراز آن بياموزد واين را علم حکمت کويند تا چون نفس سالك بر واجبات استقامت يافت وطبيع وى صالح کشت وبآداب خدای مؤدب کشت وتمکن کردد مرو برا مراقبه خواطر وتطهير سرائر واين را علم معرفت کويند . ومراقبه خواطر آنست که همه از حق انديشد ونتواند همه خواطر بحق مشغول داشتن مکر باعراض از ماسوى الله تعالى وتطهير سرائر آنباشد که مراورا بشويد از هر چیزی که مراورا بيالاید تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکشفه ومشاهده رسد واين را علم اشارت کويند انتهى . وموضوعه اخلاق النفس اذ بحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا في قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حکم عليه بكونه رأس الخطايا ورأس الاخلاق الرذيلة التي تنضرر بسببها النفس وكذا الحال في قولهم بغض الدنيا رأس الحسنات . وغرضه التقرب والوصول الى الله تعالى . فائدة . در مجمع السلوك مى آرد اى عزيز چون مقامات وفهم مردم مختلف شد وحضرت رسالت پناه عليه الصلوة والسلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير کرده اند وميان خویش اندر علم خود الفاظى بنهادند واصطلاح کردند وبدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام وفهم بود دريافت وهر کس که نااهل بود نيافت .

### ﴿ العلوم الحقيقية ﴾

هى العلوم التي لا تتغير بتغير الملل والاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع وذلك كعلم الكلام اذ جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين في الاعتقادات وكلم المنطق وبعض انواع الحكمة . وعلم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ . ( علم المنطق ) ويسمى علم الميزان اذ به توزن الحجج والبراهين . وكان ابو علي يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها . وابونصر يسميه رئيس العلوم لانهما حكيم فيها فيكون رئيسا حاكما عايبا . وانما سمي بالمنطق لان المنطق يطلق على اللفظ وعلى ادراك الكليات وعلى النفس الناطقة ولما كان هذا الفن يقوى الاول ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كالات الثالث اشتق له اسم منه وهو المنطق . وهو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى الجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر . فالقانون يحى بيانه في محله . والمعلومات تتناول

الضرورية والنظرية \* والمجهولات تتناول التصورية والتصديقية \* وهذا اولى مما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة والمراد الاعم من ان يكون بالذات اوبالواسطة \* والمراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عروضة عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطا في الفكر بسبب الابهال \* هذا مفهوم التعريف \* واما احترازاته فالعلم كالجنس وباقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لا تفيد معرفة طرق الانتقال كالاجو والهندسة فان العجو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التنفّظ بلفظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها \* فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها اصلا \* وكذلك الهندسة يتوصل بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادئ الحجج التي يستدل بها على تلك المباحث واما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعها \* قيل التعريف دورى لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلم يلزم الدور \* واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق البكائية وشرائطها لالعلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هو الذي جعل مستفادا من المنطق والمشعر على ذلك استعمال معرفة في ادراك الجزئيات \* ثم هذا التعريف مشتمل على العلة الاربع فان مادته هي القوانين تحتل هذا الفن وغيره كما ان المادة امر بهم في نفسها تحتل امورا ولا تصير شيئا معينا منها الا بان ينضم اليها ما يحصله وما يمينه \* وقولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق وقد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها \* وقولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية \* اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكيمية فهو في نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية \* الموضوع \* قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات الضرورية والتصديقية لان بحث المنطقي عن اعراضها الذاتية \* فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايضا قريبا اى بلا واسطة كالحمد والرسم واياها بعيدا ككونها كلية وجزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور

مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد اورسم . ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل  
 الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس والاستقراء والتمثيل او بعيدا ككونها قضية وعكس  
 قضية ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضميمة لاتوصل الى التصديق . ويبحث عن التصورات  
 من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعدا ككونها موضوعات ومحولات ولاخفاء في  
 ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريبا او بعيدا من العوارض الذاتية لهما  
 فتكون هي موضوع المنطق . وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية  
 لا من حيث انها ماهي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة  
 فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لهما نفع في الايصال فان المفهوم الكلي  
 اذا وجد في الذهن وقيس الى ماتحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هياتها يعرض  
 له الذاتية وبعابتهار خروجه عنها العرضية وبعابتهار كونه نفس ماهياتها الوعية .  
 وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده وفصل باعتبار آخر . وكذلك  
 ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين . واذا ركبت الذاتيات  
 والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية والرسمية .  
 ولا شك ان هذه المعاني اعنى كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك  
 ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطباع الكلية اذا وجدت في الازهان  
 وكذا الحال في كون القضية حملية او شرطية وكون الحجية قياسا او استقراء او تمثيلا فانها  
 باسرها عوارض تعرض لطباع النسب الجزئية في الازهان اما وحدها او مأخوذة مع  
 غيرها فهي اى المعقولات الثانية موضوع المنطق . ويبحث المنطقى عن المعقولات الثالثة  
 وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان  
 يبحث عن اقسامها وتناسقها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس  
 والانتاج والاقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل واذا حكم  
 على احد الاقسام او احد المتنافسين مثلا في المباحث المنطقية بشئ كان ذلك الشئ  
 في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس . وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها  
 تدل على المعانى وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقى ليس الا في المعانى ورعاية جانب  
 اللفظ انما هي بالعرض . اعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب فى الاقوال  
 والحير والشرفى الافعال والحق والباطل فى الاعتقادات . ومنفعته القدرة على تحصيل  
 العلوم النظرية والعملية . واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل  
 الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير  
 ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي  
 ما لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كخطاب الليل وكرامد العين لا يقدر على

النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد \* والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام \* وقد ينذر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية \* ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب \* اما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس يتنى كلما غذوته انما يزيد شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهمج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وقر آذانهم والحق تحت اقداهم \* واما الثاني فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة \* ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو \* واما القسمة فاعلم ان المنطقي اما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولاً شارحاً ومعرفة واما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة \* والنظر في المعرفة اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات \* وكذلك النظر في الحجة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها باعتبار الصورة وهو باب القياس او باعتبار المادة وهو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظناً فهو الخطابه او يقيناً فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة \* واما الشعر فلا يوقع تصديقاً ولكن لافادته التخيل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضاً او بسطاً عد في الموصل الى التصديق \* وربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات وواحد بالعرض \*

( علم الحكمة ) له تعريفات فليل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية \* ولفظ على متعلق بقوله باحث \* والبحث عن احوال اعيان الموجودات اي احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اي اعيان الموجودات عليه اي على ذلك الوجه من الايجاب والسلب والكلية والجزئية في نفس الامر \* وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ماهي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقاً لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل الخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر \* ولما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ \* وان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على رأى الاكثرين القائلين بانها ليست داخلة في الحكمة \* وقيل المراد بالاحوال المبادئ فقط وهي التي تتوقف عليها

المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي والمحمولات . وان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج . قلت هي موجودة عند الحكماء ولو سلم عدم وجودها فالبحت عنها استطرادى . او نقول البحت عنها في الحقيقة بحت عن احوال العرض الذى هو موجود خارجى وان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان وبعض انواعه كالغناء وبعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل . ولا يردان قيد ماهى عايه يفتى عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا ونحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعبر ووضع الواضع فلا بد من تقييده . ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع وليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد وبعضها مركب بحسب وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا . ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع . ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طوق البشر فلا يكون هو حكما قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضرورى لان الزائد على هذا القيد مضر . او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق . ثم انه لا ضرر في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة . قال المحقق التفتازانى ان الحكمة هي الشرائع وهذا لا يتنافى ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء المشائون والاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفي حكما بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكما مشائيا واشراقيا . ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة . قلت لا امتناع في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يباليون بمخالفة الشرائع فالاليق ان لا تعد العلوم الشرعية منها . وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة وانواعها غير داخلة فيها . ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذى ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة . قلت العدد عندهم قسم من الكم الذى هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات والتعريف للحكماء . والبحث عن الدوائر الهيئة من حيث انها من المبادئ وليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام



العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها واوزاعها اللازمة لها . ان قيل يصدق التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب على رأى من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيمًا ولا قائل به . قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت . او نقول بتخصيص العلم بالحصولى الحادث . ويحاج ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على رأى من لا يثبت النفوس الناطقة لها . ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم بقيام زيد . قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل فى استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد ما يعتد به من الاحوال . ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة . فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكاملة للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصوريا او تصديقا محتسجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات واحوالها على ذلك الوجه فى الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات واحوالها على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا . واذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذى به يلزم الشمول . ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصور والتصديق وترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية . اعلم انهم اختلفوا فى ان المنطق من العلم ام لا فن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم . ومن قال بانه علم اختلفوا فى انه من الحكمة ام لا . والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود الذهنى قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ فى تعريفها قيد الاعيان كما فى التعريفات المذكورة لم يعمده من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية التى هى من الموجودات الذهنية . وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه فى سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلى اى الخارجى ولا كمال معتدا به فى ادراك احوال المدومات واذا بحث عنها فى الحكمة كان على سبيل التبعية . والبحث عن الوجود الذهنى بحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود اولا . ومن حذف قيد الاعيان فقال هى علم باحوال الموجودات الح عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث فى المنطق الا عن المعقولات الثانية

التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا . ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوتين اى النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر فى الكمال . ومنهم من فسرهما بما يكون تكملا للنفس الناطقة كالا معتدا به . وقيل هى خروج النفس الى كمالها الممكن فى جانبى العلم والعمل اما فى جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هى ومصدقة بالقضايا كما هى واما فى جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط . والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة . قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هى الكمال الحاصل الخ فودى التعريفات الثلاثة واحد . والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا . ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع فى شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه وما عليه الواجب مما ينبغى ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغى لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوى وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية . الموضوع . موضوع الحكمة على القولين اى القول بان المنطق منها والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجى بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة فى امر عرضى هو الوجود المطلق او الخارجى والا لم يجزان يبحث فى الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لامر اخص الذى هو من الاعراض الغريبة غير جائز . فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالاحسن ان تقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء ائلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بكونه مبدء غيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا . والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين ( التقسيم ) الاعيان الموجودة اما الافعال والاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا . فالعلم باحوال الاول من حيث انه يؤدى الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التى لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية . والعلم باحوال الثانى يسمى حكمة نظرية . وذكر الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبيعى الذى ليس وجوده بقدرتنا وان كانت تلك مقدورة لنا . وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية والنصديقية المتعلقة بالامور التى لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه . ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها ولان وجه التسمية لا يلزم اطراده . وانما قيدت الاحوال بالحيدة المذكورة

لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر في الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر في الاعمال لا من هذه الحيثية . قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخاوة الذاتيتين وان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا في الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات والنعومات . ويجاب باختيار الشق الاول ولا بأس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق . وعدم دخولها في السياسة المدنية وتدير المنزل ظاهر . وباختيار الشق الثاني وارتكات كون الاصوات من الحكمة العملية \* لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلة في القسم الثاني اى قولنا اولا . ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الاخلاق وعلم الاخلاق والحكمة الحلقية . وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطباع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس . واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك ويسمى تدير المنزل . وفي بعض الكتب ويسمى علم تدير المنزل والحكمة المنزلية . وفائدتها ان تعلم المشاركة التى ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتتظم بها المصلحة المنزلية التى تم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود . واما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدنية ويسمى السياسة المدنية بفتح الميم والدال المهملة لا بضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها . وفي بعض الكتب ويسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك . وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التى بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان . واعلم ان فائدة الحكمة الحلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية \* ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة وبها تنبين كالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح حكمة العين . وانه من قسم المدنية . الى علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة . والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم الواميس . وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها فى قسم واحد من يثلث القسمة . قيل فى تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجرى فى المدنية كذلك يجرى فى الآخرين . فالوجه فى التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الاثنين \* ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية

الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة . وفي الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملاكات انتهى . ثم توضيح الحصر فى الاقسام الثلاثة ان الافعال الاختيارية لا بد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال اقوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة . فالعلم باحوال الانعزال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق وبالقياس الى الثانى تدير المنزل وبالقياس الى الثالث السياحة المدنية . فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل . ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة . ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة فى غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها . والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر فى الوجود الخارجى والنقل اى الادراك والوجود الذهنى الى المادة كالأله . ويسمى . بالآسمى اذ مسائلها منسوبة الى الآله . وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهى الملا الأعلى وايضا لتزهره عن المادة وعوارضها التى هى مبدأ للقصان اليق بهذا الاسم . وبالعلم الاولى تسمية لشيء باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهى فى اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود . وتوصيفها بالاولى لحصولها من العلة الاولى وهى الآله . وبالعلم الكلى للعلم بالامور العامة التى هى الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها . وهما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرية ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدما على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات والعلية والشرف وبعديتها وتأخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب اليها فسمى بهما بالاعتبارين . واما علم باحوال ما يفتقر اليها فى الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة . ويسمى بالعلم الاوسط لتزهره عن المادة بوجه وهو التعقل . وبالرياضى لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به فى التعلم . وبالتعليمى لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمى . واما علم باحوال ما يفتقر اليها فى الوجود الخارجى والتعقل كالانسان . ويسمى بالعلم الادنى لدنائه وخساسته من حيث الاحتياج الى المادة فى الوجودين . وبالعلم الاسفل وهو ظاهر . وبالطبعى لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة . والحصر فى الاقسام الثلاثة استقرائى اذ لم يجدوا موجودا فى الاعيان يكون مفتقرا الى المادة فى التعقل دون الوجود الخارجى فلا يكون العلم باحواله من الحكمة . ومنهم من ربح القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالأله والعقول وما يقارنها لاعلى وجه الاقتدار فسمى العلم باحوال الاول الهيا و باحوال الثانى علما كليا والفلسفة الاولى . ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه

لامنافاة بين تقسيمى الحكمة العملية \* ويمكن ان يجعل مايقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين احدهما مايقارنها وقديفارقها كباحث الامور العاوية وثانيهما مايقارنها ولايفارقها كباحث الصورة \* ولعلمهم لم يعتبروا افراد هذا القسم لثلة مباحته \* ومبادئ هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشربة على سبيل التنبيه ومتصرفه على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة \* اعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا وفروعا مع اقسام المنطق على مايفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة واربعون وبدون اقسام المنطق خمسة وثلاثون \* فاصول الالهى خمسة . الاول الامور العامة . الثانى اثبات الواجب ومايليق به . الثالث اثبات الجواهر الروحانية . الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية \* الخامس بيان نظام الممكنات \* وفروعه قسمان . الاول البحث عن كيفية الوحي وصوره المعقول محسوسا ومنه تعريف الالهيات ومنه الروح الامين . الثانى العلم بالمعاد الروحانى \* واصول الرياضى اربعة . الاول علم العدد . الثانى علم الهندسة . الثالث علم الهيئة . الرابع علم التأليف الباحث عن احوال النعمات . ويسمى بالموسيقى \* وفروعه ستة . الاول علم الجمع والتفريق . الثانى علم الجبر والمقابلة . الثالث علم المساحة . الرابع علم جرافيق . الخامس علم الزيجات واثقاويم . السادس علم الارغنة الآلات الغربية \* واصول الطبى ثمانية . الاول العلم باحوال الامور العامة للجسام . الثانى العلم باركان العالم وحركتها واماكنها المسمى بعلم السماء والعالم . الثالث العلم بكون الاركان وفسادها . الرابع العلم بالمرکبات الغير التامة ككائنات الجو . الخامس العلم باحوال المعادن . السادس العلم بالنفس النباتية . السابع العلم بانفس الحيوانية . الثامن العلم بالنفس الناطقة \* وفروعه سبعة . الاول الطب . الثانى النجوم . الثالث علم الفراسة . الرابع علم التعبير . الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية . السادس علم التيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض . السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض \* واصول المنطق تسعة على المشهور . الاول باب الكلليات الخمس . الثانى باب التعريفات . الثالث باب التصديقات [١] الرابع باب القياس . الخامس البرهان . السادس الخطابة . السابع الجدل . الثامن المغالطة . التاسع الشعر هذا خلاصة ما فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة الميضية وشرح حكمة العين وغيرها \* اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذى ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى \*

( العلم الالهى ) هو علم باحوال ما لا يفتقر فى الوجودين اى الخارجى والذهنى الى المادة ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفسفة الاولى وبالعلم الكلى وبما بعد الطبيعة وبما قبل

[١] الظاهر باب مبادئ التصديقات لان باب التصديقات لا يخص الثالث بل يعمه واكثر ما بعده ( لمصححه )

الطبيعة . والبحث فيه عن الكميات المتصلة . والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات  
وامثالها مما يفتقر الى المادة في الوجود الخارجى استطرادى . وكذا البحث عن الصورة  
مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمى . وفي الصدرى من الحكمة النظرية  
مايتعلق بامور غيرمادية مستغنية القوام في نحوى الوجود العينى والذهنى عن اشتراط المادة  
كآلاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد  
والكثير والعلية والمعلول والكلئى والجزئى وغير ذلك فان خالط شئ منها المواد الجسمانية  
فلايكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فنه العلم الكلى  
المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى ومنه الآلهى الذى هو فن من المفارقات .  
وموضوع هذين الفين اعم الاشياء وهوالموجود المطلق من حيث هو هو انتهى . واصول  
الآلهى وفروعه قد سبقت .

( العلم الرياضى ) هو علم باحوال مايفتقر في الوجود الخارجى دون التعقل الى المادة  
كالتربيع والثلث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى  
المادة في وجودها لافى حدودها ويسمى ايضا بالعلم التعليمى وبالعلم الاوسط وبالحكمة  
الوسطى كإمر . واصوله اربعة على ما مر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل  
او منفصل . والمتصل اما متحرك اوساكن فالتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة .  
والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية اولا فالاول هو الموسيقى والثانى هو الحساب . ثم  
انه يرد على التعريف ان العدد الذى هو موضوع علم الحساب لايفتقر الى المادة في  
الوجود الخارجى ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عدد صاحب الاشراق الحساب من  
الآلهى فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود  
صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا اوطبعيا . وايضا انه يبحث في الهيئة  
عن الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين . واجيب عن الاول بانه اذا بحث  
عن العدد من حيث هو في اذهان الناس وفي الموجودات المادية فهو علم العدد والافلاك .  
وفيه ان العدد المأخوذ بهذه الهيئة لاينفك في كلا الوجودين من المادة . ودفعه بان يراد  
بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والحشب ونحوها على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضى  
عام بامور مادية بحيث لايتحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد لاينفع  
والانزم دخول الطبى في الرياضى اذ موضوعه الجسم الطبى وهو لايفتقر الى مادة  
مخصوصة . واجيب عن الثانى بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة التى لايتحتاج  
في التعقل الى مادة مخصوصة . وفيه ما مر . ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم  
العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم  
الآلهى والذى ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة

متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعى والثانى الرياضى \* وهذه طريقة حسنة لايلزم منها دخول الحساب فى الآتى ( فائدة ) قد اختلف قدماء الفلاسفة فى ترجيح احد من الرياضى والطبيعى على الآخر فى الشرف والفضل وكل قدمال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم . والحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه . فالطبيعى افضل من الرياضى من جهة ان موضوعه جسم طبيعى وهو جوهر والرياضى موضوعه كم وهو عرض والجوهر اشرف من العرض وايضا الطبيعى فى الاغلب معطى اللم والرياضى الان ومعطى اللم افضل وايضا هو يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضائل . والرياضى افضل من الطبيعى من جهة ان الاحوال الوهمية والحياية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر وايضا الامور الرياضية اصفى والطف والذوات من الامور المكدرة الجسمانية وايضا يقل التشويش والغاط فى براهينه العديدة والهندسية بخلاف الطبيعى بل الآتى ومن اجل ذلك قيل ادراك الآتى والطبيعى من جهة ما هو اشبه واحرى لبالقيين كذا فى الصدرى .

( العلم الطبيعى ) ويسمى ايضا بالعلم الادنى وبالعلم الاسفل وهو علم باحوال مايقتر الى المادة فى الوجودين وتحقيقه قد سبق . وموضوعه الجسم الطبيعى من حيث ان يستعد للحركة والسكون . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى العلم الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال والثبات فيها فالجسم من هذه الخئية موضوعه . واما العلوم التى تتفرع عليه وتنشأ منه فهى عشرة ( علم الطب ) و ( علم البيطرة ) و ( علم البيرزة ) [ ١ ] و ( علم الفراسة ) و ( علم تعبير الرؤيا ) و ( علم احكام النجوم ) و ( علم السحر ) و ( علم الطلسمات ) و ( علم السيميا ) و ( علم الكيمياء ) و ( علم الفلاحة ) \* وذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما . والاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم واما العنصرية فالطلسمات . والاجسام المركبة اما ما لايلزمه مزاج وهو علم السيميا وما يلزمه مزاج فاما بغير ذى نفس فالكيمياء او بذى نفس فاما غير مدركة فالفلاحة واما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل او لا الثانى البيطرة والبيرزة ومايجرى مجراها والذي بذى النفس العاقلة هو الانسان وذلك اما فى حفظ صحته واسترجاعها وهو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة وهو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه وهو تعبير الرؤيا . والعام للبسيط والمركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم .

( علم الطب ) وهو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح ويمرض لالتماس

[ ١ ] اعلم ان علم البيرزة تعبير آخر لعلم البيطرة والعلم بهما صناعة واحدة كما يظهر مما سيجى من المؤلف فلايلزم عليه ان يقول فهى احد عشر او يحذف احد المذكورات فلا تغفل ( لمصححه )

حفظ الصحة وازالة المرض ، وموضوعه بدن الانسان ومايشتمل عليه من الاركان والامزجة والاخلاط والاعضاء والارواح والقرى والافعال واحواله من الصحة والمرض واسبابها من المأكل والمشرب والاهوية المحيطة بالابدان والحركات والسكنات والاستفراغات والاحتقانات والصناعات والعادات والواردات الغريبة والعلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله وحالات بدنه ومايبرز منه والتدبير بالمطاعم والمشارب واختيار الهواء وتقدير الحركة والسكون والادوية البسيطة والمركبة واعمال اليد لغرض حفظ الصحة وعلاج الامراض بحسب الامكان . ويجئ تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة .

( علم البيطرة ) والبيطرة الحلال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحلال في الطب بالنسبة الى الانسان وعنى به الحيل دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب والهرب ومحاربة الاعداء وجمال صورها وحسن ادواتها وعنى بالجوارح ايضا لمنفعتها وادبها في الصيد وامساكه .

( علم الفراسة ) وهو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته ومزاجه وتوابعه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ويجئ في الفراسة .

( علم تعبير الرؤيا ) وهو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الخلمية على ماشاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب فخيالته القوة المتخيلة مثالا يدل عليه في عالم الشهادة وقد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة واربعين جزءاً من النبوة وهذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة ومدة الوحى قبلها مناماً وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل وربما اتصل الخيال بالحس كالاختلام ويختلف مأخذ التأويل بحسب الاشخاص واحوالهم . ومنفعته البشرى بما يرد على الانسان من خير والاذار بما يتوقعه من شر والاطلاع على الحوادث في العالم قبل وقوعها . ويجئ تفصيله في لفظ الرؤيا .

( علم احكام النجوم ) وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية . ويجئ في لفظ النجوم ايضا .

( علم السحر ) وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشياء خفية . ومنفعته ان يعام ليحذر لاي عمل . ولا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة فيكون في الامة من يكشفه ويقطعه . ويجئ في لفظ السحر .

( علم الطلسمات ) وهو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد . ويجئ في لفظ الطلسم .

( علم السيميا ) وهو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الاشهر وحاصله احداث مثالات خيالية لوجودها في الحس وقد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها في الحس



وتكون صوراً في جوهر الهواء \* وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء \* وانفظة سيميا  
عبراني معرب اصله سيميه ومعناه اسم الله \* ويحيى في الفن الثاني \*  
(علم الكيمياء) وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواصاً لم تكن  
لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية والاختلاف الظاهر بينها إنما هو  
باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها \* ويحيى في الفن الثاني \*

(علم الفلاحة) وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوه  
وهذا التدبير إنما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها ويحميها كالسماد والرماد ونحوه  
مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى \*

(علم العدد) هو من اصول الرياضى ويسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان \* نظرى  
وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد وسلبها عنه وهو المسمى بارتما طبق  
وتشتمل عليه المقالات الثلث السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب الاصول وموضوعه العدد  
مطلقاً \* وعملى وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات  
العددية \* والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئى الى الكل  
اي مجهولات هي من افراد العدد وكذا الحال في المعلومات العددية مثلاً في الضرب المضروب  
والمضروب فيه معلومان ومنهما يستخرج الحاصل الذى هو عدد مجهول بالطريق المعين  
وكذا في سائر الاعمال \* فهو علم تعرف به الطرق التى يستخرج بها عدد مجهول من عدد  
معلوم \* وقيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم  
الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق  
استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤل الى المجهولات العددية  
عند التأمل \* ثم اعلم ان الحساب العملى نوعان احدهما هو انى تستخرج منه المجهولات العددية  
بلا استعمال الجوارح كالفواعد المذكورة في كتاب الهائية وثانيهما غير هو انى وهو  
المسمى بالثبوت والتراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة وضرب المحاذاة \* ثم  
النظري والعملى ههنا بمعنى ملائمة العمل وملائمة بها \* فتسمية النوع الاول  
بالنظري ظاهرة وكذا تسمية القسم الثانى من النوع الثانى بالعملى \* واما تسمية القسم  
الاول منه بالعملى فعلى تشبيه الحركات العكسية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال  
المراد بالعمل فى تعريفى النظري والعملى اعم من العمل الذهني والخارجي كما مر \* واعلم  
ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقاً مختلفة وهى اما محتاجة الى فرض  
المجهول شيئاً وهو الجبر والمقابلة واما غير محتاجة اليه وهو علم المفتوحات وهى كمقدمات  
الحساب التى سوى المساحة او ما يحصل ببعض من تلك المقدمات وابتعانة بعض القوانين  
من النسبة وهو شامل لمسئلة الخطائين ايضا \* وموضوعه العدد مطلقاً كما هو المشهور \*

والتحقيق ان موضوع المدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التأدي منه الى بعض عوارضه المجهولة . واما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب .

( علم الهندسة ) هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التأسيس . فقولته من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرها ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازه فابدلت الالف الاولى بالهاء والزاء بالسين وحذفت الالف الثانية فصار هندسة . ووجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذى هو النكم اتصل من حيث التقدير . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين . الهندسة . وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها واطراف بعضها عند بعض ونسبها وخواص اشكالها والطرق الى عمل ما يبيله ان يعمل بها . واستخراج ما يحتاج الى استخراجها بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمى والسطح والخط ولواحقها من الزاوية والقطعة والشكل . واما العلوم المتفرعة عليه فهى عشرة ( علم عقود الابنية ) و ( علم المناظر ) و ( علم المرايا المحرقة ) و ( علم مراكز الانتقال ) و ( علم المساحة ) و ( علم استنباط المياه ) و ( علم جرات الانتقال ) و ( علم البنكومات ) و ( علم الآلات الحربية ) و ( علم الآلات الروحانية ) . وذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه فى الاصول الكلية بالفعل او لا والثانى اما يبحث عما ينظر اليه او لا الثانى علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بالانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرقة والافهو علم المناظر واما الاول وهو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها او لا الاول . فهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الانتقال والافهو علم المساحة والثانى منهما فاما ايجاد الآلات او لا الثانى علم استنباط المياه والآلات اما تقديرية او لا والتقديرية اما نقيلة وهو جرات الانتقال اوزمانية وهو علم البنكومات وانى ايمت تقديرية فاما حربية او لا الثانى علم الآلات الروحانية والاول علم الآلات الحربية . فلترسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

( علم عقود الابنية ) وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتقوية القنى وسد البثوق وتنضيد المساكن . ومنفعته عظيمة فى عمارة المدن والقلاع والمنازل وفى الفلاحة .

( علم المناظر ) وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات فى كميتها وكيفية اعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها واطرافها وما يتوسط بين المناظر والمبصرات وعلل ذلك . ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات . ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة والمرايا المحرقة ايضا .

( علم المرايا المحرقة ) وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقمها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرقة بالانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبا ومحاذتها . ومنفعته بلغة في محاصرات المدن والقلاع .

( علم مراكز الاثقال ) وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل . ومنفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة .

( علم المساحة ) وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والاجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب . ومنفعته جليلة في امر الخراج وقسمة الارضين وتقدير المساكن وغيرها .

( علم استنباط المياه ) وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الارض واطهارها . ومنفعته احياء الارضين الميتة وافلاحها .

( علم جرات الاثقال ) هو علم تبيين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة . ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة .

( علم البنكومات ) وهو علم تبيين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان . ومنفعته معرفة اوقات العبادات واستخراج الطوالع من الكواكب واجزاء فلك البروج .

( علم الآلات الحربية ) وهو علم تبيين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها . ومنفعته شديدة العنا في دفع الاعداء وحماية المدن .

( علم الآلات الروحانية ) وهو علم تبيين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى .

( علم الهيئة ) هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها . فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك وبعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها مأخوذة من الطبيعات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد واليوم واجزائه وما يتركب منها . واما الكيفية فكالشكل اذ تبيين فيه استدارة هذه الاجسام وكون الكواكب وضوئها . واما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة واتصاف دائرة وميلانها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الارض بين النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك . واما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها . واما البحث عن اصل الحركة واثباتها للافلاك فن الطبيعات . والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهى حركات الافلاك والكواكب واحترزها عن حركات العناصر كالرياح والامواج والزلازل

فان البحث عنها من الطبيعيات . واما حركة الارض من المغرب الى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعة الفلك فمما لم يثبت ولو ثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة . والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ويخدرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعنى قيد ما يلزم منها والظاهر انه لا حاجة اليه . والغرض من قيد الهيئة الاحتراز عن علم السماء والعالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيها عنها لاعن الهيئة المذكورة بل من حيث طبائعها ومواقعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركتها لاعتبار القدر والجهة . وبالجملة فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات المختصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم الذى هو من اقسام الطبيعى الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغيير والثبات . وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ماهو من جزء الموضوع ينبغى ان يكون مسلم الثبوت وهو امكان العروض لا العروض بالفعل . وقيل موضوع كل من العالمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات والتمايز بينهما انما هو البرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الانى يكون من الهيئة وان اثبت بالبرهان اللمى يكون من علم السماء والعالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قديقع بالمحمولات . والقول بان التمايز فى العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة . اعلم ان الناظر فى حركات الكواكب وضبطها واقامة البراهين على احوالها يكفيه الاتصاف على اعتبار الدوائر ويسمى ذلك هيئة غير مجسمة . ومن اراد تصور مبادئ تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجرى مجريها فى مناطقتها ويسمى ذلك هيئة مجسمة واطلاق العلم على المجسمة مجاز . ولهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان فى موضع آخر هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلى البرجندى فى حواشى شرح الملخص ( فائدة ) المذكور فى علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهيّة . وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن انبائه من غير ملاحظة الالباء عليها فان المذكور فيه بعضه مقامات هندسية لا يتطرق اليها شبهة . مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الايق والاحرى كما يقولون ان محذب الحامل يماس محذب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم

غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه وكذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة \* وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون باختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفى القادر المختار وعدم تجويز الحرق والالتيام على الافلاك وغير ذلك ليس بشئ ومنشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله وذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس وان الحسوف إنما هو بسبب حيولة الارض بين النيرين والكسوف إنما هو بسبب حيولة القمر بين الشمس والبصر مع القول بثبوت القادر المختار ونفى تلك الاصول المذكورة فان ثبوت اقدار المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوزان يسود القادر بحسب ارادته وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية \* وايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلمًا ويتحرك النيران على مركزهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لاني حاتي الحسوف والكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او بالبعض ان كانا ناقصين \* وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكما نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس وان الحسوف والكسوف بسبب الحيولة ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوزان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوزان يتحقق وضع غريب مع الاوضاع الفلكية فيقتضى ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادر حين في الضروريات \* ولو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا \* اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه ويمكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما منضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يعاقب الحس والعيان مطابقة لتحريفها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخر بيان محدد الجهات \* وفي ارشاد القاصد الهيئة وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية واشكالها

واوضاعها وابعاد ماينها وحركات الافلاك والكواكب ومقاديرها . وموضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها . واما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة . علم الزيجات . وعلم المواقيت . وعلم كيفية الارصاد . وعلم تسطيح الكرات والآلات الخدثة عنه وعلم الآلات الظلية . وذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما يبرهن بالفعل اولا والثاني كيفية الارصاد والاول اما حساب الاعمال او اتوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان اخص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات والتقاويم والا فهو علم المواقيت والآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيح الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية . فلنرسم هذه العلوم كما تقدم .

( علم الزيجات والتقاويم ) علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية . ومنفعته معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه الى فلك البروج وانتقالاتها ورجوعها واستقامتها وتشرقها وتغربها وظهورها واختفائها في كل زمان ومكان وما اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض وكسوف الشمس وخسوف القمر وما يجري هذا المجرى .

( علم المواقيت ) وهو علم تتعرف منه ازمة الايام والليالي واحوالها وكيفية التوصل اليها . ومنفعته معرفة اوقات العبادات وتوخي جهتها والطوالع والمطالع من اجزاء البروج والكواكب الثابتة التي منها منازل القمر ومقادير الظلال والارتفاعات وانحراف البلدان بعضها عن بعض وسموتها .

( علم كيفية الارصاد ) وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصل اليها بالآلات الرصدية . ومنفعته علم الهيئة وحصول عمله بالفعل .

( علم تسطيح الكرة ) وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية . ومنفعته الارتياض بعلم هذه الآلات وعمماها وكيفية اتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية والتوصل بها الى استخراج المعالبي الفلكية .

( علم الآلات الظلية ) وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس واحوالها والخطوط التي سمها اطرافها . ومنفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات وهذه الآلات كالبساط والقائمات والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى .

( علم السماء والعالم ) هو من اصول الطبي وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها وترتيبها . وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبتات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو وكذلك كذا في النلويح . وقيد الهيئة احتراز عن علم الهيئة . وموضوعها كما مر

(علم الطب) هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة وعدها لتحفظ حاصلة وتحصل غير حاصلة ما يمكن . وفوائد الفوائد ظاهرة فان العلم جنس وقولنا تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالهئية وغيرها . وقولنا من جهة الصحة وعدها يخرج العلم الذى تعرف منه احوال بدنه لامن الجهتين كعلم الاخلاق والكلام . وقولنا لتحفظ الخ بيان لناية الطب لالاحتراز . ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح ويحول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجين الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليانه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا فى السديدى شرح الموجز . فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ويمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاصلة بقوانين الخ . وفى شرح القانونيج هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة والمرض لتحفظ الصحة او تعاد ما يمكن وما ل التعريفين واحد . وموضوعه بدن الانسان وما يتككب منه من حيث الصحة والمرض وقد سبق الاشارة اليه فى بحث الموضوع .

(علم النجوم) هو من فروع البيعى وهو علم باصول تعرف بها احوال الشمس والقمر وغيرها من بعض النجوم كذا فى بعض حواشى الشافية . والمراد بالاحوال الآتار الصادرة منها فى العالم السفلى فلا يكون من اجزاء الهئية وعلم السماء والعالم . وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوها مما يدل على صدور اثر فى العالم اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم . وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم . ومسائله كقولهم كما كان الشمس على هذا الوضع المحصوص فهى تدل على حدوث امر كذا فى هذا العالم .

### ﴿ فصل فى بيان العلوم المحمودة والمذمومة ﴾

اما المحمودة فبعضها من فرض العين وبعضها من فرض الكفاية . اما الاول فقـال عليه الصلوة والسلام طاب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة واختلف العلماء فى ان اى علم طلبه فرض . فقـال المكلمون علم الكلام وقال الفقهاء علم الفقه . وقال المفسرون والمحدثون هو علم الكتاب والسنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم . وقال بعضهم هو علم العبد بحاله ومقامه من الله تعالى . وقيل بل هو العلم بالاخلاص وآفات النفوس . وقيل بل هو علم الباطن . وقال المنصوفة هو علم التصوف . وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بنى الاسلام على خمس الحديث . والذى ينبغى ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية والعملية . وقال فى السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لامر لابد منه من احكام الوضوء والصلوة وسائر الشرائع ولا مور مما شه وما وراء ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل وان تركها فلا اثم عليه . واما الثانى فقد ذكره فى منتخب الاحياء . اعلم ان علم الطب فى تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن فى السراجية يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدرا يتمتع به عما يضر بدنه .

وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في الوصايا والموارث . وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة . اما التعمق في الطب فليس بواجب وان كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية . فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع الامة وآثار الصحابة والتعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم بالشرعيات . وكذا العلم بالناسخ والمنسوخ والنام والخاص مما في علم الفقه وعلم القراءة ومخارج الحروف والعلم بالاخبار وتفصيلها والآثار واسامي رجالها ورواياتها ومعرفة المسند والمرسل والقوى والضعيف منها كلها من فروض الكفاية . وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات وسياسة الولاية . وهذه العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا وفي استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا بخلاق علم الاصول من التوحيد وصفات الباري . وهكذا علم الفتوى من فروض الكفاية . اما العلم بالعبادات والطاعات ومعرفة الحلال والحرام فانه اصل فوق العلم بالغرانات والحدود والحيل . واما علم المعاملة فهو على المؤمن المتقى كالزهد والتقوى والرضاء والشكر والخوف والممة لله في جميع احواله والاحسان وحسن النظم وحسن الخلق والاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا . واما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعميم والتعلم وانما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . واما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة والاشتغال بما لايعنيه هذا كله خلاصة مافي التاتار خانية . وقال في خزنة الرواية في السراجية تعلم الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهي . قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف والعلامة التفتازاني وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية . وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر والمتعصب في الدين .

واما المذمومة ففي التاتار خانية واما علم السحر والنيرونجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محمودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة . وفي فح المبين شرح الاربعين الحلبي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الآتبي والطبي والرياضي ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة . وفي السراجية تعلم النجوم قدما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لا بأس به . وفي الخانية وماسوا حرام . وفي الخلاصة والزيادة حرام . وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فظنر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقائم نسيخ



الانتغال بمعرفة انتهى \* وفي البيضاوى فنظر نظرة في النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها اوفى علمها اوفى كتابها ولا منع منه انتهى \* وفي التفسير الكبير فى هذا المقام ان قيل النظر فى علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لاننا لانظر فى علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من استقد ان الله تعالى خص كل واحد من هذه الكواكب بقوة وخاصة لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى \* فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها \* واما اخبار المنجمين فقد ذكر فى المدارك فى تفسيران الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذى يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر فى الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد انظن والظن غير العلم \* وفى الكشف مقالات المنجمة على طريقين \* من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطاعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثانى كفر صريح واما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والبار ونحوها وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب ما لا يدل عليه بالحساب \* واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب \* واما المنطق فقد ذكر ابن الحبر فى شرح الاربعين للنووى اعلم ان من آلات العلم الشرعى من فقه وحديث وتفسير المنطق الذى بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط به شئ من الفلسفيات المناهضة للشرائع ولانه كالعلوم العربية فى انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعى لا بد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا ونقيا والمنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عايه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كعلم العربية والمنطق ولذا قال الغزالي لاثقة بفقه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركززة بالطبع فيه كالمجتهدين فى العصر الاول او بالتعلم \* ومن اتى على المنطق الفخر الرازى والامدى وابن الحاجب وشراح كتابه وغيرهم من الائمة \* والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة \*

## الفن الاول ❧

في الالفاظ المصطلحة العربية وقد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا وهو مشتمل على ابواب والابواب مشتملة على فصول . والمراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح . والالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها .

### ❧ باب الالف ❧

وهو مشتمل على فصول

#### ❧ فصل الباء الموحدة ❧

(الادب) بفتح الاول والبدال المهملة دانث وفرهناك وباس وشكفت وطريقة كه بسنديده وباصلاح باشد ونكاه داشت حد هرچيزى كما فى كشف اللغات وعلم عربى كه تعلق بعلم زبان عرب وفصاحت وبلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبدالحق المحدث فى رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم . وفى بحر الجواهر الادب حسن الاحوال فى القيام والقعود وحسن الاخلاق واجتماع الحُصَال الحميدة انتهى . وفى العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل . وقال ابوزيد ويجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه . وفى فتح القدير الادب الحُصَال الحميدة والمراد بالادب فى قول الفقهاء كتاب ادب القاضى اى ما ينبغى للقاضى ان يفعله لاما عليه انتهى . والاولى التعبير بالملكة لاهل الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا فى البحر الرائق شرح الكنز فى كتاب القضاء . والفرق بينه وبين التعليم ان التأديب يتعلق بالعادات والنعمام بالشرعيات اى الاول عرفى والثانى شرعى والاول دينوى والثانى دينى كما فى الكرماني شرح صحيح البخارى فى باب تعامم الرجل . وفى التلويح فى بحث الامر التأديب قريب من الندب الا ان الندب لنواب الآخرة والتأديب لتهديب الاخلاق واصلاح العادات انتهى . وقد يطلقه الفقهاء على المنسذوب فى جامع الرموز وما وراء ما ذكر من الفرائض والواجبات فى الحج سنن تاركها مسىء وآداب تاركها غير مسىء . وقد يطلقونه على السنة فى جامع الرموز فى بيان العمرة وما سوى ذلك سنن وآداب تاركها مسىء . وفى

البرزانية في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله الشارع مرة وتركه اخرى  
والسنة ما واطب عليه الشارع والواجب ما شرع لاكل الفرض والسنة لاكل الواجب  
والادب لاكل السنة انتهى كلامه \* وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل  
الحكمة صيانة النفس \* وحكى ان حاتم الاصم قدم رجلاه اليسرى عند دخوله المسجد  
فتغير لونه وخرج مذمورا وقدم رجلاه اليمنى فقيل ماذك فقال لو تركت ادبا من آداب  
الدين خفت ان يسابني الله جميع ما اعطاني \* وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط  
الصدق ومطابقة الحقائق \* وقال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار  
والتضرع على بساط الافتقار كذا في خلاصة السلوك \* وقيل

ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبى است \* بغير خاك شدن هر چه هست بى ادبى است  
وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطاء وادب  
الناضى وهو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الغلم وترك الميل انتهى \*  
وادب البحث يحى في باب النون مع اراء في ذكر علم المناظرة \*

(العلوم الادبية) هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة \*

(الايوبة) بالواو عند السالكين يحى ذكرها في لفظ النوبة في فصل الباء الموحدة من باب  
التاء المثناة الفوقانية \*

### فصل الثاء المثناة

(المؤنث) هو عند النحاة اسم فيه علامة التأنيث لفظا او تقديرا اى \* ملفوظة كانت تلك  
العلامة حقيقة كامرأة وناقعة وغرفة وعلامة او حكما كعقرب لاسما اذا سمي به مذكر  
اذ الحرف الرابع في المؤنث في حكم تاء التأنيث ولهذا لا يظهر الناء في تصغير الرباعي من  
المؤنثات السماعية ونحو حائض وطاق من الصفات المختصة بالمؤنث النسبته له ونحو كلاب  
واكلب بمجمع مكسرا او مقدره غير ظاهرة في اللفظ كدار ونار ونعل وقدم وغيرها من  
المؤنثات السماعية \* وعلامة التأنيث الناء المبدلة في الوقف هاء والالف مقصورة كانت  
كسلمى او ممدودة كصحراء والياء على رأى بعضهم في قولهم ذى وتى وليس له حجة لجواز  
ان يكون صيغة موضوعة للتأنيث مثل هي وانت ولذا سميت بالمؤنثات الصيغية لكنه حينئذ  
تخرج هذه المؤنثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا \* فناة بنت واخت ليست للتأنيث  
لكونها بدلا عن الواو ولذا لا تصير في حال الوقف هاء \* ويقابل المؤنث المذكر وهو اسم  
ليس فيه علامة التأنيث لفظا ولا تقديرا \*

(التقسيم) المؤنث على ضربين حقيق وغير حقيق ويسمى لفظيا فالحقيق اسم ما بازائه  
ذكر اى في مقابله ذكر في جنس الحيوان واللفظي بخلافه \* قيل الاولى ان يقال الحقيق اسم

ماله فرج من الحيوانات ليستعمل الانثى التي ليس بازائها ذكر من الحيوان لو فرض شئ من الحيوانات كذلك . وسمى لفظاً لعدم التأنيث حقيقة في معناه بل تأنيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التأنيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقدير اكين بدليل تصغيرها على عينة او حكما كعقرب ومنه الجمع بغير الواو والنون . وبالجملة فاللفظ على ثلثة اضرب الجمع بغير الواو والنون وما فيه علامة التأنيث لفضا كالظلمة والبشرى والصحراء او تقديرها كالارض والنعل بدليل اريضة ونعيلة في التصغير والعقرب والعناق لتزل الحرف الرابع منزلة تاء التأنيث . وهذا اي مالا يكون فيه علامة التأنيث ملفرظة بل مقدرة يسمى مؤنثا سماعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره . وانما اعتبروا الجمع بغير الواو والنون اي غير جمع المذكور السالم مؤنثا غير حقيقي لتأويله بالجماعة ولم يأول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التأنيث مع بقاء صيغة المذكر ( تنبيه ) المؤنث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مؤنثا حقيقيا كظلمه وعين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مؤنثا حقيقيا هذا . وقد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التأنيث فيه مافرظة سواء كان مؤنثا حقيقيا ا لم يكن ويقابله المعنوي وهو مالا يكون كذلك . وهذا المعنى اللفظي يستعمل في باب منع الصرف فسماي وسلمة علمين للمؤنث من المؤنثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والضوء .

### فصل الجيم

(الأوج) بفتح الاول وسكون الواو لفة . عرب اوك بمعنى العلو . وعند اهل الهيئة يطلق على معينين . احدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هو قد يسمى بفلك الأوج ايضا والآخر سطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه وسميت به لكونها ابعده على الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه . والأوج الممثل ويسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محبدي ممثل عطارد والمدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه وابعده نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه . والأوج المديرى ويسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محبدي المدير والحامل ووجه التسمية كما عرفت ويجبى ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء . وثانيهما تقويم تلك النقطة المذكورة . فوج الشمس قوس من الممثل مبتدأ من ايه اول الحمل الى نقصة الاول على التوالى . والمراد بنقطة الأوج هو الأوج بالمعنى الاول . والاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج ومركزها واحد كانت قديه مشابهة لقبسها فلا يتغير المقصود . واما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الأوج على التوالى ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدأ به من نقطة الأوج

الى اول الحمل على التوالى اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب وعلى هذا القياس اوجات المنجيرة سوى اوج عطارد \* و اوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالى \* و اوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذى اوج المديرة \* وقد ذكر العلامة فى تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل والاول اولى لان تشابه حركة الاوج حول مركز المائل الذى هو مركز العالم لاحول مركز معدل المسير \* واعلم ان المراد من المائل والمائل ههنا منطقتهما \* فائدة \* قالوا للاوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد وعلمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الاوجات منه وبالعكس \* وهذه الابعاد على هذا الوجه \* وهوان اوج زحل متأخر عن منتصف ماين تقضى جوزهرية اعنى غاية ميل مائله عن فلك البروج فى الشمال على التوالى بخمسين جزء فهو متأخر عن الرأس بمائة واربعين درجة \* و اوج المشترى متقدم على المنتصف فى الشمال على التوالى بعشرين جزء فهو متأخر عن الرأس بسبعين درجة \* ومعنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالى \* وقد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التأخر \* و اوج الكواكب الباقية على منتصف ماين العقدين \* فى المريخ والزهرة الاوج متأخر عن الرأس على التوالى بربع دور \* وفى عطارد رأسه متأخر عن اوجه على التوالى بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متأخر اتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب \* واما مواضع الاوجات من فلك البروج المذكورة فى الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالمولى البرجندي فى شرح التذكرة وغيره من تصانيفه \*

### فصل الحاء العجمة

(التاريخ) فى اللغة تعريف الوقت فليل هو قلب التأخير وقيل هو بمعنى الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهى اليه شرفهم فعنى قولهم فعلت فى تاريخ كذا فعلت فى وقت الشئ الذى ينتهى اليه \* وقيل وهوليس بعربى فانه مصدر المؤرخ وهو معرب ماه روز \* واما فى اصطلاح المنجمين وغيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من مائة اودولة \* او حدث فيه هائل كزلزلة وطوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم مايراد تعيين وقته فى مستأنف الزمان اوفى مقدمه \* وقد يطلق على نفس ذلك اليوم وعلى المدة الواقعة بين ذلك اليوم والوقت المفروض كذا فى شرح التذكرة \* والبلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما فى مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبار تست ازانكه از جهت حدوث واقعه لفظى يامصرامى كه بحسب حروف مكتوبه

ازروى حساب جمل موافق تاريخ سال هجرى ازان باشد تاريخ آن کنند واحسن آنست که  
 كلام تاريخ مناسب باشد بان واقعه چنانچه ابراهيم خان فنج جنك دربنكاله مسجدى  
 ساخت وشخصى تاريخش اين مصراع نمود . بنای كعبه نانى نهاد ابراهيم اتى \*  
 (الم ان التواريخ) بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة . فمنها تاريخ الهجرة وهو اول  
 المحرم من السنة التى وقع فيها هجرة النبى صلى الله عليه وسلم من مكة الى مدينة \*  
 وشهور هذا التاريخ معروفة مأخوذة من رؤية الهلال ولايزيد شهر على ثلثين يوما  
 ولاينقص من تسعة وعشرين يوما . ويمكن ان يحى اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالى  
 لا ازيد منها وان يحى ثلثة اشهر تسعة وعشرين يوما على التوالى لا ازيد منها وسنوهم  
 وشهورهم قربة حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا . والمنجمون يأخذون للمحرم  
 ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قربة  
 اصطلاحية . ويحى تفصيله فى لفظ السنة فى فصل الواو من باب السين المهمة . وسبب  
 وضع التاريخ الهجرى انه كذب ابو موسى الاشعري الى عمر رضى الله تعالى عنه انا قد  
 قرأنا صكا من الكتب التى تأتينا من قبل امير المؤمنين رضى الله تعالى عنه وكان محله شعبان  
 فما ندرى اى الشعبانين هو الماضى او الآتى فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تطبط به  
 الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اشعه الهرمزان وقد اسلم على يده حين اسر . فقال ان لنا  
 حسابا نسميه ماه روز اى حساب الشهور والاعوام . وشرح كيفية استعماله فامر عمر  
 بوضع التاريخ . فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول . وبعضهم  
 الى تاريخ الفرس فردده لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجدونه كلما قام ملك  
 ويطرحون ما قبله فاستقر رأيهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم  
 يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولا وقت الولادة للاختلاف فيه . فقيل انه قد ولد ليلة  
 الثانى او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنين واربعين او ثلثة  
 واربعين من ملك نوشيران ولا وقت الوفاة لتفر الطبع عنه . فحمل مبدء الهجرة من  
 مكة الى مدينة اذها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع  
 الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على  
 هذا سنة سبع عشرة من الهجرة .

(ومنها تاريخ الروم) ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندرى وهو . وه يوم الاثنين بعد مضى  
 اثنتى عشرة سنة شمسية من وفات ذى القرنين اسكندر بن فيافوس الرومى الذى استولى  
 على الاقاليم السبعة . وقيل بعد مضى ست سنين من جلوسه . وقيل مبدء اول ملك  
 سولوقس وهو الذى امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وارض الهند والصين ونسب  
 بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن . وقيل مبدء مقدم على مبدء الهجرى بثلاثمائة

واربعين الفاوسبعمائة يوم \* وذكر كوشيار في زيجه الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم. وبين الروم خلاف الافى اسماء الشهور في اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثانى باسم رومى على الترتيب \* واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هى هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول \* والمشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول وولته قريب من توسط الشمس الميزان على التفسيدم والتأخير \* والسنة الشمسية ياخذون كسرهما ربعا تاما بلا زيادة ونقصان \* ايام \* اربعة اشهر منها هى تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون \* وشباط ثمانية وعشرون \* والبواقي احد وثلثون احد وثلثون \* ويزيدون يوم الكبيسة فى اربع سنين مرة فى آخر شباط فيصير تسعة وعشرين \* وقيل فى آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسوئهم شمسية اصطلاحية \*

(ومنها تاريخ القبط المحدث) واسماء شهوره هذه توت بابه هثور كيمك طوبه امشير برمهات برمرزه بشنسد بونه اييب مسرى \* وايام سنتهم كيام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثثون ثثون والحمة المسترقة تزداد فى آخر الشهر الاخير وهو مسرى والكبيسة ماحقة باخر السنة \* واول سنتهم وهو التاسع والعشرون من شهر آب الرومى الا ان يكون فى سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه \* ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقياونس ملك الروم على القبط وهو مؤخر عن مبدء تاريخ الروم بمأتين وسبعة عشر الف يوم ومأتين واحد وتسعين يوما \* واوله كان يوم الجمعة وعلى هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية \*

(ومنها تاريخ الفرس) ويسمى تاريخا يزد جرديا وقديما ايضا \* ان اهل اليرس كانوا ياخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم \* واول وده كان فى زمن جمشيد \* ثم كانوا يحددون التاريخ فى زمان كل سلطان عظيم لهم \* وايام شهورهم ثثون ثثون \* واسماء شهورهم هذه \* فرور دين ماه \* اردى بهشماه \* خردادماه \* تيرماه \* مردادماه \* شهر يورماه \* مهرماه \* آبان ماه \* آذر ماه \* ديماء \* بهن ماه \* اسفندار مذماه \* لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فرور دين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلالى الا انها تقيد بالجلالى \* ثم انهم كانوا يزيدون فى كل مائة وعشرين سنة شهرا فقصر شهور السنة ثلثة عشر ويسمونه باسم النهر الذى الحق به وينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فرور دين فى سنة تكرر ارديهشمت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى ان تصل الوبه الى اسفندار مذ وذلك فى الف واربعمائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون الحمة المسترقة فى سنة الكبيسة فى آخر الشهر الزائد فيصير خمسة وثلاثون يوما \*

وفي السنين الاخرى يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر . فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرى ووقعت كيسة اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم نهر آخر يزيدونها على آخر هذا النهر وهكذا . وكان مبدء السنة ابدا هو الشهر الذي يكون بعد الخمسة . ولما جددوا التاريخ ليزد جردكان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكيس وانتهى الشهر الزائد الى آبائهم والمسترفة كانت في آخره . ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يقيم مقامه من يجددله التاريخ اشهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لآبائهم من غير نقل ولا كبس . وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزد جردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس اول الحمل في اول فرور دين ماه فقلقت الخمسة بفارس الى آخر اسفندار مذ ماه وتركت في بعض النواحي الى آخر آبائهم لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوس لا يجوز ان يبدل ويغير . ولما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره . واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم من تلك السنة فيها يزد جرد وهو مؤخر عن مبدء الهجرى بثثة آلاف وستمئة واربعة وعشرين يوما .

( ومنها التاريخ الملكي ) ويسمى بالتاريخ الجلالى ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما امرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقى باقتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل . وكانت سنة التاريخ المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم . واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزد جردية الا انها تفيد بالجلالى . واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فرورديناه القديم فهم جعلوه اول فرورديناه الجلالى وجعلوا الايام الثمانية عشر كيسة . ومن هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ الملكى هو الكيسة الملك شاهية وهو متأخر عن مبدء التاريخ اليزد جردى بمائة وثلاثة وستين الف يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوما .

( ومنها التاريخ اليلخانى ) وهو كالتاريخ الملكى مبدءاً وشهوراً بلافاتوت وكان ابتداءه في سنة اربع وعشرين ومائتين من التاريخ الملكى وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين .

( ومنها تاريخ القبط القديم ) وهو تاريخ نجت نصر الاول من ملوك بابل . وايام سنة هذا التاريخ ثمانية وخمسة وستون يوما بالاكسر . واسماء شهوره هذه توت . فاوفى . اتوره . خرافى . طوبى . ماخير . فامينوث . فرموت . باخون . باوتى . ابفى . ماسورى . وايام كل شهر ثاشون . والخمسة المسترفة تالحق بالنهر الاخير . واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس نجت نصر . ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ الروم بمائة وتسعة وخمسين الف



يوم ومائتي يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطلميوس اوساط الكواكب في الجحطى .  
 (ومنها تاريخ اليهود) وسنوه شمسية حقيقة وشهوره قمرية . واسماء شهورهم هي هذه .  
 تسرى . مرخشوان . كساويو . طيبث . شفظ . آذر . نيسن . ايرسيون . تموز . اب . ايلول . وسبب  
 وضعه ان موسى عليه السلام لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم وامر  
 بتعظيمه وجعله عيداً . وكان ذلك في ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن وقد طلع القمر  
 مع غروب الشمس في ذلك اوقت وكان القمر في الميزان والشمس في الحمل وكانوا يفركون  
 سنبل الحنطة بايديهم . وذلك يكرن في المصر بقرب اوائل الحمل . فاحتاجوا الى استعمال  
 السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهر زائد لئلا يتغير وقت عبادتهم .  
 وسموا سنة الكيسة عبورا وغير الكيسة بسيطة وكبسوا تسع عشرة سنة بسبب ان شهر قمرية  
 على ترتيب هزيج كباثس . لكن . العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة .  
 واليهود ابدا يكون يرون [١] الشهر السادس وهو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس  
 فيعدونه زائدا وبعده آذر الاصل وبعده سنة . من اصل السنة وبعدها نيسن . واول سنتهم  
 يكون مترددا بين اواخر آب وابلول من سنة الروم . واما الشهور فيعضهم يأخذونها من  
 رؤية الالهة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الافايم كالمسلمين وكان في زمن موسى  
 عليه السلام كذلك . ومعظمهم [٢] يأخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على  
 ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم . فالشهور تكون قمرية وسطية  
 انكهم يجعلون كلا من البسيطة والكيسة ناقصة ومعتمدة وكاملة . فالبسيطة ناقصة منجها يوما .  
 والمعتدلة شند . والكاملة شنه . والكيسة لاقصة شفح يوما . والمعتدلة شفه . والكاملة شفه .  
 فايام كل من تسرى وشفظ ونيسن وسيون واوب ثثون . وكذا ايام آذر الكبس . وايام كل  
 من طيبث وآذر الاصل وايرو تموز وابلول تسعة وعشرون . وايام مرخشوان في السنة  
 المعتدلة تسعة وعشرون . وايام كساويو فيها ثثون . وايامها في السنة الزائدة ثثون ثثون وفي  
 الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون . والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة  
 الى آخرها وفي السنة الكيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعنى جعل الشهر  
 الاول ثثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة . واما في الكيسة  
 فغير ترتيب شهرين فقط وهما الحساس والسادس المكبوس فان كل واحد منهما ثثون  
 يوما . وفي السنة الناقصة من البسيطة والكيسة يكون كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة  
 وعشرين يوما . وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثثين يوما . ويشترطون ان يكون اول ايام  
 السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير وان يكون الخامس عشر من نيسن

[١] يكررون نسخه

[٢] وبعضهم نسخه

الذى هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لاغير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذى قبله او بعده . وقد تزحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر . ويجعلون مبدء تاريخهم من هبط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بنى اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفين واربعمائة وثمان واربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى .

( ومنها تاريخ الترك ) سنوه ايضا شمسية حقيقة . ويقسمون اليوم بليته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چانا وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا . وايضا يقسمون اليوم بليته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا . والسنة الشمسية بحسب ارضادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثمانون فنكا . ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنكا . ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو . وكذا مبادئ الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية . واما مشهورهم فتكون قرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي واسماء الشهور هذه . آرام آى . ايكندى آى . اوجونج آى . دردونج آى . بدشيخ آى . اليئخ آى . يئخ آى . سكيسخ آى . طوقج آى . لوترنج آى . ان پرنج آى . چغشاباط آى . ويقع في كل شهر من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذاك الشهر . فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا ويسمى بلغتهم شون آى . وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابدافى حوالى مبدء السنة وهذا الشهر هو الكييدة . وترتيب سنى الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعنى انهم يكبسون احد عشر شهرا في كل ثنتين سنة قرية على ترتيب هزيجوج ادوط لكن لا يقع شهر الكييس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع منا . وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون . ولا يقع اكثر من ثلثة اشهر متواليه تاما ولا اكثر من شهرين متوالين ناقصا . واذا اسقط من السنين الناقصة اليزر جردية ستمائة واثنان وثمانون وطرح من الباقي ثمانون ثمانون الى ان يبقى ثمانون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكيس فكيسة والا فلا . واما ان هذا الشهر يكون بعد اى شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات . واعلم ان لهم ادوارا . الاول . منها يعرف بالدور العشرى ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم . والثانى يعرف بالدور الاننا عشرى ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم . والثالث الدور الستونى ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية . واول هذا الدور يكون اول العشرى واول الاننا

عشرى جميعا . وبهذه الادوار الثلاثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها . ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثنا عشر يوما وهو . مثل ايام الاسبوع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بالغتهم . وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه . وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك . واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعنى يعد اللازم الاول من هذا القسم واليوم الذى قبله فى هذا الدور واحدا . ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بالغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل . ويجعلون مبدءاً تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم فى سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانائة وثلاثة وستون قرنا وتسعه آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة . ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما فى شرح النذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات .

### فصل الدال المهملة

(الابد) بفتح الاول والموحدة دوام الوجود فى المستقبل كما ان الازل دوام الوجود فى الماضى على ما فى شرح المطالع فى بيان القضايا الموجهة وهكذا فى بعض كتب اللغة . وفى الانسان الكامل اعلم ان ابده تعالى عين ازله وازله عين ابده لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته . فسمى تعقل الاضافة الاولى عنه ووجوده قبل تعقل الاولى ازلا . وسمى انقطاع الاضافة الآخرة عنه وبقائه بعد تعقل الآخرة ابدا . والازل والابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده والا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شئ . وفى تعريفات السيد الجرجانى الابد مدة لايتوهم انتهارها بالعكر والأمل البتة .

(التابيد) نرد بلاء دعائى باشدكه آنرا تعاليق كنند بچيزى كه بقاى اوتا قيامت باشد كذا فى جامع الصنائع .

(الاحد) بفتح الاول والحاء المهمة فى اللغة بمعنى يكي وهو فى الاصل واحد ويحى فى فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية .

(التأ كيد) وكذا التركيد فى اللغة بمعنى استوار كردن كما فى الصراح وغيره . وفى اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين . احد هما التقرير اى جعل الشئ مقررأ ثابتا فى ذهن المخاطب كما فى الاطول فى بحث تأ كيد المسند اليه . وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ

المؤكد الذي يقرره ولذا قال المحقق التفتازاني في المطرل في بحث تقويم المسند اليه المسور  
 بلنظ كل على المسند المقرون بحرف النفي ان التأكيـد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر  
 انتهى . وهو اعم من ان يكون تابعا اولاً . واما ما قيل من ان التأكيـد الاصطلاحى انما  
 يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتأكيـد التأكيـد الذى هو احد التوابع الخمسة  
 كيف وقد قالوا الوصف قد يكون للتأكيـد وايضا قالوا ضربت ضربا للتأكيـد ونحو ذلك  
 هكذا وقع في بعض حواشى المطول . وقد يطاق التأكيـد مجازاً على ان يكون لفظ لافادة  
 معنى كان حاصله بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنى كان حاصله بدون ذكره نحو لم يقم كل  
 انسان فان لفظ كل تأكيـد على رأى لانه كما يفيد لم يقم انسان معنى عموم النفي كذلك يفيد  
 لم يقم كل انسان وليس تأكيـداً على الاول لان الاسناد حيثنالى كل لا الى انسان . وانما كان  
 هذا المعنى مجازا لان افادة معنى كان حاصله بدونه لازمة للتأكيـد لانفس معناه اذ ان تأكيـد  
 يقتضى سابقة مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول . فالتأكيـد بالمعنى  
 المجازى اعم منه بالمعنى الاصطلاحى . و ضد التأكيـد التأسيس . ثم التأكيـد الصناعى اى  
 الاصطلاحى اقسام .

( منها اتباع مطلقاً ) اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التأكيـد اللفظى ويسمى  
 تأكيـدا صريحا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر . والتكرير اعم من ان  
 يكون بافظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة ونحو فهل الكافرين امهلهم ونحو هيات  
 هيات لما توعدون ونحو ففى الجنة خالدن فيها ونحو فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا  
 او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا . او يكون مرادفه نحو ضيقا حرجا  
 بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان . وقال الرضى اللفظى ضربان احد هما ان يعيد  
 الاول نحو جاني زيد زيد والثانى ان يقويه بموازنه مع اتقاهما فى الحرف الاخير ويسمى  
 اتباعا . وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثانى معنى ظاهر نحو هينئا مريئا . او لا يكون  
 له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد  
 معنى كقولك حسن بسن وشيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خيـث  
 نبيـث من نبت الشراى استخرجه انتهى . فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظى الحكيمى  
 كما لا يخفى . فائدة . المؤكـد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه او غير مستقل . وغير  
 المستقل ان كان على حرف واحد وكان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلام اوبا آخر نوع  
 منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك بك وضربت وضربت وان لم يكن على حرف  
 واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم .

( ومنها احد التوابع الخمسة للاسم ) وهو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى  
 يقرر حاله وشانه عند السامع يعنى يجعل حاله ثابتا متغيرا عنده فى النسبة اى فى كونه

منسوبا او منسوبا اليه نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه في هذه النسبة هو المتبوع لاغير \* او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع الفاظ التأكيد \* فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل وعطف النسق وهذا ظاهر \* وكذلك الصفة لان وضعها للدلالة على معنى في متبوعها وافادتها توضيح متبوعها في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة ليست بالوضع \* وبقولنا في النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح ويقرر متبوعه لكن لا يوضح في النسبة او الشمول \* فان قيل قد ذكر صاحب الفصل ان زيد في نحو يا زيد زيد من البدل ويصدق عليه هذا الحد \* قيل ان ذكر زيد بهذه الحثية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولا بحيث يكون توطئة لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره نائبا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون الاول ولاضير في كون الشيء الواحد مقصودا وغير مقصود لاختلاف الزمان \* ثم ان هذا التأكيد قسمان لفظي ويسمى صريحا وقد سبق ومعنوي ويسمى غير صريح وهو بخلافه \* سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ \* والتأكيد الغير الصريح محتص بالفاظ محصورة وهي نفسه وعينه وكلاهما وكاه واجمع واكتع وابضع وابتع \*

(ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره) ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو سلموا تسليما ويحيى ذكره مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى ايضا بالتأكيد الخاص والتأكيد لغيره المسمى ايضا بالتأكد العام في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء \* ومنه الحسالم المؤكدة نحو يوم يبعث حيا ويذكر في لفظ الحال \* ومنه الوصف المؤكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما في الاتقان والعباب وشروح الكافية

(تأكيد) المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية \* وهو ضربان \* افضلهما ان تستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح في صفة الذم كقول النابغة الذبياني \* ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم \* هن فلول من قراع الكتائب \* اى من مضاربة الجيوش \* وفلول اى كسور في حدثها \* فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح وهوان سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال \* فاثبت الشيء من العيب في المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط \* فتأكد المدح ونفى صفة الذم في هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيء ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة \* ومن جهة ان الاصل في الاستثناء الانصال فذكر اداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيء الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليها صفة مدح جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح والاشعار بانه لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها \* والضرب الثماني ان تثبت

لشيء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تأليها صفة مدح أخرى له أي لذلك الشيء نحو أنا افصح العرب بيداني من قریش • واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع أيضا كما في الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلا كما في الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التأكيد الا من الوجه الثاني لانه مبنى على التعليق بالحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا ولهذا كان الضرب الاول افضل • واما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام داخلا في اللغو او ان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا • فافرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول في الاول وعدمه في الثاني • قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهتها تأكيدا والا فلم تعتبر الا جهة واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الاعتبار جهة واحدة للتأكيد وان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتأكيد انتهى • فافرق على هذا ان في الاول لا بد من امكان اعتبار الجهتين وفي الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط • ومنه ضرب آخر وهو ان يؤتى بالاستثناء مفرغا ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو وما تقم منا الا ان آما بآيات ربنا اي ما تعيب شيئا منا الا اصل المفازرو المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى وما تقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تتقون منا الا ان آما بالله الآية فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التأكيد من وجهين • والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبغ هو في غاية العزة في القرآن •

(تأكيد) الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية • وهو ضربان • احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اي دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسيء الى من احسن اليه • والثاني ان تثبت للشيء صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تأليها صفة أخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل • فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين • والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت في تأكيد المدح بما يشبه الذم • ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لا نستحسن منه الا جهله والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا في المطول وحواشيه والاتقان •

### فصل الذال المعجمة

(الاخذ) بفتح الاول وسكون الحاء المعجمة هو السرقة كالجحى في فصل انقاف من باب

السين المهملة • الآخذة بالهمزة الممدودة والحاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض ويحى في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

### فصل الراء المهملة

(الآثر) يفتح الالف والياء المثناة في اللغة نشان ونشان زخم وسنة رسول عليه صلوة والسلام كما في الصراح • وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لاعلى فعله والآثار على افعال الصحابة رضى الله تعالى عنهم • وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الآثر عند المحذنين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء في الآثار كذا • والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقل جاء في الادعية المأثورة كذا • وفي خلاصة الخلاصة ويسمى الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحذنون الآثر عليهما • وفي الجواهر واما الآثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف • ويحى في لفظ الحديث في فصل المثناة من باب الحاء المهملة • وفي تعريفات السيد الجرجاني الاثره اربعة معان الاول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئ والثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع ما يترتب على الشئ وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء •

(تأثير الوصف) اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هز ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوع ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه • والمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لامطلاق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب باقياس لامطلاق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بىاية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم • وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس • واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع • والمراد بالجنس هو الجنس القريب متلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر • فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل الجبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج •

وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلاما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما وخصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس واقسامها مما يتيسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات . فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع عليا ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او عليا جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبي مؤثر في سقوطه او عليا ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن اعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او عليا جنس اوصاف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية . وعند استحباب الشافعي رحمه الله تعالى الى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم ولذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائلين . واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والجلي . وذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي . فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار . فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول . وبعضهم قال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتأثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التأثير . ويجوز ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون .

(عدم التأثير) وهو من انواع الاعتراضات عند الاصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم . وقسمه الى اربعة اقسام . فاعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شئ من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واقوى في ابطال العلية . وخصوصا لكل قسم اسما . فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ومرجهه الى المطالبة بكون العلة علة . والثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل . مثاله ان يقول في بيع الغائب ببيع غير مرثي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرثي وان ناسب



نفي الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطيرلان العجز عن التسليم كلف في منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى ومرجهه الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم . واثبات وهو ان يذكر المعارض للوصف اعلم به وصفا لتأثير له في الحكم المعامل يسمى عدم التأثير في الحكم . مثاله ان يقول الحنفى في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعارض دارالحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دارالحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجهه الى مطالبة تأثير كونه في دارالحرب فهو كالاول . والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يتردد في جميع صور النزاع وان كان مناسباً يسمى عدم التأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعارض كونه من غير كفؤ لا اثر له ومرجهه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدى في مبحث القياس في بيان الاعتراضات .

(الاجارة) بحركة الهمزة وبالجم كما في القاموس وهى بيع المنافع كما فى الهداية فانها وان كانت فى الاصل مصدر اجر زيد يا جربالضم اى صاراً جيراً الا انها فى الاغلب تستعمل بمعنى الايجاراذ المصادر قديماً بضم بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يحىء من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما فى الرضى . لكن فى القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال اجره المملوك اجرا كما جره ايجارا اى اكرهه اى اعطاه ذلك باجرة وهى كالاجر اى ما يعود اليه من الثواب . وشرعاً يبيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين . والنفع المنفعة وهى اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرها . والمراد بالدين المثلى كالنقود والمكيل والموزون والمدود المتقارب . وبالعين القيمى وهو ما سوى المثلى . والعوض اعم من المال والنفع . وخرج به العارية والوصية بالنفع . والاصل ان كل ما يصلح ثمناً فى البيع يصلح اجرة فى الاجارة وما لافلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذا اختلف الجنس ولا تصلح ثمناً . وقولنا معلوم اى جنساً وقدرًا . وقيد لاعلى التأييد مراد ههنا كما ان قيد التأييد مراد فى البيع فخرج ببيع حق المرور .

(الاجير) فاعل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستأجر ايضا بفتح الجيم وهو فى الشرع نوعان . اجير المشترك بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمى ويقال الاجير المشترك على النوصيف ايضا وهو الذى ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركاً كالتقاصر ونحوه . والاجير الخاص وهو الذى ورد العقد على منافعه مطاقاً وهو يستحق الاجر

بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحد ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافى هذا كله خلاصة ما فى جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية .

(الآخر) بالمد وفتح الحاء المعجمة اسم خاص للمغايير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغايير بالعدد . وقد يطلق على المغايير فى الماهية ايضا كذا فى شرح حكمة العين وحواشيه فى بحث الوحدة والكثرة .

(الآخرة) بالمد وكسر الحاء عبارة عن احوال النفس الناطقة فى السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد الروحانى ايضا كذا فى بعض حواشى شرح هداية الحكمة . وانظرا من هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسمانى والا فالاعراف فى كتب الشرع واللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا اوروحانيا كما يدل عليه مايجئ فى لفظ البرزخ .

(التأخر) ضد التقدم والتأخر ضد المتقدم كما يجئ فى لفظ المتقدم فى فصل الميم من باب القاف .

(الادرة) بضم الالف وسكون الدال المهملة نفيحة فى الحصىة ويقول لها الناس القبل فارسها دبه وادرة الماء وتسمى بادرة الدوالى هى انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الحصىتين كذا فى بحر الجواهر . وقد يفرق بين الادرة والقبلة ويجئ فى فصل اللام من باب القاف .

(الامر) بفتح الالف وسكون الميم فى لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال وانزل وليزل وصه على سبيل الاستعلاء كذا ذكر السيد السند فى حاشية المطول ناقلا عن المفتاح . وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة ومادة كما فى كشف اللغات حيث امر بالفتح كار وفرمان . ودر اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمى استكه موجود بجماده ومدت كشته باشد مثل عقول ونفوس واين را عالم امر وعالم ملكوت وعالم غيب ميخوانند انتهى . وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة والمقدار . ويجئ فى لفظ العالم فى فصل الميم من باب العين المهملة . واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المحاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضى . والصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك فى الاطول ويوبده ما قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية الامر فى السنة الصرفين يشتمل الامر باللام وهو الاصطلاح المشتهر بين المحصلين . وقال فى تعريف العرب النحوى لايسى ما هو باللام امر ابل . مضارعا مجزوما والامر باصطلاحه ما هو بغير

اللام . لكن في المطول ما يخالفه حيث قال والقسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام وغير المقترنة بها سماها النحويون امرا سواء استعمالا في حقيقة الامر اوفى غيرها حتى ان لفظ اغفر في اللهم اغفرلى امر عندهم . ووجه التسمية غابة استعمالهما في حقيقة الامر اعنى طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى . واما اسماء الافعال التى هى بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل . واهل المعانى على ان صيغ الامر ثلثة اقسام . المقترنة باللام الجازمة وغير المقترنة بها والاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال . وعرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما فى الاطول وهكذا عند الاصوليين والمتكلمين والمنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف . فالكلام جنس . والتام صفة كاشفة . وقوله دال على الطلب احتراز عما لا يدل على الطلب اصلا وعمما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي . وقوله على سبيل الاستعلاء احتراز عن الدعاء والالتماس . وقوله وضعا احتراز عن نحو اغلب منك الفعل فانه ليس بامر اذ لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعى لا الشخصى . قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا . واجيب بان الحثية معتبرة فان الحثية كثيرا ما تحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ما ستعرف فى لفظ الاصل فى فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران . احدهما من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا . والثانى من حيث انه كف عن فعل وحال من احواله وآلة للملاحظة وبهذا الاعتبار هو مطلوب لاتزن مثلا . فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخروج لاتزن . ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابن الحسن ومن تبعه . والمراد بالاستعلاء طلب العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا اولاً . وراى الاشعرى اهمال هذا الشرط . والمعتزلة يشترطون العلو . وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين والافنى الصحاح استعملى الرجل اى على واستعلاء اى علاه فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول . وانما اشترط الاستعلاء لان من هو على رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع ان فعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحق . فلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء . وقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوى لا يسمى امرا لانغة ولا اصطلاحا . واعلم انه لاتزاع فى ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثانى وهو كون

الامر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره. مثل امر يأمرؤ الامر والمأمور وغير ذلك كذا في النلوخ . فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول . واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعال فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر . قيل المراد بقوله افعال ما اشتق من مصدره اشتقاق لفعال من الفعل . وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفل وزال . وقيل المراد من افعال كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولافساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لاغيرها فدخل في الحد نحو ليفعل وزال . وقيل افعال كناية عن كل ما يدل على طاب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون . ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعال على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد الخمسة عشر معنى وليست بامر . ويقول العبد الضعيف في جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعال بما اشتق من مصدره اشتقاق افعال من الفعل . واما على الفسرين الآخريين فلا يرد شئ . ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعال تبايغا او حكاية عن الامر المستعلى فاه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . قيل مثله لايمد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبالغ عنه وفيه استعلاء من جهته . او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سهاها اهل العربية امرا او نهبا او لا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك واكف ونحوها نهى نظرا الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوها امر لانها انتهى . ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه . اعلم ان من اثبت الكلام النفسى عرف الامر على ما هو النفسى من الطلب والاقتضاء وما يجرى مجراها والنفسى هو الذى لا يختلف بالاوضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظى هو ما يدل عليه من اى لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدالاتها عليه كذا قيل . فانه تعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظى والنفسى . وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدرى كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يحى . وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسى . اعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة . اما اصحابنا فقال القاضى الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور . واعترض عليه بان مشتق على الدور فان المأمور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة للامر . واجيب بان اذا عرفنا الامر بوجه ما ككونه كلاما كمنانا ذلك فى ان يعلم مخاطب به وهو المأمور به وما يتضمنه وهو المأمور به . وفعل مضمونه وهو طاعة . والحاصل ان المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف معرفتها على

معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما نلادور \* وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل نارة  
والعقاب على الترك تارة \* ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر  
الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة  
فلاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك \* ويرد عليهما  
ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المبين للخبر فكيف يجعل  
احد المتباينين جنسا للآخر \* اما المعزلة فلما انكروا الكلام النفسى وكان الطلب نوعا منه  
لم يمكنهم تحديده به \* فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل \*  
ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثانى مع ايراد آخر وهو ان افعل  
اذا صدر عن الادنى على سبيل الالاتعلاء لا يكون امرا \* واجيب بمنع كونه امرا عندهم  
لغة وان سمي به عرفا والمراد بالفول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسى \* وقال قوم  
هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه انه تعريف للامر بالامر  
فيشتمل الدور \* واجيب بان الامر المأخوذ في التعريف بمعنى الطلب \* وتارة باعتبار ما يقترن  
بالصيغة من الارادة \* فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها  
على الامر و ارادة لامثال \* واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير  
ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن الهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر  
عن المبلغ والحاكى فانه لا يريد الامثال \* ويرد عليه ان فيه تعريف الشئ بنفسه \* واجيب  
بان المراد بالامر الثانى هو الطلب \* وغايته انه استعمال اللفظ المشترك تعويلا على القرينة \*  
وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل \* وفيه انه لو كان الامر هو الارادة  
لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص المقذور بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا  
يتصور تخصيصه بحال حدوثه \* قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد  
وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعزلة وتام تحقيقه فى الكلام \*  
فائدة \* لفظ الامر حقيقة فى الصيغة بالاتفاق مجاز فى الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض  
حتى يكون مشتركا \* فقد ذهب ابوالحسن البصرى الى ان لفظ الامر مشترك بين القول  
المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور \* ورد  
بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص \* وقيل هو حقيقة فى القدر المشترك بين القول  
وافعل اعنى هو مشترك معنوى ومتواطىء بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز \*  
وبعضهم على انه افعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره \* ثم اختلفوا فى ان صيغة الامر  
لماذا وضعت \* فقال الجمهور انها حقيقة فى الوجوب فقط \* وقال ابو هاشم انها حقيقة فى  
النسب فقط \* وقيل فى الطاب وهو القدر المشترك بين الوجوب والنسب \* وقيل  
مشتركة بين الوجوب والنسب اشتراكا لفظيا \* وقال الاشعري والقاضى باتوافت فيهما اى

لاندرى اهو للوجوب اوالندب وقيل مشتركة بين معان ثالثة الوجوب والندب والاباحة .  
 وقيل للصدر المشترك بين الثائمة وهو الاذن . وقالت الشيعة هى مشتركة بين الوجوب  
 والندب والاباحة والتهديد . فائدة . ضد الامر النهى اى كلام دال على طلب الكف من  
 الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا اوهو قول القائل استعلاء لافعل اوهو القول المقنضى  
 طاعة النهى بترك النهى عنه اوقول القائل لمن دونه لاتفعل مجردة عن القران الصارفة  
 عن النهى اوصيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالاته والامثال وعلى هذا القياس .  
 وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة مامرت فى لفظ الامر . هذا كله خلاصة ما فى  
 العضدى وحاشيته للتفتازانى والتلويح والحلبي والمطول والاطول . وفى تعريفات السيد  
 الجرجانى الامر بالمعروف هو الارشاد الى المراد المراد المنجبة والنهى عن المنكر الزجر عما  
 لايلابم فى الشريعة وقيل الامر بالمعروف بالدلالة على الخير والنهى عن المنكر المنع عن  
 الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهى عن المنكر نهى عما  
 يميل اليه الفس والشهوة . وقيل الامر بالمعروف اشارة الى مايرضى الله تعالى من افعال  
 العبد واقواله والنهى عن المنكر تقبيح ماينفر عنه الشريعة والعنف وهو مالا يجوز فى  
 دين الله تعالى انتهى .

(الامارة) هى عند الاصوليين والمتكلمين هو الدليل الظنى وعرفت بما يمكن التوصل  
 فيه بصحيح النظر الى الظن بمطوب خبرى . ويجب توضيحه فى لفظ الدليل فى فصل اللام  
 من باب الدال المهملة . ثم الامارة قد تكون مجردة اى وصفا طرد يالا مناسبا ولاشبيها به  
 وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدى . وفى تعريفات السيد الجرجانى الامارة لغة  
 العلامة واصطلاحا هى التى يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر  
 فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر .

(الامور الطبيعية) هى عند الاطباء المبادئ التى بتى عايمها وجود الانسان وبها يكون قوامه  
 ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا . وهى سبعة الاركان والامزجة والاخلاط  
 والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والفسانية والحيوانية والافعال . وانما نسبت تلك  
 الامور الى الطبيعة لانها اما مادة لماهى فيه وهى الاركان والاخلاط والاعضاء والارواح .  
 اوصورة له وهى الامزجة والقوى اذ الامزجة هى الصور الاول والقوى هى الصور  
 الثمانية . اوغاية له وهى الافعال . وقيل الاركان والاخلاط والاعضاء والارواح كالمادة  
 والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعاق الشديد بين القوة والفعل  
 كذا فى الاقسرائى شرح الموجز . وزاد بمض الاطباء اربعة اخرى وهى الاسنان والالوان  
 والسحنات والفرق بين التذكرو الاثى . واراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة فى

بقاء الانسان وما يجرى مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر \*  
 (الامور الاعتبارية) وتسمى امور اكلية ايضا هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على  
 الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات \* ثم انهم ذكروا معرفة  
 الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين \* احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى  
 شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى اعنى كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون  
 بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم  
 حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول  
 عليه مواطاة ومرة على انه صفة اى قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا  
 لا وجود له في الخارج والازم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا \* قيل المراد  
 مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهومى الموجود والوجود كلاهما يتكرر ان احدهما  
 يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطاة فهنا اربع صور \* ان قيل ههنا صورة  
 اخرى وهي ان يتحقق العرضى في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان  
 يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص \* قلت هذه الصورة ممتعة  
 التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا لمفهوم الوجود  
 الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم صدق المشتق على  
 الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق  
 الموجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق  
 بينهما ضرورى انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوها كالمعقولات الثانية فان القدم  
 لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادنا مسبوqa بالعدم فيلزم  
 حدوث القديم \* اثنائية كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود اى وجود الموصوف  
 فهو اعتبارى كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب  
 ان يكون ثبوتها للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحال في الحدوث والذاتية  
 والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب  
 ان تكون اعتبارية والاجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه  
 محال بالضرورة كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم ومرزا زاهد في  
 المرصد الثالث من موقف الامور العامة \*

(الامور العامة) هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود  
 من الواجب والجوهى والعرض فاما ان تشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل  
 موجود واركان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكلامهية والشخص عند القائل بان الواجب له  
 ( اول ) « كشاف » ( ٦ )

ماهية مغايرة لوجوده وتشخيص مغاير لما هيته او تشتمل الاثنين منها كالاتي  
 والحدوث والوجود بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض  
 فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجود الذاتي واقدم من الامور العامة ويكون  
 البحث عنها في الامور العامة على سبيل التبعية . وقد يقال الامور العامة ما يتناول  
 المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالاتي من هذين المتقابلين بان يكون  
 هو مع ما يقابله متاولا لها جميعا ويتعلق بكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي  
 كالوجود والعدم وبهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمو لهما جميع المفهومات  
 الا انه لا يتعلق بشئ منهما غرض علمي كالانسان واللائسان او يتعلق باحدهما فقط  
 كالوجود واللاوجود اذ هو ليس من الامور العامة . ومعنى تعلق الغرض العلمى به  
 عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من  
 البحث عنها اثبات العقائد الدينية وعلى هذا فقس معنى تعلقه عند الحكميم هذا خلاصة  
 ما في شرح المواظف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم .

( الامور الكلية ) وان در اصطلاح سالكان آنرا كويندكه ممكن نباشد راندى و دور كردن  
 آن از عقل و ممكن نباشد يافتن آن در عين و به بارت ديكر آنكه موجود باشد در خارج يعنى  
 در خارج ذاتى نباشدكه اورا حيات و علم نام نهاده شود كذا فى كشف اللغات پس امور كليہ  
 بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول .

### فصل السين المهملة

( التأسيس ) هو فى اللغة بنياد نهادن على ما فى الصراح وعند السبعية من المتكلمين تمهيد  
 مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائفة الى ما يدعوه اليه من الباطل ويجبى فى فصل العين  
 من باب السين . وعند اهل العربية يطلق على خلاف التأكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية  
 ما يفيد لفظ آخر بل يفيد معنى آخر واما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصل بدون هكنا يستفاد  
 من المطول فى بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف  
 التثنية وقد سبق ايضا فى لفظ التأكيد فى فصل الدال المهملة وعلى الف ساكن بين ذلك  
 الالف وبين الروى حرف ويعرف ذلك الحرف بالدخيل على ما فى عنوان الشرف . وفى  
 بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروى كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب  
 فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تأسيسا . والتأسيس بهذا المعنى يستعمل فى علم القوافى  
 وهكنا عند اهل القوافى الفارسية چنانچه در رساله منتخب كميل الصناعة مى آرد تأسيس  
 انى است كه يك حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروى چنانكه الف ياور و خاور  
 وهر قافيه كه مشتمل بر تأسيس باشد آنرا مؤسسه كويند و رعایت تكرار تأسيس واجب نيست



بلکه مستخدمین و بعضی رعایت تکرار تأسیس را واجب دانند انتهى \* و المؤسس یطلق ایضا علی کلام یکون جمیع نقاط حروفه تحتانیة کما فی جامع الصناع حيث قال مؤسس کلامیست که تمام حروف او را نقطهای زیرین باشند مثاله ارباب طرب بیارای یار \* و تأسیسات قمر نزد منجمان که آنرا مراکز بحران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معینه از فلک البروج علی ما یجیء فی لفظ المركز فی فصل الزاء العجمة من باب الراء المهملة \* و فی تعریفات السید الجرجانی التأسیس عبارة عن افادة معنی آخر لم یکن حاصلًا قبله فالتأسیس خیر من التأكید لان حمل الکلام علی الافادة خیر من حمله علی الاعادة انتهى \* و اسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد زبر مجرد باشد و خواه مع البینات کذا فی بعض الرسائل

(الانس) بضم الالف و سکون النون هو فی اللغة آرام یافتن بجزی \* و عند الصوفیة یطلق علی انس خاص و هو الانس بالله و کذا المؤانسة \* و فی جمیع السلوک الانس عند الصوفیة حال شریف و هو التذاذ الروح بکمال الجمال \* و فی موضع آخر منه الانس ضد الهیبة \* و قال الجنید الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهیبة و معنی ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود بر آواز خوف پس ازین معلوم شد که انس و هیبت لازم و لازم اند چنانچه خوف و رجای مؤمن یکدیگر مقرون اند \* و الهیبة ضد الانس و هو فوق القبض و کل هائب غائب \* ثم یتفاوتون فی الهیبة بحسب تناهیم فی الغایة \* و خواجه ذوالنون کوید ادنی مقام انس آنست که چون در آتش انداخته شود انس وی مکدر نشود و بآکسی که انس دارد ازو غافل نشود و کمال انس انبساط محب است بسوی محبوب کما قال الخلیل علیه السلام رب ارنی کیف تجی الموتی و قال کلیم الله رب ارنی انظر الیک \* ابراهیم بارسستانی کوید الانس فرح القلب بالمحبوب \* و شبلی کوید الانس و حشمتک منک \* و قیل الانس ان تستأنس بالاذکار فتغیب عن رؤیة الاغیار \* و انس و هیبت دونوع اند \* یکی آنست که ظاهر میشوند هر دو پیش از فنا از مطالعه صفات جلال و جمال و این مقام تلوین است \* دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکین و بقا بواسطه مطالعه ذات و این را انس ذات و هیبت ذات گویند و این حالی شریف است که مییاشد سالک را بعد از تطهارة باطن \* و فی اصطلاحات الشیخ محی الدین العربی الانس از مشاهدة جمال الحضرة الالهیة فی القلب و هو جمال الجلال انتهى \*

(المؤانسة) هی الانس و فی جمیع السلوک مؤانست آنست که از همه کریزان باشی و حق را همه وقت جو بان مانی من انس بالله استوحش من غیر الله \*

(التأنیس) علی وزن التفعیل عند السبعیة من المتکلمین استماله کل واحد من المدعویین

بما يميل اليه هواء وطبعه ويحى في فصل العين المهمة من باب السين المهمة . وفي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغائم اتأيس هو التجلى في المظاهر الحسية تأيساً للمريد المبتدى بآتزيكية والنصفية ويسمى التجلى الفعلى لظهوره في صور الاسباب انتهى \*

(الانسان) بالسين وسكون النون قال الامام الرازى في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضرورى حاصل بان ههنا شيئاً يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسماً او عرضاً او مجموعهما اوشئاً مغايراً لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشئ الثالث . اما القسم الاول وهوان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها . اما الفائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة وعن هذا الهيكل الجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين وهذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجنة متبدلة زيادة ونقصانا بحسب النمو والذبول والسمن والهزال وزيادة عضو من الاعضاء وازالته ولا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقى ولان كل احد يحكم بصرح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول رأسى وعينى ويدي والمضاف غير المضاف اليه وقول الانسان نفسى وذاتى يراد به البدن فان نفس الشئ كما يراد به ذاته التى اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن ولان الانسان قد يكون حياً مع كون البدن ميتاً قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون الآية وقال النار يعرضون عابها غدوا وعشيا وقال اغرقوا فادخلوا ناراً ومثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان والبدن ولان جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والمجم وجميع ارباب الملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسامين وغيرهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان النصدق والدعاء لهم عبثاً فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم وان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح واللون وكل ما هو مرئى فهو السطح واللون فثبت ان الانسان ليس جسماً ولا محسوساً فضلاً عن كونه جسماً محسوساً . واما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال . وضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلى اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها ويمتنع ان يحصل في البدن الانسانى جسم عنصرى خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسماً متولداً من امتزاجها . اما الجسم الذى تغلبت عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم واللحم والشحم والعصب ونحوها ولم يقل احد من العقلاء الذين قالوا ان الانسان شئ مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية . واما الجسم الذى تغلبت عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع فى شئ منها انه الانسان الا فى الدم فان منهم من قال انه هو

الروح لانه اذا خرج لزم الموت \* واما الجسم الذى تغلبت عليه الهوائية والنارية فهو الارواح  
فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما فى القلب او فى الدماغ وقالوا انها  
هى الروح وهى الانسان \* ثم اختلفوا ففهم من يقول انه جزء لا يتجزى فى الدماغ ومنهم من  
يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح الفلدية والدماغية وتلك الاجزاء  
النارية المسماة بالحرارة الغريزية هى الانسان \* ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام  
نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهى لا تقبل التحلل والتبدل ولا  
التفرق والتمزق فاذا تكون البدن ويتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته \*  
نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهيّة فى داخل اعضاء البدن نفاذ النار فى الفحم  
ونفاذ دهن السمسم فى السمسم ونفاذ ماء الورد فى الورد \* ونفاذ تلك الاجسام فى  
البدن هو المراد بقوله ونفخت فيه من روحي \* ثم ان البدن مادام يبقى سليما قابلا لفاذ  
تلك الاجسام الشريفة فيه بقى حيا فاذا تولدت فى البدن اخلاط غايظة منعت تلك الاخلاط  
لغلاظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب  
قوى شريف يجب التامل فيه فانه شديد بالمطابقة بما ورد فى الكتب الالهية من احوال الحياة  
والموت \* واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه \* واما القسم  
الثانى وهوان الانسان عرض فى البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم والقدرة  
والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهرها لاعراضا بل الذى يمكن ان يقال به هو الانسان  
بشروط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة \* وعلى هذا التقدير فلانسان فيه اقول \* الاول  
ان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة  
هى المزاج \* ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية وبعضها فرسية فالانسانية عبارة  
عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزجات اجزاء العناصر بمقدار  
مخصوص وهذا قول جمهور اطباء ومنكرى النفس ومن المعتزلة قول ابى الحسن \*  
والقول الثانى ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة  
والعلم والقدرة وهى اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا  
الاجسام مؤلفة موصوفة بهذه الاعراض المخصوصة وهذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة. والقول  
الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكال مخصوصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة  
بالحياة والعلم والقدرة \* والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده \* وهذا مشكل  
لان الملائكة قد يشتهون بصور الناس وفى صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه  
الصورة غير حاصلة فبطل اعتبار الشكل والصورة فى حصول معنى الانسانية طردا وعكسا \*  
واما القسم الثالث وهوان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى وهذا قول اكثر  
الاميين من الفلاسفة القائلين بقاء الجسم الثبتي للنفس معاداة روحانيا وثوابا وعقابا

روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة . واعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات وارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازون بهذا المذهب . واما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فنقول اعلم ان الفئتين اثبات النفس فريقان . الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزله ومنزله . وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه ولكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لاتعلق له بالعالم الاتعلق التصرف والتدبير . والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن والبدن غير النفس ومجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن . فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان . وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والنفوق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن ومادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير . وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والامكان والمرأة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدنان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبة يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخية التي لاتغير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدة الالهى الوجدانى لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه كذا في شرح النصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الاول ويحجى ايضا ذكره فى لفظ الكلمة فى فصل الميم من باب الكاف . وفى الانسان الكامل حيث وقع من . وثانئى لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تأدبا لمقامه الاعلى . وللانسان الكامل ثلث برزخ وبعدها المقام المسمى بالختام . البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق [١] بالاسماء والصفات . والبرزخ الثانى يسمى التوسط وهو محك الدقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر التمكينات واطلع على مايشاء من المغيبات . والبرزخ الثالث وهو معرفة اتنوع الحكمية فى اختراع الامور القدرية ولا يزال الحق يخرق له العادات بها فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى تلك الحكمة

فحينئذ يؤذن له بابرار القدرة في ظاهر الاكوان واذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالتحام وليس بعد ذلك الا الكبرياء وهي النهاية التي لاتدرك لها غاية والناس في هذا المقام مخنانون فكمال واكمل وفاضل وافضل \* وفي تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لايمسها ولايدرك اسرارها الا المطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانسانية الى البدن وقواه وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى \* (الآيسة) هي البالغة خمسين سنة وقيل خمسا وخمسين والمختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الحيض \*

(اسطقس) هو لفظ يوناني بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربعة التي هي الماء والارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني \*

### ❦ فصل الشين المعجمة ❦

(الارش) يفتح الاول وسكون الراء المهملة هو بدل مادون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويحيى في لفظ الدينة في فصل الياء من باب الواو \*

### ❦ فصل الضاد المعجمة ❦

(الاباضية) هي فرقة من الحوارج اصحاب عبدالله بن اباض \* قالوا فيخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكتهم \* وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكرائمهم حلال عند الحرب دون غيره \* ودارهم دارالاسلام الا معسكر سلطانهم \* وقالوا تقبل شهادة مخالفتهم عليهم \* ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن لان الاعمال داخلة في الايمان \* والاستطاعة قبل الفعل \* وفعل العبد مخلوق الله تعالى \* ويفي العالم كله بقاء اهل التكليف \* ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة \* وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وفي الفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة \* وافترقوا فرقا اربعة الحفصية واليزيدية والحارثية والرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة \* فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما

فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول اوجزة اوانار اوبارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .  
واليزيدية زادوا عليهم وقالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة  
واحدة ويترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اسحاب الحدود مشركون  
وكل ذنب شرك كبيرة اوصغيرة . والحارثية خالفوهم في القدرائ كون افعال العباد مخلوقة  
لله تعالى وكون الاستطاعة قبل العمل كذا في شرح المواظف \*

### ❦ فصل الفاء ❦

(الالفه) بالضم هي في اللغة خوكر فتبكي كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب  
الحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف . ودر صحائف در صحيفه هيز دهم ميكويد الفت رابنج  
درجه است \* اول نظردر افعال صانع \* شعر \* وفي كل شئ له آية \* تدل على انه واحد \*  
وآن بمنزله آن باشد كه كسى بعضى صفات صاحب حسنى پيش كسى كويد وبدان سبب دوستى  
او دردل بجنبد \* دوم كتمان ميلان است وتحمل مشقات اينجا اليه احوال خودر انها  
دارد اكرچه رخ زرد وچشم ترش ظام كند \* سـيو تـمنا است درين مقام نه ازجان انديشد  
ونه ازهلاك وكويد اكرچه وصول متعذر ومستحيل اما در آرزوى مردن خوشتر \*  
چهارم اخبار واستخبار اليه درين مقام خواهد اخبار كند واز احوال مؤلف خود  
استخبار واز سر ديوانكى كاه راز باصبا كويد وكاه جواب از نسيم جويد \* پنجم تضرع  
است درين مقام اليه بتضرع وازارى پيش آيد \*

(التأليف) هو لغة اي قاع الالف بين شيئين او اكثر وعرفاً مرادف التركيب وهو جعل  
الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد وقد يقال التأليف جمع اشياء متناسبة ويشعر به  
اشتقاقه من الالفه فهو اخص من التركيب كذا في البرجندى شرح مختصر الوقاية في الخطبة  
ويعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب او خص منه \* وقد يطلق المؤلف على  
معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم  
ويجئ توضيح التعريف في لفظ المركب \* وتأليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب  
قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المؤلفة مثلاً بين عددين او مقدارين نسبة  
الثالث وبين آخرين نسبة النصف واردنا تأليف النسبتين فنضرب الثالثة التي هي قدر نسبة  
الثالث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المؤلفة ونسبة  
الواحد الى الستة بالسدس وهي النسبة المؤلفة \* ومعنى قدر النسبة يجئ في لفظ القدر  
في فصل الرء من باب القاف ويقابله تجزية النسبة وهي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة اخرى  
كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة لثالث فيقسم الستة على الثالثة فيخرج اثنان  
وهو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس وحاشيته \* وعلم التأليف هو

الموسيقى وهو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فوضوعه النغمات وقد سبق فى بيان اقسام الحكمة فى المقدمة \*

(الايلاف) عند اهل البديع هو التناسب كما يجيىء فى فصل الموحدة من باب النون \* وايلاف القافية عندهم هو التمكين على ما يجيىء فى فصل النون من باب الميم \* وايلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله والمتداول بمثله رعاية لحسن الجوار والمناسبة كقوله تعالى تالله تفتوؤ تذكر يوسف حتى تكون حرضا \* اتى باغرب الفاظ القسم وهى التاء فانها اقل استعمالا وابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء والواو وباغرب صيغ الافعال التى ترفع الاسماء وتنصب الاخبار فان تزال اقرب الى الافهام واكثر استعمالا منها \* وباغرب الفاظ الهلاك وهو الحرض فاقضى حسن الوضع فى النظم ان تجاور كل لفظه بلفظة مثلها فى الغرابة توخيا لحسن الجوار ورغبة فى ايلاف المعانى بالانفاذ ولتعادل الالفاظ فى الوضع وتناسب فى النظم \* ولما اراد غير ذلك قال واقسموا بالله جهد ايمانهم فأتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابه فيها \* وايلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة او جزلا فجزلة او غربيا فغريبة او متداولا فتداولة او متوسطة بين الغرابة والاستعمال فكذلك كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار \* فلما كان الركون الى الظالم وهو الميل اليه والاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم وجب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فأتى بلفظ المس الذى هو دون الاحراق والاصطلام \* ومنه الفرق بين سقى واسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه فى السقية اورده تعالى فى شراب الجنة فقال وسقاهم ربهم شرابا طهورا واسقى لما كان فيه كلفة اورده فى شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فرانا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقى فى الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن \*

(المؤلف والمختلف) عند المحدثين هو الراوى الذى انفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ واختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالا خيف بالخاء المعجمة والياء والاحنف بالخاء المهملة والنون او بالشكل كسلام بالتشديد وسلام بالتخفيف والمراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب والكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه \*

(الاستيناف) هو فى اللغة الابتداء على ما فى الصراح وعند الفقهاء تجديد التحريم بعد ابطال التحريم الاولى وبهذا المعنى وقع فى قولهم المصلى اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقى من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف والاستيناف افضل وذلك الامام يسمى بالبناء وان شئت الزيادة فارجع الى البرجندى وجامع الرموز \* وعند اهل المعانى

يطلق بالاشترار على معنيين . اءءها فصل ءءة عن ءءة سابقة لءون تلك ءءة ءوابا لسؤال اقنضته ءءة السابقة . ونايهما تلك ءءة المفصولة وءسمى مسأفة ايضا . وءءة فالاسءناف يطلق على معنيين والمسأفة على المعنى الاءير فقط . والنءة يطلقون المسأفة على الاءءائية . وءءى فى لفظ ءءة فى فصل اللام من باب ءءم . ثم الاسءناف بالمعنى الاول نلثة اضرب لان السؤال اما عن سبب ءءم مطلقا اى لاءن ءصوص سبب فىءاب باى سبب كان سواء كان سببا بءسب التصور كالنأءب للضرب او بءسب ءءارء نءو شعر . قال لى ءىف انء قلء عائل . سهر ءأم وءزن طويل . اى ما سبب علءك او ما بالء عائلان لان العاءة انه اذا قيل فلان عائل ان يسأل عن سبب علءه وءوب ءرضه لان يقال هل سبب علءه ءءاو ءءا . واما عن سبب ءاص للءءم نءو وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء فءانه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم ان النفس لامارة بالسوء . والضرب الاول يقضى عءم التأءىء وءئانئ يقضى التأءىء . واما عن ءيرها اى عن ءير السبب المطلق والسبب ءءاص نءو قوله تعالى . قالوا سلاما قال سلام اى فءاذا قال ابراهيم فى ءواب سؤالهم فقيل قال سلام . وقول الشاعر . زعم العواءل انئ فى ءمرة . صدقوا ولكن ءمرفى لا ءءبلى . ففصل قوله صدقوا عما قبله لءونه اسءنافا ءوابا للسؤال عن ءير السبب ءانه قيل اصءقوا فى هذا الزعم ام ءذبوا فقيل صدقوا . ثم السؤال عن ءير السبب اما ان يكون على اءلاقه ءا فى اول هءىن المءالين ولا يقضى التأءىء واما ان يشءمل على ءصوصية ءا فى آءرها فان العلم ءاصل بواءء من الصءق والءءب واما السؤال عن ءعيئه وهذا يقضى التأءىء . والاسءناف باب واسع مءءاءر ءءاسن . ومن الاسءناف ما بئى باعاءة اسم ما سءؤءف عنه اى اوقع عنه الاسءناف نءوا ءسنت انء الى زىء زىء ءءىق بالاءسان . ومنه ما بئى على صفءه اى على صفة ما سءؤءف عنه ءون اسمه اى يكون المسنء الىه فى ءءة الاسءنافية من صفاء من قصد ءءءث عنه نءوا ءسنت الى زىء صءىءك القءىم اهل لءلك . والسؤال المقءر فىهما لما اذا اءسن الىه او اهل هو ءءىق بالاءسان وهذا ابلء من الاول . وقء ءءءف صءر الاسءناف نءو يسبء له فىها بالءءو والاصال ءءل ءانه قيل من يسبءه فقيل ءءل اى يسبءه ءءل هذا ءله ءلاصة ما فى الاطول والمطول فى بءء الفصل والوصل .

### فصل القاف

(الاباق) باءسر وبلوءءة لفة الاسءءفاء وشرعا اسءءفاء العبء من المولى ءءا فى ءامع الرموز فى فصل صء شراء ما لم يره وفيه فى ءءاب اللقبط والابق صفة من ابق اباقا اى



ذهب بلا خوف ولاكد عمل او استخفى تمذهب وشمرعا مملوك فرمن مالكة تمرداً وعناداً  
لسوء خلقه \*

(الافق) بضمين وسكون الثاني ايضا في اللغة الطرف والآفاق الجمع على مافى الصراح \*  
وعند اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء \* فاهل الهيئة  
يطلقونه على ثلث دوائر ثابتة \* واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة اخرى ايضا \*  
الاولى الافق الحقيقي وهى دائرة عظيمة ثابتة حادثة في الفلك الاعلى مارة بمركز العالم  
يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا الرأس والقدم عمودا عليها اى على تلك الدائرة \*  
وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لايسمى افقناهم يقال له انه  
منطق على الافق \* والثانية الافق الحسى ويسمى ايضا بالافق المرئى والشعاعى وافق الرؤية  
وهى دائرة صغيرة ثابتة حادثة في الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من  
موضع قدم الناظر موازية للافق الحقيقي ولما كان الخط الواصل بين سمتى الرأس والقدم  
اعنى الخط الذى على استقامة قامة الناظر عموداً على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق  
الحسى ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على الآخر والثالثة الافق الحسى ويسمى  
بالافق المرئى ايضا وهى دائرة ثابتة يرسم محيطها في سطح الفلك الاعلى من طرف خط يخرج  
من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا للارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذى في  
البصر ومماسا للارض دورة تامة وقطبا هذين الاقطين ايضا سمتا الرأس والقدم \* وفائدة  
قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقال ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين \*  
وهذه الدائرة الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما  
تقع تحتها او فوقها وربما تقع تحت اثنىة بحسب اختلاف قامة الناظر وهى الفاصلة بين  
مايرى من الفلك وما لايرى منه حقيقة \* واما الثانية فلا تفصل اصلا \* واما الاولى فقد تفصل  
وقد لا تفصل والتفاوت بين مركزى الحقيقي والحسى بالمعنى الثانى بقدر نصف قطر الارض  
وهذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك القمر ولذا كان الظاهر من فلك  
القمر دائما اصغر من الحقيقي بمقدار معتدبه وهكذا التفاوت بين مركزى الحقيقي والحسى بالمعنى  
الاول \* واعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي والعامه  
بالنسبة الى الحسى بالمعنى الثانى \* واعلم ايضا ان الافق رحوى ان انطبقت معدل النهار عاها  
وهو افق عرض تسعين ودور الفلك الاعظم هناك رحوى اى يتحرك كحركة الرحى والافق  
استوائى ان قامت عاها على قوائم ويسمى بالافق المستقيم وافق الاستواء وهو افق  
خط الاستواء ودور الفلك الاعظم هناك دولابى والافق مائل ان مالت عاها وهذا  
الافق هو افق المواضع التى يكون لها عرض \* وقد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق  
المائلة تجوزا ودور الفلك الاعظم فيه حمائلى \* وقيل قطبا الافق ان وقع على المعدل

فاستوائى وان وقما على قطبي المعدل فرحوى وان وقما على غير هذين الموضوعين فمائل \*  
اقول هذه العبارة الثانية في التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقضائها شمول هذا  
التقسيم الافق الحقيقي والحسى بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضى اختصاص هذا  
التقسيم بالافق الحقيقي اذ لاينطبق معدل النهار على الافق الحسى بالمعنى الاول اصلا ولا  
على الافق الحسى بالمعنى الثانى في بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوى على مقتضى  
العبارة الاولى الامن الافق الحقيقي وهذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل . واعلم ايضا  
ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلاثة اقسام لانها اما ذوات ظلمين وهى آفاق خط  
الاستواء والمواضع التى عروضها اقل من الميل الكلى واما ذوات ظل واحد وهى آفاق  
المواضع التى عروضها لا تكون اقل من الميل الكلى ولا يزيد من تمام الميل الكلى واما  
ذوات ظل دائر وهى آفاق المواضع التى عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلى ففى  
هذه الآفاق ان كانت الشمس في جزء ذى طلوع وغروب فظل نصف النهار يكون في  
جهة القطب الظاهر وان كانت في جزء ابدى الظهور فظل نصف النهار يدور حول  
المقياس دورة تامة . واعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتى المشرق والمغرب ارباعا فالربع  
الذى بين نقطتى الشمال والمشرق شرقى شمالي ومقابله غربى جنوبى والذى بين نقطتى  
الجنوب والمشرق شرقى جنوبى ومقابله غربى شمالي . والرابعة الافق الحادث وهى دائرة  
عظيمة تمر بنقطتى الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المقروض من فلك البروج  
ونصفها المتحدد بافق البلد الذى يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقى والآخر  
النصف الغربى فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث وان كان على نصف  
الافق الشرقى فافقه الحادث افق البلد وان كان على نصفه الغربى فافقه الحادث افق عرضه  
في خلاف جهة عرض البلد مثله . والقوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث  
ونصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث . والعظيمة المسارة بقطبي  
المعدل وقطبي الافق الحادث هى نصف نهار الافق الحادث . والقوس الواقعة منها بين  
قطب المعدل والافق الحادث من الجانب الاقرب هى عرض الافق الحادث هكذا ذكر  
الفاضل عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة . وذكر في حاشية الجعفي فقال اعلم ان  
اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتى الشمال والجنوب وبمركز كوكب معين عند ولادة  
شخص ويسمون بالافق الحادث لذلك الكوكب ويفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك  
كافق البلد ويسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمى . وقد  
يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا ودائرة ارتفاعها  
ابدا منطبقة على اول السموات انتهى . ودرزيج ايلخانى ميكويد معرفة آفاق حادثه  
كواكب ضرورىست دردو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب وديكر درتسيرات

کواکب پس کویم هر کوكب که در صورت طالع نصف شرقی افق بمرکز جرم آن کواکب بگذرد افق ولادت افق آن کوكب باشد بحسب موضع او و هر کوكب که نصف غربی افق بمرکز جرم او بگذرد نظیر افق ولادت یعنی افق که در جانب جنوب عرض آن افق مساوی عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن کوكب باشد بحسب موضع او و هر کوكب که دایره نصف النهار بمرکز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دایره نصف النهار افق آن کوكب باشد بحسب موضع او و چون دایره نصف النهار یکی از آفاق خط استوا باشد افق آن کوكب راهیج عرض نبود و هر کوكب که میان دو وند افتد دایره تصور باید کرده بمرکز جرم آن کوكب بدو دو نقطه شمال و جنوب یعنی دو نقطه که موضع تقاطع نصف النهار وافق باشد در هر دو جهت و آن دایره افق آن کوكب باشد بحسب موضع او پس اگر کوكب در نصف صاعد باشد یعنی مابین عاشر و طالع یاما بین رابع و طالع عرض افق او کمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد یعنی در یکی از دو ربع دیگر عرض افق او کمتر از عرض افق ولادت باشد لیکن در جانب جنوب

(الافق المبین) هو نهاية مقام القلب . والافق الاعلی هو نهاية مقام الروح وهي الحضرة الواحدية والحضرة الالوهیه کذا فی اصطلاحات الصوفیة لکمال الدین ابی الغنائم .

### فصل اللام

(الاجل) بفتح الالف والجیم لغة هو الوقت المضروب المحدود فی المستقبل . واجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه . فالمتقول عند اهل السنة ميت باجله وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم . وفي شرح المقاصد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المتقول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان انزاع لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين . قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا يحصى عنه ولا يقدم ولا تأخرو مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المتقول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش فالنزاع معنوي انتهى . وقيل مبنى الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عدمي فلما كان الموت وجودياً نسب الى القاتل اذ افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة . واما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء

فسواء كان الموت وجوديا او عدميا ينسب موت المقتول الى الله . وبهض المعتزلة ذهب الى ان مالا يخالف العادة واقع بالاجل . منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة فى ساعة . وردبان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احد هما باجله دون الآخر . ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى العكبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت . ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى . وزعم الفلاسفة ان للحيو ان اجلا طبيعيا ويسمى بالاجل المسمى والموت الافتراضى وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراميا ويسمى بالموت الاخترامى ايضا وهو وقت موته بسبب الآفات والامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويحى ايضا فى لفظ الموت فى فصل التاء من باب الميم .

(الازل) بفتح الالف والزاء المعجمة دوام الوجود فى الماضى كما ان الابد دوامه فى المستقبل على ماسر . وفى شرح الطوالع فى بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضى اللامسبوقية باغير وهذا معنى ما قيل الازل نفي الاولية . وقيل هو استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى انتهى والمعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا . وقال اهل النصوصف الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة ازلية والفرق بين ازليتها وازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبى بنفى الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا فى شرح الفصوص للمولوى الجامى فى الفص الاول .

(الازلى) مالا يكون مسبوqa بالعدم اعلم ان الوجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلى ابدى وهو الله سبحانه وتعالى لا ازلى ولا ابدى وهو الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

(الاسماعيليه) هى السبعية كما يحى فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

(الاصل) بفتح الاول وسكون الصاد المهملة فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره . وبقيد الحيثة خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذ الفرع ما يبتنى على غيره من حيث انه يبتنى على غيره وكثيرا ما يحذف قيد الحيثة عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحيثة لا بد منه فى تعريف الاضافيات . ثم الابتاء اعم من الحسى والعقلى . والحسى كون الشئ محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتاء السقف على الجدار وابتاء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر .

والعقلى بخلافه . وقيل الحسى مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيًا عليه وموضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ مثل ابتناء الافعال على المصادر ويدخل فى العقلى فان ابتناء الافعال على المصادر والمجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعوليات على عللها وما يشبه ذلك ابتناء عقلى . وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج . وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلة الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السير خشب وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجا اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا فى التلويح وحواشيه فى تعريف اصول الفقه وفى بحث القياس . وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان . احدها الدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة . وثانيها القاعدة الكلية وهى اصطلاحا على مايجب قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفرعا . وثالثها الراجح اى الاولى والاحرى يقال الاصل الحقيقة . ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر . فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوى فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتداء على الراجح وكذا الطارى بالقياس الى المستصحب كذا فى العوضى وحواشيه لاسيد السند والسعد التفتازانى . وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشيء نظراً الى ذاته على ماوقع فى حاشية الفوائد الضيائية للعولوى عبد الحكيم . وربما يفسر بالحالة التى تكون للشيء قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل فى الماء الطهارة والاصل فى الاشياء الاباحة هكذا فى حواشى المسلم . وخامسها مقابل الوصف على مايجب فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو وكذا يجب بيان بعض المعانى المذكورة سابقا ايضا فى محله . وفى جلي البيضاوى ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم .

(اصلى) نوعى است از انواع لغت وآن لفظى است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بيابانى كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربه نيز كويند و علوم ادبيه وقواعد عربيه علمائى عرب از كلام اين قوم ولغت اين گروه استنباط کرده اند كذا ذكر فى شرح نصاب الصبيان وعلى هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل اوفى اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا . وهفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت وآن هفت لغت قریش وعلی و هوازن واهل يمن و ثقیف و هذیل و بنی تمیم . و يقابل الاصل المولد . وفى الحفاجى فى تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول .

(اصل القياس) هو عند اكثر علماء الفقه والاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما

اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال . وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما يبتى عليه غيره فكان العلم به موصالا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لاني المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لا يمكن اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل وعلى النص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتى عليه غيره وعلى ما يفتقر اليه غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلا تقتصر الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل . واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المسال المذكور . وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المحل الاخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي .

(الاصول) جمع اصل واهل العروض يريدون بها ما تركب منه الارقان وهي اى الاصول ثلثة التود والسبب والفاصلة وتحقيق كل في موضعه . واصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجي في فصل الالف من باب الجيم .

(اصول الدين) هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث واصول الفقه .

(الاصول الموضوعية) هي المبادئ الغير البيئة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة ايضا في بيان المبادئ .

(الاكل) ايصال ما يتأتى فيه المضغ الى الجوف بموضوعا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا كذا في تعريفات السيد الجرجاني .

(الأكلة) بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسمى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض \*

(الاکال) عند الاطباء دواء يبلغ في تقريجه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا في الموجز \*

(الاهل) بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراى وجاهى واهلة كذلك واهلات واهال جماعة كذا في الصراح \* وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولفه قال النورى والزهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تاهل فلان اى تزوج كذا في الهداية وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امراته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما في المعزب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى \* قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الافارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم \* واهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامى \* اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنتى عشرة فرقة فصاروا اثنتين وسبعين فرقة ويحجى في فصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني \*

(الآل) بلمد اهل وعيال وانباغ يعنى پس روان كما في الصراح \* وفي جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آباءه من اقصى اب له في الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان الآل والاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده وابوه لا الاب الاقصى لانه مضاف كذا في الكرمانى ولا اولاد البنات واولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لو اوصت لاهل بيتها لم يدخل فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى \* واصل آل اهل دليل تصغيره على اهيل \* وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل واويل واهل واهيل \* ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابى \* وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين \* وفي جامع الرموز الآل في الاصل اسم جمع لذوى القربى الية

مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين وعن الواو عند الكوفيين والاول هو الحق انتهى . ثم لفظ الآل مختص باولى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام وآل على رض وآل فرعون ولا يضاف الى الارذال ولا المكان والزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الخائنك وآل مصر وآل زمان وآل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر . واختلف في آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام . وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مؤمن تقي لحديث كل تقي آلى . وقيل اتباعه . وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعى رح . قال ابن حنبل في شرح الاربعين للنووى وآل نينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعى . ومؤنوبى هاشم والمطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة والنبي دون مقام الدعاء ومن ثم اختار الازهرى وغيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مؤمن تقي مثل ان يقال اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد . وقيل بنوهاشم فقط . وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر . وقيل آل على وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس . وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنهم . وقيل اهل بيته المعصومون وهو الحق . وقيل الفقهاء العاملون على مافى جامع الرموز . وقال العلامة الدوانى آل صلى الله عليه وآله وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة وكما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثانى الصدقة المعنوية اعنى تقليد الغير فى العلوم والمعارف قاله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبه عليه السلام بحيوته الجسمانية كاولاده النسبية او بحسب نسبه عليه السلام بحيوته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتأهلين المقتسبين من مشكاة انواره واذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما فى الأئمة المعصومين وهذا الذى ذكرنا اكثره منقول من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وبعضه من البرجندى شرح مختصر الوقاية .

( الآلة ) فى عرف العلماء هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه على ما قال الامام فى شرح الاشارات . فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئين كواسطة القلادة والنسبة المتوسطة بين الطرفين . وبقوله بين الفاعل ومنفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلا ومنفعلا . واتقيد الاخير لاجراخ العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما فى وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شئ واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها . قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا استقى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى التقييد الاخير . واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل فى وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك



التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الافعال وصول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة \* وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع المواضع المعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل في وصول الاثر الا لا يجاد لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لانها وسائط في الفاعلية \* قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير \* وفيه ان المتبادر هو المطابق ولهذا قيد المحتمق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب مالا يكون بينه وبين فاعله واسطة اصلا لان لا يكون بينهما فاعل آخر وحينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب والمضروب حائلا \* فائدة \* اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالتنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها \* وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة \* ثم الآلة عند الصرفيين تطابق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به ويسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ماصنع من فعل لا آيته اى لا آية ذلك الفعل \* وقد تطابق عندهم على ما يفعله فيه اذا كان مما يستعان به كالحلب هكذا في الاصول الكبرى وشروح الشافية \* والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو \*

(التأويل) هو مشتق من الاول وهو لغة الرجوع \* واما عند الاصوليين فقول هو مرادف انتفسير وقيل هو الظن بالمراد وانتفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا واذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وقل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجيء مستوفى هناك في فصل الراء المهملة من باب الفاء \* وتاويل در اصطلاح اهل رمل عبارت است از شكلي كه حاصل شود از بستان ويا كشادن شكل متن ولفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد \*

(الاول) بتشديد الواو هو مثال واوى فيجى في باب الواو وكذا الاوليات يجيء هناك \*

### فصل الميم

(الادم) بالمد والبدال المفتوحة المهملة مرد كنندم كون ونام پيغمبرى كه پدر همه آدميان

است . ودر اصطلاح سالکان آدم خلیفه خداست وروح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق کرده میشود رواست اطلاق او بر خلیفه او کذا فی کشف اللغات \*

(الام) هو ادراك المنافر من حيث هو منافر ويقابله اللذة ويحیی ذكره هناك مستوفی فی فصل الذال المعجمة من باب اللام \*

(الام) بالضم والتشديد مادر واصل هر چیزی ومهتر وقبرو جای باز کشتن وعلم ومکه ولوح محفوظ امهات جمع کافی کشف اللغات فاصل الام امه اسقط الهاء عنه وردت فی الجمع \* وقد یجمع ام علی الامات ایضا بغيرهء واكثر استعمال الامات فی الحيوان غیر الآدمی علی مافی التفسیر الكبير \* وفي الصراح الامهات للناس والامات للبهائم وتصغيرها امیمة \* وام در علم اسطرلاب عبارت است از جسمی که برو کرسی باشد ومشتمل باشد بر صفائح وغیر آن و آنرا حجره نیز نامند \* ودر بعضی تصانیف ابی ریحان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کنار اسطرلاب باشد وام آن صفيحه که آن طوق بران مرکب است کذا فی شرح بیست باب \* ودر بعضی رسائل گوید ام دائرة بزرگ اسطرلاب باشد که بر پشت آن آله ارتفاع بسته باشند ودروی جوفی باشد که ضفایح وغنکبوت درو موضع کنند وبدين اعتبار اورا ام حجره نیز گویند ومرجع این بسوی قول اول است \*

(الامهات) عند الحكماء هي العناصر وفي كشف اللغات امهات در اصطلاح حکما عناصر وطبائع را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاك وانجم را گویند انتهى \* وامهات در اصطلاح اهل رمل عبارت است از چهار شکل که در وقت کشیدن زایچه در چهار خانه اولین واقع شوند \*

(امهات الاسماء) در اصطلاح صوفیه چهار اسمای الهیه را گویند یعنی الاول والآخر والظاهر والباطن کذا فی کشف اللغات \*

الامهات السفلية هي العناصر الاربعة

(الاموات العلوية) هي علم العقول والنفوس والارواح کذا فی کشف اللغات \*

(ام الدم) عند الاطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته وهو ينخض بالانغمار لاعادة الدم الى الشريان \* وكيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان ولم يلتحم وكان الدم يسيل منه الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء ولاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها اليه بالانغمار \* وقوم يقولون ام الدم لكل انفجار شرياني کذا فی حدود الامراض \*

(ام الدماغ وام الرأس) عندهم هي الجليدة التي تجمع قيع الرأس \* اعلم ان الدماغ كله محلل بغشائين احدهما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ ويسمى الام الرقيقة والثاني صفيق يماس العظم ويسمى الام الغليظة والجافية ايضا كذا في بحر الجواهر \*

(ام الصبيان) عندهم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية كذا قال الرازي \* وقيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضة للصبيان وزعم انه هو الذي سماه الشيخ بريح الصبيان وسماه غيره بام الشياطين وبفرع الصبيان \* واما الحكيم ابوالفرح فقد قال في المفتاح ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعترهم \* وقيل هو الصرع الصفراوي كذا في حدود الامراض \*

(ام ملدم) عند الاطباء هو الحمى وملدم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة \*

(ام الكتاب) اصل كتابه لوح محفوظ است ونيز سورة فاتحه وآيات محكمات \* ودر اصطلاح سالكان عقل اول را كويندكه اشارت است بمرتبة وحدت \* شعر \* عقل اول نام او ام الكتاب \* فهم كن والله اعلم بالصواب كذا في كشف اللغات \* ومرتبة الوحدة على مايجي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الاجمال \* وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولا حق ولا خلق \* والكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهملات كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة الا ولها ضد تلك من كل وجه وهي الالوهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضى ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في الثمر ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لا بالقوة للمقتضى الذاتي الآتسى لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقى \* اذا علمت ان الكتاب هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها

واحدا من وجهى كنه الماهية لان الوجود احد طرفيها والعدم هو الثانى ولهذا ماقيات العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه الاوفيا ضدها . فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين . اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى اتمين من ذلك الوجود فى الوجود على الترتيب الحكيم لاعلى المقتضى الالهى الغير المنحصر فان ذلك لا يوجد فى اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والار واهل النجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود فى الكتاب والكتاب كلى عام واللوح جزئى خاص انتهى ما فى الانسان الكامل \*

(ام الهيولى) عند الصوفية هو اللوح كما يحىء فى فصل الحاء المهملة من باب اللام .

(الامة) بالضم كروه ازهر جنس راميكويند ولهذا قالوا الامعه جمع لهم جامع من دين اوزمان او مكان او غير ذلك . وتطق . تارة على كل من بعث اليهم نبى ويسمون امة الدعوة . واخرى على المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا فى شروح المشكوة فى كتاب الايمان .

(الآمة) بالالف الممدودة والميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث فى الرأس ويصل الى الدماغ كذا فى حدود الامراض .

(الامامة) بالكسر فى اللغة ييش نمازى كردن كما فى الصراح . وعند اشتكلمين هى خلافة الرسول عليه السلام فى اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة والذى هو خليفته يسمى اماما . وقولنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام فى ناحية كالقاضى . ويخرج المجتهد ايضا اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة . ويخرج الامر بالمعروف ايضا . وهذا التعريف اولى من قولهم الامامة رياسة عامة فى امور الدين لشخص من الاشخاص . وقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرها . والقييد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحداً وانما كان اولى اذ يتنقض هذا التعريف بالبوة (فائدة) فى شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد فى الاصول والفروع شجاع ذورأى . وقيل لانشترط هذه الصفات الثلث نعم يجب ان يكون عدلا عابلا بالغاً ذكراً حراً فهذه الشروط الخمسة بل النهائية معتبرة بالاجماع اذ القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه . وههنا صفات اخر فى اشتراطها خلاف . الاولى ان يكون قريشياً اشتراطه الاشاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . الثانية ان يكون هاشمياً شرطه الشيعة .

الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا \* الرابعة ظهور الكراية على يده وبه قال الغلاة ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة \* والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسما عيلىة ولم يشترطها الا شاعرة \* فائدة \* يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع ويثبت ايضا بتبعية اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة الصالحة من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا للنص وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره \* وقال بعض الصوفية الامامة قسمان امامة طاهريية وامامة باطنية ويجبى في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الحاء المعجمة \*

(الامام) بالكسر ييشوا وراه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات \* وعند المتكلمين هو خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة \* وعند الحديثين هو المحدث والشيخ وقد سبق في المقدمة \* وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي نسخوها الصحابة رضى الله عنهم بامر عثمان رضى الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل كذا ذكر الحفاجي في حاشية البيضاوى في تفسير اهدنا الصراط المستقيم \*

(الامان) هو ثنية الامام واما معناه عند السالكين فيجبى في لفظ القطب في فصل الموحدة من باب القاف \*

(الأئمة) جمع الامام \* وائمة الاسماء اسمهاى سبعة راكوبند چنانكه الحى والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم واين اسمهاى سبعة اصول مجموع اسمهاى الهية اند كذا في كشف اللغات \*

(الامامية) فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضا وبعده محمد بن على النقى وبعده على بن محمد النقى وبعده حسن بن على الزكى العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر الحاصل \* ثم متأخرو الامامية اختلفوا وتشيعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلاشبهة كما عليه السلف والى ملتحنة بالفرق الضالة \*

### فصل النون

(الابنة) بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها ان يؤتى في دبره وان يرى المجامعة تجرى بين الاثيين . وهي . اما طبعى اى جبلى وهو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومعتامه في دبرها كثيرا خاصة حال حبلى او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثى في خلقته فتكون آلات تناسله مائة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة في ناحية ويشتهى احكامها فهو مع انه رجل في الحقيقة امرأة ولذلك يكون المأبون الجبلى صغير القضيب والخضبتين . واما عرضى وهو يكون اما لا اعتياده . بذلك الامر واما الحكة تعرض في اسفل امعائه . واحوال اسحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الاتزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يجب رؤيته بين الاثيين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكمة امعائه كذا في حدود الامراض .

(الاذن) بالكسر وسكون الذال المعجمة لغة الاعلام باجازة رخصة في الشئ وشريعة فك الحجر اى حجر كان اى سواء كان حجر الرق او الصغر او غيرها والذي فك منه الحجر يسمى مأذونا هكذا يسفاد من جامع الرموز .

(الاذان) بالفتح لغة الاعلام وشرا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على الالفاظ المحصومة المعروفة كذا في الدرر شرح الفرر .

(الامانة) بالفتح وبالميم مجئ تفسيرها في لفظ الودية في فصل العين المهمة من باب الواو .

(الامناء) هم الملامتية وهم الذين لم يظهر مما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الفنائم .

(الايمان) هو في اللغة التصديق مطلقا واختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق . الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط . وهؤلاء قد اختلفوا على قولين . احدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم بحجته به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحداية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به مجئ الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا . ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسول كفى الايمان به اجمالا وما لوحظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين

من ذلك فهو كافر \* ثم التقييد بالضرورة لاجراجه ما لا يعلم بالضرورة كلاجتهاديات فان منكرها ليس بكافر وعدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح \* والتصديق اللغوى هو اليقيني على ما يجيىء في محله فالظنى ليس بكاف في الايمان \* وهذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت \* وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القليل \* واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا الاولاد \* والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كلا تصديق فيحكم بكفر هذا المصدق \* وقيل الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب فى الظاهر فى حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا فى حاشية الحياىى للمولوى عبد الحكيم \* وحدّ الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية واكثر الائمة كالفاضى والاستاذ والحسين بن الفضل ووافقه على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة \* والقول الثانى انه معرفة الله تعالى مع توحيد القلب \* والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قيل ان يقربه فهو مؤمن كامل الايمان \* وهو قول جهم بن صفوان \* واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخلة فى حدّ الايمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهراً لحديث بنى الاسلام على خمس \* والصواب ما حكاه الكعبى عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام \* وفى شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء \* والفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان \* الاول ان الافرار باللسان هو الايمان فتمط ولكن شرط فى كونه ايمانا حصول المعرفة فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا لانها داخلة فى مسعى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى \* والثانى ان الايمان مجرد الافرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة \* والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا اى فى الايمان الاستدلالى دون الذى بين العبد وربّه \* وقد اختلف هؤلاء على اقوال \* الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابى حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين \* والثانى انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابى الحسن الاشعري وبشر المريسى \* وفى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الافرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى

ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اهما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه \*  
 والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان  
 كذا في حاشية الحيايى للمولوى عبد الحكيم \* والثالث انه اقرار باللسان واخلاص بالقلب \*  
 ثم المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا  
 او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والنسائي العلم الحاصل بالدليل ولذا  
 زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح \* ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار  
 شرط للايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مؤمن  
 فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقر بلسانه وهو مذهب ابي حنيفة رح واليه ذهب الاشعري  
 في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدى \* ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد  
 ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليجروا عليه الاحكام بخلاف  
 ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الحيايى \*  
 وقال بعضهم هو ركن ليس باصلى له بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حال الاكراه \* وقال  
 فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء وكونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين \* والفرقة  
 الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث  
 ومالك والشافعى واحمد والاوزاعى وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية \*  
 اما اصحاب الحديث فلهم اقوال ثالثة \* القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد  
 ذلك كل طاعة ايمان على حدة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده  
 كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات مالم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا  
 من المعاصى كفرا مالم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصى  
 الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبدالله بن سعد \* والقول الثانى  
 ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهى بجملة ايمان واحد وان من ترك شيئا  
 من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقض ايمانه \* والقول الثالث ان الايمان  
 اسم للفرائض دون النوافل \* واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدى بالبلاء فالمراد به  
 فى الشرح التصديق يقال آمن بالله اى صدق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه  
 التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذ اصلى وصام فالايان المتعدى بالبلاء يجرى على طريق  
 اللغة \* واذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا على انه منقول نقلانا من التصديق الى معنى آخر \*  
 ثم اختلفوا فيه على وجوه \* الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة  
 او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الافعال وهذا قول واصل بن عطاء وابى  
 الهذيل والقاضى عبد الجبار \* والثانى انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل



وهو قول ابي على الجبائي وابي هاشم \* والثالث انه عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد وهو قول النظام واصحابه ومن قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر \* واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى ومعرفة كل مانصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا ويتناول طاعة الله في جميع مامر ونهى عنه صغيرا كان او كبيرا \* وقالوا بمجموع هذه الاشياء هو الايمان ويقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج \* ويقرب من مذهبهما مذهب السلف واهل الاثران الايمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا وهو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل في الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين \* وعند الخوارج دخل في الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم \* وعند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان \* وقال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسألة نشأت في الاعتزال \* ونقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فالمخل بالاول وحده منافق وبالثاني وحده كافر وبالثالث وحده فاسق يخرج من الخلود في النار ويدخل الجنة \* قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المؤمن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة \* قلت الايمان في كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان وهو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث والاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلوة الحديث \* وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل وهو المراد بالايمان المنفي في قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الحديث وكذلك موضع جاء بمثله فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان وانه في اى المعنيين مقول شرعى وفي ايها مجاز ولاخلاف في المعنى فان الايمان المنجى من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجى من الخلود في النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج \* وبالجملة فالسلف والشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول وبانه يخرج من النار باعتبار وجوده وان فات اثني فاندفع الاشكال \* اعلم انهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم \* فقيل هو من باب العلوم والمعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصوره \* ورد بانا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم وما جاء به قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ويعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية \* واجيب بانا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطال تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني ومن لم ينكرها ابطاله

بترك الاقرار اختيارا لان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على رأى وركن الايمان على رأى ولهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته فجأة قبل الاقرار يكون مؤمنا اجماعا . لكن بقى شئ آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا كما بين في موضعه . واجيب بان التكليف بالايمان تكليف تحصل اسبابه من . القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته . وتوجيه الحواس اليها . وترتيب المقدمات المأخوذة وهذه افعال اختيارية ولذا قال القاضي الآدمي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري . وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل . وقيل هو اى التصديق من باب الكلام النفسى وعليه امام الحرمين وهكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوى وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد المعجزة ووقع صدق دعوى النبوة فى قلبه ضرورة وقهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال فى اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد الايمان . وظاهر كلام الاشعرى انه كلام النفس والمعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطنى والايقاد لقبول الاوامر والنواهي . وبالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اى تجايبها للطلب وانكشافها له . وذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه للمعرفة ويحمل ان يكون كل منهما ركنا . وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة وهو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا فى الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا والثانى هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوى الى معنى آخر شرعى والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل (فائدة) قيل الايمان والاسلام مترادفان وقيل متغايران وسيجئ تفصيله فى لفظ الاسلام فى فصل الميم من باب السنين (فائدة الايمان هل يزيد وينقص اولا) اختلف فيه . فقيل لا يقبل الزيادة والنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلهما . وقيل لا يقبل النقص لانه لو نقص لانقضى الايمان ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتهم ايمانا ونحوها . وقيل يقبلهما وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها . وقال الامام هذا البحث لفظى لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال المقيض فيه والاحتمال ولو باعد وجه ينافى اليقين وان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر . فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف

تتصور الزيادة والقصان • قلت الاعمال ليست مما جملة الشارع جزأ • من الايمان حتى ينتفى بانتقامها الايمان بل هي تقع جزأ منه ان وجدت فلما يوجد الاعمال فالايان هو التصديق والافرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال • وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق • اما الاول فلقبوله الفوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والنضب • وقولكم الواجب هرايقين والتفاوت لاحتمال النقيض • قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض • ثم الذي قلتم يقتضى ان يكون ايمان النبي عليه السلام وايمان آحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والقصان والظاهر ان الظن الغلب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما • واما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم بحجته به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال (فائدة هل الايمان مخلوق ام لا) فذهب جماعة الى انه مخلوق • وذكر عن احمد بن حنبل وجمع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق • واحسن ما قيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد • او هداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة مافي العيني شرح صحيح البخارى والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف • وقد بقيت بعد الجحاث تركناها مخافة الاطراب فان شدت تحققة فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

(الانانية) بالفتح منى وخود بينى ونيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف كرداند چنانكه كويد نفس من وروح من وذات من • وانانيت حق وجوديه است وانانيت ماعداميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذا في كشف اللغات واين نزد سالكان شرك خفي است ولذا وقع في بعض الرسائل الانانية عبارة عن الحقيقة التي يضاف اليها كل شيء من العبد كقولك نفسى وروحي ويدي وهذا كله شرك خفي • وفي التحفة المرسلات الانانية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفي الانانية هي عين معنى لاله ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الا الله •

(المؤمن) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوى حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمن في اللقاء والمجالسة والسماع كذا في الارشاد السارى شرح صحيح البخارى •

(آن) بالمد في اللغة الوقت والآن بالالف واللام الوقت الحاضر كما في كثر اللغات • قيل

اصل آن اوان حذفت الالف الاولى وقلبت او او بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات . وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل بهينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار وواصل باعتبار انه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المنتهى من الجانبين فكما انه لانه نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجوده في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزى . قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلانها خطأ . واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيل ايضا هكذا في المباحث المشرقية . قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر . وفيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم . فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان التقليل الذي عن جنبتي الآن وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل كذا في شرح حكمة العين وحواشيه . وبالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويجي ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة . وعند السالكين هو العشق . وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعنى عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن كويند .

(الآن الدائم) هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل والابد فيتحد به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقل له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآتات الزمانية تقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(الايين) بالفتح وبالضمة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا . وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعنى انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا . وقد يقال الاين لحصول الجسم

فيما ليس مكانا حقيقيا له . مثل الدار والبلد والافايم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدا لحكيم \*

### فصل الواو

(الاب) لغة بمعنى پدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق في لفظ الامهات في فصل الميم \*

(اخوان الصفا) يازان وبرادران روشن يعنى جهائتيكه ازمقتضيات كدورت بشرى رسته باشند وباوصاف كمالات روحانى آراسته كذا في لطائف اللغات \*

(الاداة) عند النحاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم والفعل \*

(الاداء) هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الايتان بالمواقف كاداء الصلوة الفريضة وقضائها وبغير الموقفات كاداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق والحجج للانبياء به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك \* واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه \* وهما والاعادة اقسام للفعل الذى تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء او اعادة ولهذا قالوا الاداء مافعل فى وقت المقدّر له شرعا اولا \* واختيار فعل على واجب ليتناول النوافل الموقفة \* وقيد فى وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده \* وقيد المقدّر له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والندور المطلقة والاذكار القلبية اذ لاداء لها ولا قضاء ولا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا \* واطلاق القضاء على الحجج الذى يستدرك به حجج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضى فى الاستدراك \* وقيد شرعا للتحقق دون الاحتراز عما قيل وهو المقدّر له لاشرا كالشهر الذى عينه الامام لزكوته والوقت الذى عينه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكاة فى ذلك الشهر واداء الصلوة فى ذلك الوقت اداء قطعيا \* اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدره الشارع كما فى الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدر شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة والندور المطلقة \* وقولهم اولا متعلق بفعل واحترز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسم للاداء والقضاء \* وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم اولا متعلق بالمقدّر احتراز عن القضاء فانه

واقع في وقته المتدرله شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلاة السلام فايصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ف قضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا . ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعى انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدرله ثانيا . فان قلت فاننوافل لها على هذا وقت مقدر ا ولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدر ا ثانيا هو بقية العمر . قلت البقية قدرت وقتاله بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لامن الشرع . والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا . فيقولهم بعد وقت الاداء والاعادة في وقته . وبقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة اصطلاحا وان كانت اعادة لفته . وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل . وبقولهم مطلقا تنبيهه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاءً الوجوب على المكلف بل المعبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذا وجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك يجمع عليه وهو ينافي الوجوب . واما عند ابي حنيفة فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقا . وبالجملة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابلكه ولا بيعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة . فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وبقائها خارجة عنه فهل هي اداء او قضاء . قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة . والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر كما يجي في محله . وعند الحنفية من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر . والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الواجب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ماثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل النصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها واياء ربع العشر . وبالجملة فالذمة والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفرغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه . ثم الثابت

بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو في معناه نحو والله على الناس حج البيت \* ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والانيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم أداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات \* واختيار ثبت على واجب ليعم أداء النفل \* قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب \* واختيار واجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بتركه واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقتضى والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضا \* ولا بد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولله المالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى \* وانما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز \* فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطبياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه \* قلت المباح ليس بما مور به عند المحققين فالتاب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مأمور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشاف \* اعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسكتكم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهر امس \* واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز في تسليم المثل \* واعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخله في الاداء والقضاء على ما يجي في محلها (التقسيم) الاداء ينقسم الى اداء محض وهو مالا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه \* والى اداء يشبه القضاء \* والاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع بالجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين وكرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غضب عبدا فارغاهم لحة الدين في الجناية في يد الغاصب \* والاداء الذي يشبه القضاء كتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيهه بالقضاء

من حيث انه لم يؤد كما الزم فانه الزم الاداء مع الامام . والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لاحقية ولا حكما . وقضاء في معنى الاداء وهو بخلافه . والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول . والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الا شرعا والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائنة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد . والقضاء الغير المحض كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شيئا بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شيئا بالاداء فصارت الانقسام سبعة . ثم جميع هذه الانقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الانقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة مافي العضدى وحواشيه والنلويح وكشف البردوى . ثم الاداء عند القراءة يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يحى في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء \*

(المواساة) ان ينزل غيره منزلة نفسه في الفع له والدفع عنه . والايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما وهو النهاية في الاخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني \*

### فصل الهاء

(الالوهية) هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها كذا في شرح الفصوص في الفص الاول . وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الالوهية . والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق والخلق . فشمول المراتب الالهية والكونية واعطاء كل ذى حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالوهية . والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالوهية انله الحيطة على كل مظهر . فالالوهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية والكتساب المجيد هو الرحمانية كل ذلك بالاعتبار والاقام الكتاب بالاعتبار الاولى الذي عليه اصطلاح النوم هو ماهية كنه الذات والقرآن هو الذات والمفرقان هو الصفات والكتساب هو الوجود المطلق والاختلاف بين القولين الا في العبارة والمعنى واحد . فاعلى الاسماء تحت الالوهية الاحدية . والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية . فاعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية واعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية واعلى مراتب الربوبية في اسمه الملك فاللائكة تحت الربوبية والربوبية تحت الرحمانية والرحمانية تحت الواحدية والواحدية تحت الاحدية والاحدية تحت الالوهية لان الالوهية اعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطة والشمول \*



والاحدية حقيقة من حقائق الوجود فاللوهية اعلى ولذا كان اسمه الله اعلى الاسماء واعلى من اسمه الاحد انتهى مافي الانسان الكامل \* قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد \* وذكر الوصفين اشارة الى اجتماع اسم الله جميع صفات الكمال \* اما وجوب الوجود فانه يستتبع سائر صفات الكمال \* واما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمده عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد \* واماوجه استجماعه سائر صفات الكمال ودلالته عليها فهو انه تو الى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم تتفهم هذه الصفات منه ولا يفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتهار حاتم بالجود في ضمن اطلاق هذا الاسم \* فائدة \* اختلفوا في واضعه والاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لانفي باحاطة جمع مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام او اللهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأى الاشعري في وضع جميع الالفاظ \* وقيل واضعه البشر ويكفي في ملاحظة الشخصات ملاحظة كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات \* فائدة \* اختلفوا في انه مشتق ام لا فالمحققون على انه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به وايضا لا بد للصفات من ووصف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفالم يكن قوله لا اله الا الله توحيدا \* وقيل انه مشتق من اله الهية والوهة بمعنى عبد واصلا له فعال بمعنى المفعول اى المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الآله \* وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل يا الله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق \* والآله في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولاً ثم غلب على المعبود بحق \* وقيل مشتق من اله بمعنى تحير اذ العتول تحير في معرفته وقيل من اله التفصيل اذا اولع بامه اذا العباد مواعون بالتضرع اليه \* وقيل من وله اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاء واشاح \* وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر مرتفع عن كل شئ \* وقيل اصله لاه بالسريانية فمرب بمحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير وحواشي التلخيص \*

(العلم الإلهي) هو علم من انواع الحكمة النظرية ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلى وبما بعد الطبعة وبما قبل الطبعة وقد سبق في المقدمة \*

### فصل اليباء

(الايلاء) لغة مصدر آلت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء والياء الفائم همزة والاسم منه الية وتعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد ومنه قوله

تعالى والذين يؤلون من نسأهم . وشرعا حلف بمنع وطئ الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة وشهرين ان كانت امة . والمراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع . وقولهم وطئ الزوجة اى لاغير الوطئ كما هو المتبادر فلو قال والله لا امس جلدك لا يكون مواليا بحيث بالمس دون الوطئ كما في قاضى خان فلا حاجة الى زيادة قيد ولايبحث الا بالوطئ واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء والبقاء معاً او في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة بتطليقة ثم مضت مدة لايبلاء وهى معتدة وقع عليها طمئة كما في الذخيرة لكن في قاضى خان لو آلى من زوجته الامة ثم اشترها فانقضت مدته لم يقع . والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية او يومية وفيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المدين لم يكن ايبلاء بل يمينا والى ان الوطئ في تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا فلو لم يطق فيها الاثم واجبره القاضى عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزاة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط والتحفه والكا في وغيرها لكن في قاضيخان والنهاية ان الايبلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً مؤكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق ونحو ذلك مطلقاً او موقتا بالمدة المذكورة اى باربعة اشهر في الحرائر وشهرين في الاماء هكذا في جامع الرموز هذا عند ابى حنيفة رح . والايلاء عند الشافعى حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع ارتطاق فان امتنع طلق عليه القاضى ومدة الايبلاء لا تنتصف برق احد الزوجين عتده . وعند ابى حنيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة . وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازى . والايلاء على قسمين مؤبد وموقت . الاول نحو والله لا اقربك اوقال ان قربتك فعلى حج او فوات طالق ونحوه . والثانى لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الايبلاء وان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة وسقط الحلف الموقت لا المؤبد حتى لو نكحها ثانياً ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانياً وهكذا وثانى الحلف بعد ثاثة لا الايبلاء هكذا في شرح الوقاية .

(الآية) في اللغة نشان ويك سخن تمام از قرآن وجماعتى حروف ازوى . اصله اوية بالتحريك آى وآيه وآيات جمع كذا في الصراح . وفي جامع الرموز الآية الملامة لغسة وشرعا مانبين اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى . وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح . وقال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جهل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصحابها العلامة ومنه انه آية ملكة لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبرى . وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها . وقيل هى الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها وعلى عجز المتحدى بها . وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها . قال الواحدى وبعض اصحابنا يجوز على

هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن . وقال ابو عمر الدوانى لا اعلم كلمة هي وحدها آية الاقوله تعالى مدھا متان . وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحي والمصر وكذا فواتح السور عند من عدھا آيات . وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كعرفة السور قال فلاية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذى بعدها فى اول القرآن وعن الكلام الذى فى آخر القرآن وعمما قبلها وما بعدها فى غيرها غير مشتمل على مثل ذلك . وقال بهذا التقييد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لاتشتمل آية اصلا . وقال الزمخشري الآيات علم توقيفى لاجمال للقياس فيه ولذلك عدوا آية حيث وقعت ولم يعدوا المر و آل و عدوا حم آية فى سورها وطه ويس ولم يعدوا طس . وقال ابن العربي تعديد الآتى من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينهى الى تمام الكلام ومنه ما يكون فى انثائه . وقال غيره سبب اختلاف السالف فى عدد الآتى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآتى للتوقيف فاذا علم محالها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة . وقد اخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آتى القرآن ستة آلاف آية وستائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستائة حرف وسبعون حرفا . وقال الدوانى اجمعوا على ان عدد الآتى ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية واربع آيات . وقيل واربع عشرة . وقيل وتسع عشرة . وقيل وخمس وعشرون . وقيل وست وثلثون . ثم اعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكى ومدنى وما بعضه مكى وبعضه مدنى وما ليس بمكى ولا مدنى . وللناس فى المكى والمدنى ثلاثة اصطلاحات . اولها اشهر وهوان المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او يسفر من الاسفار فما نزل فى سفر الهجرة مكى . وثانيها ان المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة فما نزل فى الاسفار ليس بمكى ولا مدنى فبنت الواسطة . وثالثها ان المكى ما وقع خطبا لاهل مكة والمدنى ما وقع خطبا لاهل المدينة انتهى ما فى الاقان . والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدة الالهيّة الحقيقية . وفى الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع التهى من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع التهى من مفهوم الآية المتلوة ولا بد لكل جمع من اسم جمالى وجلالى يكون النجلى الالهى فى ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدة الالهيّة الحقيقية .

## ﴿ باب الباء الموحدة ﴾

### ﴿ فصل الالف ﴾

(البدء) بسكون الدال المهملة في اللغة استباح الشيء • واهل الحديث يقولون بدينا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات وكذا البداية على ما في كتب اللغات • والبداية عند الصوفية التحقق بالاسباء والصفات وهو البرزخ الاول من برازخ الانسان وقد سبق في فصل السين من باب الالف •

(المبدأ) اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفي العزدي ويسمى الحكماء السبب مبدأ ايضاً انتهى • وفي بعض حواشي التجريد المبدأ يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية والغائية والشرايط انتهى • ونزد صوفيه اسمهاى كلى كوني را كويند چنانكه در لفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

(المبدأ الفياض) هو الله تعالى وعن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر والاستفاد مما ذكره في مباحث العقول انه العقل الباطن المسمى بالعقل الفعال •

(المبدأ الذاتي) عند اهل الهيئة القائلين بحركة الافبال والادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج •

(المبدأ الطبيعي) عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبدالمولى البرجندي في شرح التذكرة •

(المبادئ) هي جمع مبدأ • وفي اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على ما سبق في المقدمة وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر •

(المبادئ العالية) هي العقول والفوس السماوية •

(مبادئ لنهايات) هي فروض العبادات اى الصلوة والزكوة والصوم والحج وذلك ان نهاية الصلوة هي كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكوة هي بذل ماسوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هي الامسك عن الرسوم الخلقية وما يقويها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لى وانا اجزى به ونهاية الحج الوصول الى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لان الماسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

(الابتداء) هو لمة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان \* منها ذكر الشيء قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي \* ومنها ما يكون بالنسبة الى جمع ماعدا وهو المسمى بالابتداء الحقيقي \* ومنها ما يكون بالنسبة الى بعض ماعدا وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي \* فالابتداء بالبسملة حقيقي وبالتحميد اضافي \* ولا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينسا في ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره اباغ من بعض [۱] \* ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي لامولوى عبد الحكيم \* ومنها مقابل الوقف كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراءة \* ومنها الركن الاول من المصراع الثاني على مافي المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروض \* ومنها الزحاف الواقع في الصدر على ما يجيء في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا ايضا من مصطلحات اهل العروض \* ومنها ما هو مصطلح النجاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اى ليسند الى شئ او ليسند اليه شئ \* وقولهم للاسناد لاجراج التجريد الذى يكون للعد فان الاسماء المعنودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن للاسناد وذلك الاسم يسمى بالابتداء وذلك الشيء يسمى بالخبر \* ان قيل التجريد عدمى فلا يؤثر والابتداء من العوامل المعنوية والعامل لا بد ان يكون مؤثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجمل الاسم في صدر الكلام تحقيفا او تقديرا للاسناد اليه او اسناده الى شئ \* قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لا مؤثرات فان المؤثر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتبارى فلا يصح ان يكون مؤثرا \* ثم المبتدأ عندهم على قسمين \* احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي والتقديرى فيتساول نحو وان تصوموا خيرا لكم \* والمجرد معناه الذى لم يوجد فيه عامل اصلاحى يؤل الى السلب الكلى واحترز به عن الاسم الذى فيه عامل لفظى كاسمى ان وكان \* ومعنى تمييز عن المجرد اى المجرد عنهما معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم معنى وحكما بان لا يكون مؤثرا في المعنى كالمبتدأ الجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم \* وقولهم

[۱] في شرح السيد للفتاح ان آيات الكلام الجيد باسرها في مرتبة الانجاز مع كونها متساوية في طبقات البلاغة ولقد احسن من قال (شعر)

در بيان ودر فصاحت کی بودیکسان سخن      ورجه کویندہ بود چون جاحظ و چون اصمى  
در کلام ایزد بی چونکه وحی منزلت      کی بود تب تدا مانند یا ارض ابامی (لمصححه)

من حيث هو اسم قيد للتجريد اى انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم .  
اما اذا كان صفة كما هو القسم الثانى فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ  
هو المسند فى القسم الثانى كذا قيل . وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب  
فى التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قریش  
وان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال  
انه قيد فى المبتدأ يدخل فى تعريفه الناس فى قول الشاعر . مصراع . سمعت الناس  
يتجمعون غيثا . رفع الناس على حكاية الجملة فالاسم مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد  
مجرد عن ملابسة سمعت معنى واما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته  
معنى لان المسموع هو هذه الجملة وانما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على  
تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون لسمعت تأثير فى الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير  
فى كل واحد من جزئى الجملة لان المراد منه مضمونها . وانما قيد التجريد بالاسناد اليه  
اذ لو مجرد للاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التى ينطق بها غير معربة وفيه احتراز  
عن الخبر وعن القسم الثانى . وثانها الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي  
رافعة لاسم ظاهرا او ما يجرى مجراه من الضمير المنفصل نحو قائم الزبدان واراغب انت  
عن آلهتى . والمراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب وهضروب وحسن اوجارية  
مجراها كقريشى . وانما قلنا احد الفاظ الاستفهام والنفي ولم نقل على احد حرفى الاستفهام  
والنفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن وما . وعلى النفي  
سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما قائم الزيدان . وقولنا رافعة لظاهر احتراز  
عن نحو اقامان الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان ولو كان رافعا لهذا الظاهر  
لميجز تثنيته . وعن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبسح نحو قائم زيد والاختش  
يرى ذلك حسنا . وعن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيات زيد فهيات مبتدأ  
وزيد فاعل ساد مسد الخبر . واعلم ان العامل فى المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء .  
واما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل فى المبتدأ والمبتدأ فى الخبر . وقال بعضهم  
كل واحد منهما عامل فى الآخر وعلى هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية وعلى  
القول الثانى لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما فى العباب والارشاد والفوائد  
الضائية وغيرها .

(ابتداء المرض) هو عند الاطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان  
حدوث المرض وهو الوقت الذى لاجزه له ويقال على الايام الثلثة الاول قال الفيس هو  
وقت ظهور ضرر الفعل لالوقت الذى يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس  
من لا يطرح نفسه على الفراش فى المرض .

(الابتداء لكلى) عند الاطباء هو الزمان الذى لا تظهر فيه دلائل النضج \*

(الابتداء الجزئى) عندهم هو الزمان الذى لا يظهر فيه اعراض النوبة كذا فى بحر الجواهر \*

(الابتدائية) عند النحاة تطاق على جملة من الجمل التى لا محل لها من الاعراب وتسمى مستأنفة ايضا وعلى الجملة المقدرة بالمتبدأ ويحىء فى فصل اللام من باب الجيم \*

(الابتدائى) عند اهل الممانى هو الكلام الملقى مع الخالى عن الحكم والتردد فيه سواء نزل منزلة المنكر او المتردد او لا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتردد فيه وقوله تعالى انهم مغرقون من الابتدائى ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا فى الاطول ويحىء فى لفظ المقتضى ايضا فى فصل الباء المثناة التحتانية من باب القاف \*

(المبارأة) بالهمزة وتركها خطأ وهى ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقباه هى كذا فى تعريفات السيد الجرجانى \*

### فصل الباء الموحدة

(ب) اعنى الباء المفردة هى حرف من حروف النهجى ويراد بها فى حساب ابجد الانسان \* وفى اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بـ وعن المحمول بـ للاختصار والعموم \* وفى اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود \* شعر \* الف در اول وبادر دوم جوى \* بخوان هر دويكى راهردو ميكوى \* وفى اصطلاح الشطارين علامة البرزخ كذا فى كشف اللغات \*

(الباب) فى اللغة بمعنى دروجعه ابواب وابوبة كذا فى الصراح \* والاطباء يطلقونه على اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا فى بحر الجواهر \* والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد او نوع واحد او صنف واحد \* وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد \* وبالفصل من صنف واحد \* وبالنشورة \* وبالشتى من اجاب مختلفة او من اصناف متخالفة \* واهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميكويند باب كبير باشد وصغير ومتصل \* اما باب كبير ييست ونه حرفست وآن اينست \* اب ت ح ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن و ه ل ا ي \* واما باب صغير مبنى است بريست ودو حرف وآن اينست \*

ابجد ده وزح طى كل م ن س ع ف ص ق ر ش ت \* وباب متصل نيز بيست ودو حرف است وان اينست \* بت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه \* ي \* پس درباب صغير اين هفت حرف نيست \* ث خ ذ ض ظ غ لا \* ودرباب متصل اين هفت حرف نيست \* ا د ذ ر ز و لا \* والسبعة يطلقونه ويريدون به. اللى بن ابى طالب رضى الله عنه ويريدون بالابواب الدعاء على مايجئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة \*

(باب الابواب) هو التوبة لانها اول مايدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم \*

(البواب) بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة درباب كما في الصراح \* وفي بحر الجواهر هو قم الاننا عشرى سحى به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لاتمام انضج ثم يفتح الى تمام الدفع \*

### فصل التاء المثناة الفوقانية

(البخت) الجحد والتبخيت التكييت وان تكلم خصمك حتى تنقطع محبته عن صاحب التكلمة \* واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على النبخت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد اواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شئ كذا في المغرب \*

(البيت) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد ويث شعر وخانه كما في كثر اللغات \* وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابا بيت جماعة ودو مصراع از شعرايات جماعة انتهى \* وفي جامع الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر اومدر اوصوف اووبر كما في المفردات \* وفي بيع النهاية انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية فهو اعم من الدار الذى يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب والمطبخ والكنيف وغيرها \* ومن المنزل الذى يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثمة \* والحجرة نظير البيت فانها اسم لما حجر بالبناء \* والصفة اسم لبيت صيفى يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت ذات نك حوائط والصحيح الاول انتهى \* ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة يسمى بيتا تاما وان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافى ماكان تام الاجزاء \* والبيت ان لم يكن في عروضه قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال مثل الضرب والافهو المصراع كذا في بعض



رسائل عروض اهل المغرب \* والبيت عند اهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا \* وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثني عشر قسما بطريق من الطرق الآتية \* بدانکه فاضل عبدالعلي برجندی در شرح بیست باب نوشته است که نسوية البيوت نزدشان تقسیم فلك البروج است بدوازده قسم بشش دائرة عظیمه که یکی از افق باشد و دیگری نصف النهار و باقی یا دوائر هیولی که هر یک از نصف شرقی قوس النهار جزء طالع و نصف شرقی قوس اللیل جزء طالع رابسه قسم متساوی کنند و هر قسم مقدار دو ساعت زمانی باشد و این طریقه مشهور است و یا دوائر عظیمه که بنقطه شمال و جنوب کزد و هر یک از ارباع دائرة اول سموت را که در مابین نصف النهار و افق بود سه قسم متساوی کنند و این طریقه اختراع ابی ریحان هیرونی است و آنرا مراکز محققه خوانند و یا دوائر ارتفاع که هر یک از دو قوس را از افق که واقع شود میان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب سه قسم متساوی کنند و این طریقه منسوب باحمد بن عبد الله المعروف بجیش الحساب است و یا دوائر عظیمه که هر یک از دو قوس رازا منطقة البروج که واقع شود میان جزء طالع و هر یک از دو جزء رابع و عاشر سه قسم متساوی کنند اینرا طریقه مغریان کوینند و چون منطقة البروج بیکی ازین طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمی را بیت کوینند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند و ابتدا از طالع گیرند و بر توالی بروج بشمرند \* بدانکه ازین بیوت اول و رابع و سابع و عاشر را ارتاد کوینند و بیوت اقبال نیز و بعد اینها که دوم و پنجم و هشتم و یازدهم اند اینها را بیوت مانئه کوینند و چهارم که مقدم بر او تاد اند یعنی دوازدهم و نهم و ششم و سیوم اینها را بیوت زائله کوینند و همچنین چهار خانه که بر تسدیس و تثلیث طالع اند آرا بیوت ناظره و آن یازدهم و سیوم و پنجم و نهم است و چهار را بیوت ساقطه کوینند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى \* اعلم ان اطلاق البيت علی محل الشئ مطلقا شائع کثیر فی استعمال اهل العلوم تشبها له بمسکن الانسان و بهذا المعنی یقال بیوت الشبكة و المربع و الخمس و المسدس و نحو ذلك كما یقال بیوت الرمل كما لا یخفی \* و بیوت رمل شازده اند و در سیر نقطه در بیوت رمل دوازده اعتبار نمایند و بیانش در لفظ طالع در عین مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد \*

(بیت المقدس) قبله امتهای پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی را کوینند که پاک باشد از لوث غیری کذا فی کشف اللغات \*

(بیت الحکمة) هو القلب الغالب علیه الاخلاص کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین \*

(بيت الحرام) قلب الانسان الكامل الذى حرم على غير الحق كذا ايضا فيه .

(بيت العزة) هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فى الحق كذا ايضا فيه .

### ﴿ فصل الناء المثلثة ﴾

(البحث) بسكون الحاء المهملة لغة التفتحص \* وفى اصطلاح اهل النظر يطلق على حمل شئ على شئ وعلى اثبات النسبة الخبرية بالدليل وعلى اثبات المحمول للموضوع وعلى اثبات العرض الذاتى لموضوع العلم وعلى المناظرة وهى النظر اظهارا للصواب \* والبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله البحث كذا فى الرشيدية والعامى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة \*

(البرغوثية) بالراء المهملة والغين المعجمة فرقة من التجارية قانوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب باى شئ كان فهو جسم كذا فى شرح المواقف \*

(لبعث والبعثة) بسكون العين المهملة فى اللغة برانكيختن وفرستادن كما فى الصراح وفى الشرع ارسال الله تعالى انسانا الى الانس والجن ليدعوهم الى طريق الحق وشرطه ادعاء النبوة واظهار الميجزة \* وقيل شرطه الاطلاع على الغيبات ورؤية الملائكة وهو لا يكون الا رجلا كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية شرح الملخص فى الخطبة ويحى بيانه فى لفظ الرسول والنبي \* ويطلق على الحشر والمعاد ايضا كما يحى فى فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة وعلى السرية ايضا \*

### ﴿ فصل الجيم ﴾

(البختج) بالضم معرب بختته اى المطبوخ \* وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى المات \* وعن الدينورى الفختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذى ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الاوعية ويخمرونه ويسمونه الجمهورى كما يحى كذا فى بحر الجواهر \*

(البرج) بالضم وسكون الراء المهملة فى اللغة الفصر والحصن \* وعند اهل الجفر اسم لسطر التنكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصنة \* وعند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفى دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على ما يحى فى بيان دائرة البروج فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة \* وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج \* واسماؤها هذه \* الحمل \* والنور \* والجوزاء \* وتسمى هذه بروج اربعية \* والسرطان \* والاسد \* والسذبة وتسمى هذه بروج

صيفية \* وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية \* والميزان \* والعقرب \* والفوس \* وتسمى هذه بروجاً خريفية \* والجدى \* والدلو \* والحرت \* وتسمى هذه بروجاً شتوية \* وهذه الستة تسمى بروجاً جنوبية ومنخفضة من اول الجدى الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطبعة وأمرة \* وبعضهم نظمه بالفارسية \* شعر \* چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد \* سنبله ميزان و عقرب و قوس و جدى و دلو و حوت \* ثم هذا الترتيب يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اى من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالى \* ثم الاول من كل واحد من البروج الربعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الاخر \* والثانى من كل واحد منها يسمى برجا نابتاً \* والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجهه تسمية الثابت بالثابت \* ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفى دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر تسمى برجا \* فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثثون درجة \* وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة \* توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست فاطعة لكرة العالم فى السطوح الموهومة لها تقسم الافلاك الممثلة والفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا \* فالبروج معتبرة فى هذه الافلاك باسرها \* والاولى اعتبارها على السطح الاعلى او الادنى من الفلك الاعظم لتسهيل مقايسة حركات اثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قديسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا وكأنها انما اعتبرت اولاً فى الثامن لتمييز الاقسام بالكواكب التى فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها \* ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن وسميت بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير ايامها وان كان الاولى ان لا تتغير للالايق خبط فى احوال البروج بسبب التباس اسمائها \* واعلم ايضا ان احجاب العمل اعتبروا ايضا فى الخارج المراكز والحوامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثوانى والثوائث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثة وستين قسماً متساوية وسموا كل قسم واحد درجة وكل ثابثين منها برجا هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند فى شرح المواقف وشرح الملخص والفاضل عبد الباقى البرجندي فى تصانيفه \*

### فصل الحاء

(البحجة بالضم والبعجوة) بالحاء المهملة فى اللغة بمعنى كرفتكى آواز كما فى الصراح

وان كانت من داء فهو البجاح ورجل امج بين البجح اذا كان فيه خلقه كذا في بحر الجواهر .  
وفي شرح المواضع انها غلظ الصوت كما يجي في لفظ الحرف .

(البارح) جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر  
في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل ويجي في لفظ  
الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة .

(البطح) بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجي في فصل اللام  
من باب الميم .

(الاباحة) في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسر وابعاه وابعاه الدار ساحتها  
لظهورها . وقد يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحته كذا اي اطلقته . وفي الشرع حكم  
لا يكون طابا ويكون تخيرا بين الفعل وتركه . والفعل الذي هو غير مطلوب وخير بين  
اتباعه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا . فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا  
موسعا كان او مضيقا عينا كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمنسوبة لكونها افعالا  
مطلوبة من الحكم . والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي . والحلال اعم من المباح  
على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند  
النساء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى . وقيل المباح ماخير بين فعله وتركه شرعا  
ونقض بالواجب الخير والاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل  
منهما واجب . وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها  
لا توصف بالاباحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون  
لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة . وقيل ولو قيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين  
لان دفع النقصان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية  
ويعاقب عليه عند قصد المعصية . ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته . قيل والاقرب ان يقال ماد  
الدليل السمي على خطاب الشارع فيه بالتخير بين الفعل والترك من غير بدل . والاول  
فصل من فعل الله . والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والتخير فان  
تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل . وفيه انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت  
على المختار فانه لا بدل له وهو العزم وكذا التخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل  
عن الآخر على المختار . واعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل  
وهو ما لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة ولا مصالحة ويجي في لفظ الحسن في فصل  
اننون من باب الحاء المهملة . فائدة . انفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي . وبعض  
المتزلة قالوا لامعنى لها الانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس

حكما شرعيا \* قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتحخير وهو ايس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية \* فائدة \* الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مبين للواجب \* وقيل جنس له لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب ومازاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل \* والنزاع لفظي ايضا \* قال اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بلاذن فيه فجنس للواجب والمنسوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه \* وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس \* فائدة \* المباح ايس بما موربه عند الجمهور خلافا للكعبى قال لامباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مأمور به \* لهم ان الامر طلب واقفه ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره \*

(الاباحية) هي فرقة من المتصوفة المبطة قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولا على الاتيان بالمأمورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى \*

### ❦ فصل الحياء المعجمة ❦

(البرزخ) بفتح الاول وائتالك على وزن جعفر در لغت عبارت است از چیز ایکه میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور و آنچه در قرآن آمده است برزخ لی یوم یبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت \* وقيل باز داشت میان دو چیز چنانچه در قرآن است بین ما برزخ لا یبعثان و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و مسترشد پس ذا کر را باید که در وقت ذکر صورت مرشدر در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خود را وکل کائنات را در هستی حق کم کند \* و در اصطلاح سالکان برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجرده و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیر و مرشدر را نیز کذا فی کشف اللات و نیز خطی میان دوزخ و بهشت کما فی لطائف اللغات \* و در اصطلاح حکمای اشراقیان جسم را گویند \* و فی شرح اشراق الحکمة فی بیان الانوار الالهیه البرزخ عند الحکماء الاشراقیین هو الجسم سمی به لان البرزخ هو الحائل بین الشیئین و الاجسام الکثیفه ایضا حائله \*





(تبعده نتيجه) زرد بلاء آنست که ميان مقدمه و نتيجه بسيار الفاظ معترض افند مثاله .  
رباعي . گفته ام اي ماه روئي دلر بائي راستين . کز لطافت بهتری از صد هزاران حور  
عين . سرو قد خد همچو مه شکر لب کبک خرام . از وفور مکرمت آخر بسوی من بين .  
کذا في جامع الضائع .

(البلادة) يحيى في لفظ اللحمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة .

### فصل الرءاء

(البتر) بسكون التاء المثناة الفوقاوية في اللغة القطع على مافي الصراح و قطع الذنب  
على مافي عروض سبئي . وعند الاطباء هو القطع في العصب والعروق عرضا . و يطلق  
ايضا على كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كل واحد من طرفيه بحيث يرسم  
ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية النفاطة للدم كذا في بحر الجواهر . وعند اهل  
العروض هر اجتماع الحذف و القطع . و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء .  
و القطع اسقاط ساكن الوند المجموع و تسكين متحرکه كذا في عنوان الشرف و رسالة  
قطب الدين السرخي . ليکن در عروض سبئي کويد بتر در اصطلاح اجتماع جب و خرم  
است و رکني که درو بتر واقع شود آترا بتر کويند چون از مفاعيلان عيلن راجب بيندارند  
و الف راجرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای او فغ نهند که دو حرف اول ميزانست  
پس اين عمل رابتر خوانند و فغ راجون از مفاعيلان بکيرند بتر کويند انتهى . و لا يخفى  
مافي العيارتين من التخالف فبناه اما على تخالف اصطلاحى عروض اهل العرب و المعجم  
او على ان للبتر معنيين . [۱]

(البترية) بضم الموحدة و الباء هي فرقة من الزيدية اصحاب بئر النومي و يحيى في لفظ  
الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة .

(البثور) بالياء المثناة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و بسكون المثناة و هي عند الاطباء  
الاورام السغار فمنها دموية كالشرى و منها صفراوية كالنملة و الحجر و النار الفارسية و منها  
سوداوية كالجرب السوداوى و التآليل و المسامير و منها بلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية  
كالفاطات و منها ريجية كالنفاخت كذا في الموجز و بحر الجواهر .

[۱] اعلم ان ما استفاد من التيسير بان البتر في اصطلاح العروض هو اجتماع الحذف و القطع و انه  
تحقق في مفاعيلان بل في فعولن فينتقل الى فع و في فاعلاتن فينتقل الى فعلن بسكون العين نم في عروض  
العارف عبدالرحمن الجاي عند بيان ذخافات مفاعيلان بتر اجتماع جب و خرم است در مفاعيلان فاعاند  
فع بجای آن بنهند (اصححه)



(البحر) بالفتح وسكون الحاء المهملة در لغت دریاست ودر اصطلاح اهل عروض هر طائفه وپاره از کلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر کذا فی عروض سببی \* ودر جامع الصنائع آورده که بحر اسم جنس است که در تحت انواع است و بحر در اصل لغت شکافی است در زمین موضع آب حیوانات مختلفه الانواع ودر یارا بدین سبب بحر گویند ووزن شعر رانیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از ان اصول فروعی بس-بار است \* بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول \* و اصول سه اند \* سبب \* ووتد و فاصله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحر یک از تکرار یک رکن حاصل شود آرا بحر مفرد گویند و بحر یک از ترکیب دو رکن یازاده حاصل آید آرا بحر مرکب گویند و جمله بحر مفرد و مرکبه نوازده است \* طویل \* ومدید \* وبسیط \* ووافر \* وکامل \* وهزج \* ورجز \* ورمل \* ومنسرح \* ومضارع \* ومقتضب \* ومجث \* وسریع \* وجدید \* وقریب \* وخفیف \* ومشاکل \* ومتقارب \* ومتدارک \* وازین نوازده بحر پنج بحر اول یعنی طویل ومدید وبسیط ووافر وکامل خاصه عرب است وعجم درین بحر شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خاصه عجم است که دران عرب شعر نکویند و آن جدید وقریب ومشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک اند میان عرب وعجم ونیز بحر یک مرکب است از چهار ارکان آرا مربع گویند و بحر یک مرکب است از شش ارکان آرا مسدس نامند و بحر یک مرکب است از هشت ارکان آرا مشمن خوانند ونیز بحر یک دروی زحاف نباشد آرا سالم گویند و بحر یک دروی زحاف باشد آرا غیر سالم گویند \* و باید دانست که چون یک وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحر یک آسان گرفته شد اعتبار باید نمود مثلاً اخذ زامفاعلن مفاعیلن آسانست از اخذ اواز مستفعلن وازین جهت شش مفاعلن رادر رجز آورده شد وهشت مفاعلن رادر هزج آورده شد کذا فی عروض سببی \* وصاحب جامع الصنائع برین نوازده بحر یک بحر زیاده ساخته ومسمی بافضل نموده \*

(مجمع البحرين) عبارت است از ملتقای بحر فارس \* وروم \* ودر اصطلاح صدوفیه عبار تست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب وامکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه وآله وسلم \* وقیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه وحقائق کونیه درو چنانچه شجر در نواة کذا فی لطائف المغات \*

(البحران) بالضم هو لفظ یونانی معرب وهر فی لغة اليونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذی یکون به الفصل بین الخصمین اعنی الطبیعة والمرض قال جالینوس هو الحکم الحاصل لاه به یکن انفصال حکم المرض اما الى الصحة واما الى العطب \* وعند الاطباء

هو مايلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظيم يحدث في المرض دفعة الى الصحة او الى العطب . وذلك الغير يكون على ثمانية اصناف . الاول التغير الذى يكون دفعة الى الصحة ويقال له البجران الحمود والبجران الكامل والبجران الجيد . والثانى الذى يكون الى العطب دفعة ويقال له البجران الردى . والثالث الذى يكون فى مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل . والرابع الذى يكون فى مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول . ويقال لهذه الاصناف الاربعة البجران المتامة اما الجيدة واما الردية . والخامس الذى يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم البساقى فى مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة . والسادس الذى يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي فى مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك . والسابع الذى يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤل الى الصحة دفعة . والثامن الذى يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة . ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لما فيه من تغير دفعى بجران مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة . وبجران الانتقال . هوان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة . والبجران التام . ماينقضى به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا فى بجران الجوهر وغيره . والايام الباحورية . هى الايام التى يقع فيها البجران وقولهم يوم باحورى على غير قياس فكأنه منسوب الى باحور وهو شدة الحر فى تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري .

(البخار) بالضم والخاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائة وهوائية والدخان مركب من اجزاء ارضية ونارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اثرت تأثيرا تاما فى المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصعدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائة بحيث لا يتميز شئ منهما عن الآخر فى الحس اصغرها ويسمى المركب منها بخارا . وان اثرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصعدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شئ منهما عن الآخر فى الحس ويسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور . وذكر بعض المحققين ان الحرارة اثرت فى المياه احالت بالنسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات مع اسمى بخارا واذا اثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها وحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هى الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التى تركبا منها لعدم تمييزها فى الحس وليس فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا فى شرح

التذكرة لعبد المولى البرجندي \* وعلى هذا اذا عملت الحرارة في الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخانى وذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية واما بخار غير دخانى وذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية ومن الثانى يتولد الوسخ والعرق ونحوها ومن الاول الشعر كذا في بحر الجواهر \* وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهى بخاررا دو قسم سازند ترو خشك وازبخار خشك دخان مراد دارند وازبخار تر جسمى مركب از اجزاء هواييه ومائيه مراد دارند انتهى \* ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا وسقط الى الارض \*

(الابرار) بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكيين يرادف الاختيار على ما يجيئ في فصل الرء المهملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجيئ في فصل اللام من هذا الباب \*

(الابزار) بالزاء المعجمة هى ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابزار تستعمل في الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل في اليابسة كذا بحر الجواهر \*

(البواسير) عند الاطباء هى زيادة تنبت على افواه العروق التى فى المقعدة من دم سوداوى غليظ \* وينقسم الى ثلولية يشبه الثلول الصغير وعيضة وهى عريضة مدورة لونها ارجوانية والى نائية اى ظاهرة والى غائرة اى كامنسة \* والبواسير فى الانف هى لحوم زائدة تنبت فر بما كانت رخوة بيضاء لا وجع معها وهذا اسهل علاجا وربما كانت حمراء شديدة الوجع وهذا اصعب علاجا ومفردها باسور ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسورى \* وقد يعرض فى الشفة السفلى غاظ وشقاق فى وسطها ويقال له بواسير الشفة كذا فى بحر الجواهر والاقسرائى \*

(المباشرة) فى اللغة الجماع \* والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هى ان تماس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين \* ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل الجرد والانتشار وهى من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا فى جامع الرموز \* والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلا وسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا \* اعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا وايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى

تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم .

(البشرية) هي فرفة من المعتزلة اتباع بشرين المعتمر كان . من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث اتقول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولوعذبه لكان ظلما لكنه لا يستحسن ان يقال فى حقه ذلك بل يجب ان يقال ولوعذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكان عادلا كذا فى شرح المواقف .

(البشارة) كل خبر صدق يتغيره بشرة الوجه ويستعمل فى الخير والشر وفى الخير اغلب كذا فى تعريفات السيد الجرجاني .

(البصر) بفتح الموحدة والصاد المهملة يذئى . وهو عند الحكماء قوة مودعة فى ملتقى العصبين المحوفين النابتين من غرر البطين المقدمين من الدماغ يتيامن النبات منهما يسارا ويتياسر النبات منهما يمينا حتى يلقىان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ النبات يمينا الى الحدقة اليمنى والنبات يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك المتقى هو الذى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى بمجمع النور . وسبب تجويفهما الا-تياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس الظاهرة . ومدركتها تسمى مبصرات . والمبصر بالذات هو الضوء واللون . واما ما-واهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما . واختلفوا فى الاطراف اى النقطة والحظ والسطح فقيل هى ايضا . مبصرة بالذات . وقيل بالواسطة . وليس المراد بالمبصر بالذات مالا يتوقف ابصاره على ابصار غيره . وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لاغير اذ اللون مرئى بواسطة الضوء بل المراد بالمرئى بالذات وبالعرض ان يكرن هناك رؤية واحدة متممة بشئ ثم تلك ا رؤية بعينها متعلقة بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا اولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها . ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان . احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات . والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ما عداها فانها لاتتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرها فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس . ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون . فائدة .

اختلف الحكماء في كيفية الابصار \* والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة \* المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق رأسه بلى العين وقاعدته بلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو مريض سهم المخروط \* ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة \* الاول ان ذلك المخروط مصمت \* الثانى انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر كالمسامات \* الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كأه خط مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك \* واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرأى من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصفتاتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار \* والمذهب الثانى هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بالانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التى فى العين وانطباعها فى جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاجوده اصلا وقاعدته سطح المرئى ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزواية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئى باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئى فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا \* وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا \* واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه انقول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا \* وفيه بحث اذا ليس الابصار حاصلًا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئى صغرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا \* ثم انهم لا يريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس فى قوة البشر تعليل هذا \* وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤبة الشئ شيئين بسبب انطباعه فى جليدتي العينين بل لا بد مع ذلك من تأدى الشبوح فى العصيين

الجوفين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما ومنه الى الحس المشترك . والمراد من التأدية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك . والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار . وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبنى على الشعاع . قال الامام الرازي انا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيل نصف كرة العالم الى كفيتهما ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل . ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضامة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع ضجة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى \* وما خصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة . فائدة . قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط تمتع حصوله بدونها ويجب حصوله معها . وهي سبعة . الاول المقابلة . والثاني عدم البعد المفرط . والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار . والرابع عدم الصغر المفرط . والخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي . والسادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره . والسابع كونه كشيئا اى مانعا للشعاع من النفوذ فيه . وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي . ففيه ان هذا الاخير يفتى عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لا بد ان يعدا من الشروط . فالحق ان الشروط تسعة . والاشاعرة ينكرونها ويقولون لاناسم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل في حصول الشرائط . فائدة . اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا واحتفلوا في جوازها سمعا في الدنيا فآبته البعض ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة . ولا خلاف بيننا وبين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يرى ذاته . والمتمثلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته . قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى .

(بصر الحق) قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته

ففيه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فجل علمه محل بصره وهما صفتان وان كانا بالحقيقة شيئاً واحداً فليس المراد ببصره التجلي علمه له في المشهد العياني وليس المراد بعلمه الا الادراك بنظره له في العالم العيني فهو يرى ذاته بذاته ويرى مخلوقاته ايضاً بذاته فرؤيته لذاته عين رؤيته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئى فهو سبحانه لا يزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابداً ولكن لا يقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك \* ومن هذا القبيل قوله عليه الاسلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم \* وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الاية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الآتية التي رحم بها من قربها اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصاً في الصفة النظرية وحدها بل سارفي غيرها من الاوصاف الا ترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نغان انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك \* وكذلك في النظر فهو لا يفقد اقلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسراراً لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليلمز ومن ذهب الى التأويل فانه لا بد ان يقع في نوع من التعطيل فافهم كذا في الانسان الكامل \* والمتكلمون اختلفوا فيه \* فقيل هو نفس العلم \* وقيل زائد عليه \* وقيل بعدم الوقوف بحقيقته \* ويحى في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهمة \*

(البصيرة) هي قوة للذات منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية واما اذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكماء القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم \*

(البقرة) كناية عن النفس اذا استعدت للريضة وبدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك وبالبدنة بعد الاخذ في السلوك كذا في اصطلاحات الصوفية \*

(البكر) بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة امرأة لم تدثم سميت التي لم تقتض اعتباراً بالثيب لتقدمها عليها كما في المفردات وشرعاً اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط \* وقيل لم تجامع بنكاح ولا غيره وهذا قولهما والاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما في الظهيرية \* وذكر في المغرب انه يقع على الذي لم يدخل بامرأة كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة \*

(البر) بالضم كقفل عند الاطباء هو الربو وضيق النفس • ويحییٰ بیانه فی فصل الواو  
• من باب الراء المهملة فی لفظ الربو •

### فصل الزاء المعجمة

(البراز) بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق مما يبرز من الفضلات ثم خص في عرف  
الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالخرج وصاحب الخلاص اورده في الباء  
المكسورة والمحمود الشيباني في المفتوحة كذا في بحر الجواهر •

(لابراز) بكسر المهملة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز •  
والبارز هو ما يلفظ به على ما يحییٰ فی لفظ الضمير فی فصل الراء المهملة • من باب الضاد  
المعجمة •

(برازاللفظین) نزد باغا آنست که شاعر لفظ مشترك را در ربط بر نمطی آرد که از ترکیب  
یک معنی محبوس و دوام مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • ازیمینت یم بدید آمد چوناراند  
منار • و وجودت جرد پیدا کشت چون ماء ازغمام • معنی محبوس در یمین یم و در منار  
نار و در وجود جرد و ازغمام ماء و معنی مقبول ظاهر است کذا فی جامع الصنائع •

(الابیزز) برای معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهای ذاتی  
و عرضی در صورت طالع و آن کوکب را مبتز گویند و قویتر همه آن بود که صاحب طالع  
در طالع بود یا صاحب شرف طالع در طالع بود یا رباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب  
عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در روی بود یا صاحب حادی عشر یا صاحب شرف  
در روی بود تا همچنین در خامس یا سابع یا تاسع یا نالت • و اما اگر کوکبی قوتهای ذاتی دارد  
و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتی بود که چند کواکب شایسته ابتزازیت باشند و قویتر را  
مقدم دارند و دیگر اثر شریک او دارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولی  
پس بر صاحب طالع اگر چه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این در شجره  
گفته • و در کفایة العظیم می گوید ابتزاز بودن کوکبی است در قویترین بیتی از بیتهای طالع  
یا نظر او بطالع و نظر اکثر کواکب بدو و قویترین بیتها بیت طالع پس دهم پس یازدهم پس  
هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را در قوت مدخلی نیست و چهار دیگر  
ساقط اند و از ثواب هر که با درجه طالع بر آید یا با درجه عاشر میان آسمان باشد او مبتز  
باشد و اگر کوکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوی حال نبود به  
بیت یا شرف یا بنظر اکثر کواکب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نکرد چرا که خاصیت  
ابتزاز قوت است در مکان خود و نظر اکثر کواکب بدو چنانکه خاصیت استیلا خط  
کوکب است و نظر او بدان مکان •



### ﴿ فصل الشين المعجمة ﴾

(البرش) بفتح الباء وراء المهملة هي نقاط صغار سود أكثرها تعرض في الوجه وربما كانت الى حمرة وكودة كذا في بحر الجواهر \*

(البيهشية) هي فرقة من الحوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر \* قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق \* وقيل لايكفر حتى يرفع امره الى الامام فيجده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور \* وقيل لاحرام الاماني قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم الآية \* وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا \* وقالوا الاطفال كآبأهم ايماننا وكفرا \* وقيل السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه مما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام \* وقيل السكر مع الكبيرة كفر \* ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف \*

### ﴿ فصل الصاد المهملة ﴾

(البرص) بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد ويغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حيثئذ المنتشر \* والبرص الاسود ويسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر \* وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز والاقسرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق والبرص الابيض ان البهق يكون في سطح الجلد ولا يكون له غور اذ المائة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغاظ والدافعة فيه ضعيفة فار تكبت في الباطن وفسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذي يجيى بها الى طبعها وان كان اجود غذاء \* والفرق بين البهق والبرص الاسودين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كما يكون للسمك وتكونه من سوداوية لسرايتها العضو فآثرت تأثيرا قويا اقوى من تغير لونه وهو من مقدمات الجذام \*

### ﴿ فصل الضاد المعجمة ﴾

(البياض) بالفتح والياء المثناة التحتانية في اللفظة سيمى \* وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا      \* وتوضيحه يطلب من كتب الرمل \*

(البيضة) بالفتح تخم مرغ بيض جماعة وايضا آماسيدن دست اسب ونخايه كردن مرغ

وسخت شدن کرما وخصیه ومیان سرای وخود کذا فی الصراح . وفى الاسرائی  
البيضة ويسمى بالحوذة ايضا قسم من الصداع . واختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على  
احاطته جميع الرأس ولذا سمى بيضة وحوذة . فليل ومنهم صاحب الموجز هو صداع  
مزمن يهبج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيج الصوت  
الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع  
الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويمس كل ساعة كأن رأسه يطرق  
بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردى او ورم مع ضعف الدماغ وقوة  
حسه . فان كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع يمتد الى اصول  
العينين . وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واوجع بمس جلد الرأس  
ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوى ونحوه لانه يكون مزمننا والجار لايزمن على  
انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمننا واجتماع  
الفضلات الباردة فتكسر الحرارة . وقيل لا تشترط الشروط المذكورة فى هذا المرض  
فهو عندهم كل صداع مشتمل على الرأس كله خارج القحف اوداخله . وهذا الاختلاف  
لا يرجع الى المعنى . والعلاج بحسب الرأى الاول علاج الصداع وعلى الرأى الثانى ما يقتضيه  
حال المرض من الحار او البارد انتهى .

(البيضى) عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويان مختلفان تحديبا وكل  
منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاھليلجى ايضا والخط الواصل بين زاويتي قطره  
الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولا بد ان يكون عمودا  
على الاطول واذا ادير السطح البيضى على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضى  
هذا هو المشهور . وذكر البعض ان السطح البيضى يشترط فيه كون احدى القوسين  
نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذى يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضى والشبيه  
بالاھليلجى ولم يشترط البعض تساوى القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح . وقيل السطح  
البيضى سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح  
اكثر من عرضه واذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم  
البيضى . ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضى بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا  
خلاصة ما فى شرح خلاصة الحساب وحاشية الجعنى للفاضل عبدالعلى البرجندى .

(البيضاء) العقل الاول فانه مركز العماء [١] واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم  
نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كالالتين ولانه

هو اول موجود ویرجج وجوده علی عدمه والوجود بیاض والعدم سواد ولذالك قال بعض العارفين فی الفقر انه بیاض یتین فیہ کل معدوم وسواد ینعدم فیہ کل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامکان کذا فی تعریفات السید الجرجانی \*

### فصل الطاء المهملة

(البسط) بسكون السين المهملة فی اللغة كسرة. دن كما فی الصراح وعند المحاسین هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى بسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة علی ما وقع فی الحل والعقد وبجیء فی فصل السين المهملة من باب الجیم \* وعند السالكین هو حال من الاحوال \* ودر مجمع السلوك كويد قبض وبسط وخوف ورجا قريب اند لكن خوف ورجا در مقام محبت عام بود وقبض وبسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر ونواهي بجا آرد حكم ايمان دارد وويرا قبضى وبسطى نباشد بلكه خوفى ورجائى ميباشد شبيه بحال قبض وبسط وآزا كان بردكه آن قبض وبسط است مثلا اكر حيرتى وحزنى پيش آيد كان دارد ارا قبض واكر اهتزاز نفسانى ونشاط طبعى پيش آيد كان برد آزا بسط \* وحزن وحيرت ونشاط واهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوايه كردد درين وقت قبض وبسط بنوبت حاصل ميشود چراكه آن بنده از مرتبة ايمان بمرتبة رفته فيقبضه الحق تارة ويبسطه اخرى \* پس حاصل آنكه وجود بسط باعتبار غلبة قلب وظهور صفت او است ونفس مادام كه اماره است قبض وبسط نبود ومادام كه لوايه است كاه مغلوب ميشود وكاه غالب ووجود قبض وبسط مر سالك را درين وقت باعتبار غلبة نفس وظهور صفت او ميشود \* ودر اصطلاحات صوفيه ميكويد البسط فى مقام القلب بمثابة الرجاء فى مقام النفس وهو وارد يقتضيه اشارة الى قبول ولطف ورحمة وانس ويقابله القبض كالحوف فى مقابلة الرجاء فى مقام النفس \* والبسط فى مقام الحقى هو ان يبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا ويقبضه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء ويؤثر فى كل شئ ولايؤثر فيه شئ \* وقيل قبض هم قبض نباشد مكرز حرکت نفس وظهور او بصفت خویش \* واما سالك اهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح وانس باوى بدوام باشد هم ازین گفته اندكه قبض اندكى عقوبت ميباشد از بهر افراط در بسط يعنى چون سالك اهل دل را وردات الهى وارد ميشود ودل ازان پر فرح كردد نفس دران استراق سمع ميكند ونصيبى ازان ميكرد وبطبع وجبلى خویش نافرمانى آرد ودر بسط افراط ميكند تا آنكه مشابه شود

بسط مرانشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد . بدانکه چون سالك از عالم قلب برمیرود و از حجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قاب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فایم بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط . قال افارس یجد المحب اولاً القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما یقعان فی الوجود فاما مع الفناء والبقاء فلا اتمی مافی جمیع السلوک . وعند اهل الجفر یطلق بالاشترک علی اشیاء علی مافی انواع البسط . اول بسط عددی و تحصیل آن بردو نوع است یکی در بسط حروف و دیگری در بسط ترکیب و هر دو مستحسن و معمول اند . اما طریق اول آنست هر کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و به بین که هر یک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنتاج کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن حرف را جمع کن مثلاً حروف محمد را مقطع کردیم میم حامیم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود او را حرف ساختیم ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه لا شد پس جمیع حرف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهی عددگیری عدد مجموع را جمع کن و استنتاج نمای و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلاً عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنتاج آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف او بگیریم که ۲۲۴ است و استنتاج سازیم چنین میشود . رک ده و دوم بسط حروف که انرا بسط تافظ و بسط باطنی و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تافظ کردن حروف باز برو بنیات مثلاً چون محمد را با اسمای حروف او تلفظ کردیم . میم حا . میم دال . شد و مجموع حروف مستحصه او اینست . م ی م ح ا م ی م د ا ل . وزیر اول حروف اسم حرفی را گویند و ماسوای اول حروف اسم حرفی را بنیات نامند مثلاً اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقی حروفش را که ی م است بنیات نامند . سیوم بسط طبعی و آن عبارتست از آوردن حروفی که مرئی و مقوی بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشی را هوائی مرئی و هوائی را آتشی مقویست و همچنین حروف آبی را خاکی مرئی است و خاکی را آبی مقویست . و حروف آتشی حووف . اطمفشد . و حروف هوائی حروف . بوینصتض . و حروف آبی حروف . جزکس قنظ . و حروف خاکی حروف . دحلغ رخغ . پس حاصل بسط طبعی محمد ن زن ح است چرا که میمش آتشی است در درجه چهارم برای اونون آوردیم که مرئی اوست در درجه چهارم از حروف هوائی و برای حا که خاکی است در درجه دوم را آوردیم که

مقوی اوست از حروف آبی در درجه دوم باز برای میم ثانی نیز نون آوردیم باز برای دال که خاکی است در درجه اول جیم که مقوی اوست دران درجه از حروف آبی آوردیم

آتشی	هوائی	آبی	خاکی
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ك	ل
م	ن	س	ع ف
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مكسر	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هر يك از حروف آتشی حروف هوائی را که هم درجه او باشد و بالعکس و یاطالب بودن حروف آبی مر حروف خاکی را که هم درجه باشد و بالعکس چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن است چرا که برای میم او که آتشی است در درجه چهارم ن آر دیم که هوائیست در درجه چهارم و همچنین برای میم دوم \* اما حا و دال او خاکی اند ولیکن این تعریف بعضی ائمه متقدمین است \* و نیز درین رساله درجائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب ا ل ق ل و ب چنین باشد د ك ا ب ك ر ك ه ا و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول ائمه این فن است \* پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی \* اما بسط ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد الجدی چنانچه عدد هر يك از ان حروف اگر در درجه آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجه عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجه مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمدت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمآت بر دیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بر دیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم \* اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هر يك از حروف الجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلاً در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چرا که فاضلتر میم نون است و همچنین برای حا ط بیاور دیم و برای میم دوم ن

ن و برای دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصه باین بسط ن ط ن ه باشد ه اما بسط ترفع طبیعی عبار تست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی رامبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوائی و هوائی را با آتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که اوبالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست ه مثلا در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای های او که خاکبست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج ه ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هر يك از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلا محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د - ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد ازان های محمد را با عین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ك شد پس دال را با جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان در میشود پس حروف مستحصه ازین عمل ج م ح ع ق ك در میشود ه هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هر يك از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلا خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ك ق شد باز های محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فاضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در راضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصه باین عمل ك ق س ث ر غ غ غ ض شد ه و طائفة دیگر از جفریان در بسط تجمیع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و بایکدیگر ضرب کنند و ازان تحصیل حروف کنند و این نوع اگر چه خالی از صواب نیست اما طریق اول آتم و اکمل است ه هشتم بسط تراوج و تشابه است و آنرا بسط تواخی نیز گویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف متشابهه مر حروف متزاوجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاوجه و متشابهه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابهه بود بجهت اوج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ز گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصه باین عمل ج خ ز شد ه نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعدد باطن حرف عدد است که بحساب

ابجد مرآن حرف رابا شد و مراد بعدد ظاهر حرف عدد یست که بحسب مرتبه از مراتب  
 ابجدی مرآن حرف رابا شد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کمن سه عففص قرشت  
 نخذ ضغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از  
 نون چهارده مثلا چون بسط باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم اوکه ۴۰ است در ۴۰  
 ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴  
 شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ی پس  
 حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر  
 کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س  
 ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س و از میم دوم  
 نیز ط س ق حاصل شد و از دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق  
 د س ط س ق و ی \* و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل  
 گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ک ث شد و همچنین از میم دوم و از حا  
 د س حاصل شد و از دال و ی پس جمیع حروف مستحصله این شد ک ث د س ک ث  
 و ی \* دهم بسط تضاعف است که عبار تست از دو چند ساختن اعداد باطنی حروف  
 و تحصیل نمودن حروف ازان مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد  
 حرفش ف و حا را که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ی باز از میم دوم ف  
 حاصل شد و از دال ح گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح \* یازدهم بسط تکسیر است  
 و آن عبارت تست از تحصیل حروف از حروف دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند  
 و هر کسری حرف گیرند مثلا میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰  
 را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هر یک ازین حاصل  
 تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ک ی \* باز حای او که ۸ دارد آنرا تنصیف  
 کردیم ۴ و نصف ۴ دوو نصف ۲ یک میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب  
 ا و از دال محمد این بر آمد ب ا و مجموع این حروف \* ک ی \* د ب ا ک ی \* ب ا \* شد \*  
 دوازدهم \* بسط تمازج است و این نیکوترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعنی  
 آمیختن مطلق \* و در اصطلاح اهل جفر عبارت تست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب  
 عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یا غیر آن از اسمای مطالب دنیوی و اخروی \*  
 و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارت تست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب  
 هر چه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم عایم باشد  
 چنین میشود ع م ل ح ی م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح  
 ع م ف در \* بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب الاوقیه که  
 (اول) «کشاف» (۱۰)

مطلوب را بوسیله اسمای حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمی از اسمای الهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا با اسم الهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد باعایم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطوب اقوی را مقدم دارند \* فائده \* بسط تجميع و تضارب بجهت محبت و اتحاد بين الانئين بغایت معتبر است و بسط تواخی بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوی بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و بیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضایف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید \*

( البسيط ) فی الالة بمعنى المبسوط ای المنشور كالارض الواسعة \* وفي الاصطلاح يطلق على معان \* منها ماهو مصطلح اهل العروض اعنى بحرا من البحور المختصة بالعرب وهو مستفغان فاعلان مستفغان فاعلان مرتین ويستعمل مخبون العروض والضرب كذا فی عنوان الشرف \* ودر عروض سینی می آرد بسط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر همن باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد \* و منها اسطح قال المهندسون العرض المنقسم فی جهتين ای الطول والعرض هو السطح ويسمى بالبسيط ايضا \* ويجيء فی فصل الحاء من باب السين \* و منها الشئ الذى لاجزاء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم النعیمی اولم يكن كالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشئ الذى له جزء بالفعل ويعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل وتارة بالقياس الى الخارج فالاقسام اربعة \* بسط عقلی لا یلتئم فی العقل من اجزاء كالا جناس العالية على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين \* وبسبب خارجي لا یلتئم من اجزاء فی الخارج كالفارقات من العقول والنفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسبب في الخارج مركبة فی العقل \* ومركب عقلی یلتئم من امور متميزة فی العقل فقط كالفارقات \* فی العقل بلا عكس كلی \* وكل بسط عقلی بسط خارجي بلا عكس كلی وانسب بين تلك المعانی ظاهرة \* و منها الشئ الذى لاجزاء له اصلا كالوحدة والنقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذى يليه ای اخص من البسيط بمعنى ما لاجزاء له بالفعل ويقابله المركب بمعنى الشئ الذى له جزء فی الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط والسطح والجسم فهو اعم من المركب بالمعنى الاول وبينه وبين البسيط بالمعنى السابق عموم وخصوص من وجه \* و منها الشئ الذى كل جزء مقداری منه مساو لکله بحسب الحقيقة فی الاسم والحد كالعناصر فان كل جزء مقداری منها يفرض فيها يساوی كله فی اسمه وحده بخلاف



الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدرية المفروضة فيه كذلك وبخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدرية وهي لا تشارك في اسماها وحدودها ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كل جزء مقدرى منه كذلك كالافلاك والاعضاء المتشابهة وغير المتشابهة \* وانما قيد الجزء بكونه مقدراريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة \* واما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاءه المادية وحدها والصورية وحدها لانسايه في الاسماء والحدود بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقدراريا \* ومنها ما يكون كل جزء مقدرى منه مساويا لئلكه في الاسم والحد بحسب الحس فيتناول العناصر والاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما في الاسم والحد ولا يتناول الافلاك ويسمى بالمفرد ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك وبهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع فى كتب الطب \* ومنها مالا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل الناصر والافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك وبهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة \* ومنها مالا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك \* فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التى يليها واول تلك المعانى الثلاثة اخصها وبين اثنائى والثالث عموم من وجه وباقى النسب يعرف بالتأمل \* ومنها الشئ الذى يكون اقل جزء من شئ كالحلمية التى هى اقل من الشرطية \* ويسمى هذا القسم بسيطا اضافيا ويقابله المركب \* وبهذا المعنى الاخير صرح العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة \* والمعانى الستة المتقدمة مذكورة فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم فى بحث الماهية وفى موقف الجواهر فى بيان اقسام الجسم ومن هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافى بسائط الموجهات وبسائط الامزجة ومركباتها ومنه السالبة البسيطة المنهارة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجب فى لفظ التحصيل ومنه التجنيس البسيط \*

### فصل العين المهملة

(البدعة) بالكسر فى اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع السموات والارض اى موجودها على غير مثال سبق \* قال الشافعى رحمه الله تعالى \* ما حدث وخالف كتابا او سنة او اجما او اثرا فهو البدعة الضالة \* وما احدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحموده \* والحاصل ان البدعة الحسنة هى ماوافق شيئا مما امر ولم يلزم من فعله محذور شرعى وان البدعة السيئة هى ماخالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما \*

والبجالة فهي منقسمة الى الاحكام الحلّة . فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف العروض والقوافي ونحوها . وبالجرح والتعديل . وتميز صحيح الاحاديث عن سقيمها . وتدوين نحو الفقه واصوله وآلانه . والرد على نحو القدرية والجبرية والمجسمة . لان حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الا بذلك ومحل بسطه كتب اصول الدين . ومن البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخلفة لما عليه اهل السنة والجماعة . ومن المدبوبة احداث نحو الرباطات والمدارس . ومن المكروهة زخرفة المساجد وتزييق المصاحف . ومن المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس . وفي الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع ودليله الخاص او العام هكذا يستفاد من قبح الميين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس والحديث الثامن والعشرين . وفي شرح النخبة وشرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بمعادة بل بنوع شبهة وفيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه . وانما قيل لا بمعادة لان ما يكون بمعادة فهو كفر . والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت كادلة المتبدعين . وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالكتاب والسنة فرموده بدا نكه هراچه بيداشده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه وآله وسلم بدعت است و آنچه موافق اصول وقواعد سنت اوست و يقياس كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه كويند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه و ضلالت خوانند و كليت كل بدعة ضلالة محمول بران است . و بعضى بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو و لغت كه بدان معرفت آيات و احاديث حاصل كردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديكر چيزهايي كه حفظ دين و ملت بران موقوف بود . و بعضى بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناى رباطها و مدرسا و مانند آنها . و بعضى بدعت مكروه مانند نقش و نكار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض . و بعضى بدعت مباح مثل فراخى در طعاهماى لذیذ و لباسهاى فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديكر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبودند . و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت . و آنچه خلفاى راشدین كرده باشند اگر چه بان معنى كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه در حقيقت سنت است زيرا چه آنحضرت فرموده اند بر شما باد كه لازم كيريد سنت مرا و سنت خلفاى راشدین را رضی الله عنهم .

(المبتدع) هو لغة من ابتدع الامر اذا احذته وشريته من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة والامامة . والمبتدعون يسمون باهل البدع واهل الاهواء ايضا فعلم بما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا . ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كأن يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الآله في علي رضي الله عنه . او اختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن \* وقد يكون ببدعة لا تتضمنه . والحكم في قبول الرواية عنهم وعدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة .

(الابداع) في اللغة احداث شئ على غير مثال سبق . وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو ايجاد شئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس . قال الشيخ بن سينا في الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط . وقال شارحه هذا نذبه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس تقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم . وتبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعمالهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس . ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادي والاحداث ان يكون من الشئ وجود زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونها مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى . وقال السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشئ من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى . اقول والمراد بالعدم السابق على ذلك الشئ المخرج هو السابق سبقا غير زمانى فان الجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق . ويحى ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف . وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع . قال ابن ابي الاصبغ ولم ار في الكلام مثل قوله تعالى وقيل يا ارض ابلى ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهى سبع عشرة لفظة . المناسبة التامة في ابلى واقلعى . والاستعارة فيهما والطباق بين الارض والسما . والحجاز في قوله ياسماء فانه في الحقيقة يا مطر . والاشارة في وغيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يغيبض

حتى يقلع مطر السماء ويبلغ ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء . والاردا في واستوت . والتمثيل في وقضى الامر . والتعليل فان غيظ الماء علة الاستواء . وصحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء والماء النابع من الارض وغيض الماء الذي يظهر على ظهرها . والاحتباس في الدعاء لثلاثي توهم ان الفرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق . وحسن النسق . وايتلاف اللفظ مع المعنى . والايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باختصر عبارة . واتسهم لان اول الآية تدل على آخرها . والتهديب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن وكل لفظة سهلة الخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة . وعقادة التركيب . وحسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيء منه . والتمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام . وزاد صاحب الاتقان ان فيها . الاعتراض ايضا . وفي جامع الصنائع ومجمع الصنائع ماهو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع . واخترع آنتسكه معاني وتشبيهات نو انكيزد وچيزهاى نواز صنائع وغيره انكيخته خود پيدا كند واين كلام كه مشتمل بر چنين معاني وتشبيهات است اين را بديع ومخترع نامند .

(البديع) هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى ومعناه المبدع فانه تعالى هو الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لامتثل له كذا في شرح المواقف وعلى كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت وعلى علم من العلوم العربية وعلى العلوم اثانة المعاني والبيان والبديع وقد سبق في المقدمة مستوفى .

(البراعة) في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم ونحو ذلك وعند الباء هي الفصاحة على مايجب في فصل الحاء المهمة من باب الفاء . وبراعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه ويشير الى ماسبق الكلام لاجله . انما سمي به لان الكلام الذى فيه هذه الصنعة له تفوق على غيره . والاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة وبذلك يستدل على حيوته فسمى به الكلام الذى يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء . في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التى هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التورانية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التورانية والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة . وقد وجه ذلك بان العلوم التى احتوى

عليه القرآن وقامت به الايمان \* علم الاصول ومداره على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بمالك يوم الدين \* وعلم العبادات واليه الاشارة بآياك نعبد \* وعلم السلوك وهو حمل النفس على الآداب الشرعية والاقتياد لرب البرية واليه الاشارة بآياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم \* وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطالع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم والاضالين \* فبه في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما شتمت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع ابلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما شتمت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداء باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم \*

(البضاعة) بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة ياءً مال كه بدست كسي تجارت فرستند كذا في الصراح \* وفي بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولاشئ للعامل \* اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام \* الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولاشئ للعامل لكونه تبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة \* والثاني ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض \* والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطها وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها وانما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان ووجوه وتقبل ويجئ تفصيلها في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى \*

(البيع) بسكون المثناة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اى اعطاء الثمن واخذ الثمن ويعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبحرف الجر تقول باعه الثي وباعه منه \* ويقال ايضا على الشراء اى اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اى اعطاء الثمن واخذ الثمن \* والشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى وشروه بثمن بخس اى باعوه وقوله تعالى ولبسوا مشروا به انفسهم الآية \* ويقالان ايضا على ما اذا اعطى سلعة بسلمة كما في المفردات \* وقال الامام التقي البيع والشراء يقع في الغالب على الايجاب والابتياح والاشتراء على القبول

لان الثلاثى اصل والمزيد فرع عليه والايجاب اصل والقبول بناء عليه . وفي الشرع مبادلة مال بمال بتراض اى اعطاء المثلثن واخذ الثمن على سبيل التراضى . من الجانبين . فالفرق بين المعنى اللغوى والشرعى انما هو بقيد التراضى على ما اختاره فخرالاسلام . وفيه ان التراضى لا بد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا واعطاء شئ من غير تراض لا يقول فيه اهل اللغة باعه . وايضا يدخل فى الحد الشرعى بيع باطل كبيع الخنزير ويخرج عنه بيع صحيح كبيع المكروه هذا . وقيل المتبادر من المبادلة هى الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون والصبي المحجور والسكران . والواقعة على وجه التملك والتملك فخرج الرهن وعلى وجه الكمال والتأيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء والاجارة لعدم التأيد . والمراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما فى فتح القدير والبرجندى والدرر وجامع الروز . ( التقسيم ) فى الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة . لانه اما بيع ساعة بساعة ويسمى مقايضة . او بيعا بثمن ويسمى بيعا لكونه اشهر الانواع وقد يقال بيعا مطلقا . او بيع ثمن بثمن ويسمى صرفا . او بيع دين بعين ويسمى سلما . وباعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة . او اعتبر مع زيادة ويسمى مرابحة . او بدونها ويسمى تولية . او مع النقص ويسمى وضية انتهى كلامه . ومن البيوع ما يسمى بيع الحصة وهو ان يقول البائع بعتك من هذه الاثواب ماتق هذه الحصة عليه . ومنها بيع الملامسة وهو ان يلمس ثوبا مطوبا فى ظلمة ثم يشتره على ان لا خيار له اذا رآه كذا فى شرح المنهاج فتاوى الشافعية . وفى الهداية بيوع كانت فى الجاهلية وهو ان يتساوم الرجلان على ساعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصة لزم البيع فالاول بيع الملامسة والثانى المنابذة والثالث القاء الحجر . ومنها بيع المزابنة وهو بيع التمر على التخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا . ومنها بيع المحاقلة وهو بيع الخطة فى سنبها بخطة مجذوذة مثل كيلها خرصا كذا فى الهداية . ومنها بيع الوفاء هو وبيع المعاملة واحد وكذا بيع النخبة كما فى البزازية وهو ان يقول البائع للمشتري بعتم بمالك على من الدين على انى ان قضيت الدين فهو لى وانه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض . وقيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع وهو ضامن لما اكل واستهلك وللبيع استرداده اذا قضى دينه متى شاء . وقيل انه بيع جائز ويوفى بالوعد كذا فى السراجية وحواشيه . وفى الخانية اختلفوا فى البيع الذى يسميه الناس بيع الوفاء والبيع الجائز . قال عامة المشايخ حكمه الرهن والصحيح ان العقد الذى جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ فى البيع فسد البيع وان لم يذكره وتلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا

الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز ويلزم الوفاء بالوعد وان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي \* ومنها بيع العينة وهو منهي واختلاف المشايخ في تفسير العينة \* قال بعضهم تفسيرها ان يأتي الرجل المحتاج الى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لايناله في القرض فيقول ليس يتيسر على الاقراض ولكن ابعدك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما وقيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين ويحصل للمستقرض قرض عشرة \* وقال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما ويسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة ويسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب وهو المقرض بعشرة ويسلم الثوب اليه ويأخذ منه العشرة ويدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمكبرى (تقسيم آخر) البيع باعتبار الصحة وعدمها اربعة لانه \* اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه ومجاوره وهو البيع الصحيح والمراد باصل العقد ماهو من قوامه اعنى احد العوضين وبالوصف ماهو من لوازمه اعنى شرائطه وبالجوار ماهو من عوارضه اعنى صفاته المفارقة \* واما ان لا يكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبض في احد العوضين وهو البيع الباطل كبيع ميتة والخمر والحرق ونحوها \* واما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه ولوازمه وهو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة \* واما ان يكون مشروعا باصله ووصفه دون مجاوره بان يكون القبض في مقارناته وهو البيع المكروه كالبيع بعد اذ ان الجمعية بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه \*

### فصل الغين المعجمة

(البلاغة) عند اهل المعاني يطلق على معينين \* احدهما بلاغة الكلام وتسمى بالبراعة والبيان والفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اى مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في المخلص \* قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضى ماينافي الفصاحة كالتعميد في المعميات فينئذ رعاية اتطابق اولى من رعاية الفصاحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بنى الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر \* وقيل تمنع بلاغة الكلام المذكور \* ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في فصل الامم من باب الحاء \* قيل خالف الخطيب السكاكي

في اشتراط فصاحة الكلام . فقليل انه لا يشترط شئ من فصاحة الكلام في البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز والكنائية وعلاقتها لئلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لا يشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلوص عن التعقيد المعنوي . ثم قال الخطيب وللبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنهى البلاغة . وهو الاعجاز . وما يقرب منه اى من حد الاعجاز انتهى . اى الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق الفتازانى من انه لا معنى لجمال حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالتناية او نوعيا كالاعجاز انتهى . اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه وكلام يعجز مقدار سررة من جنسه . فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فيأتى بكلام هو في الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لا يتكفل الا ببيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال وثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلغاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والحناء في الدلالة بالنسبة الى المعانى وتلك المعانى ازيد من الدلالات الوضعية ومما يتعلق بلم المعانى فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعانى . وثانيهما بلاغة المتكلم وهى ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ اى لا يعجز بها عن تأليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنيها اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما فى الاطول والمطول والجاهي . وفى الاقان فى النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائر الطلق الرسل فالاول اعلاها والثانى اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة وهما على الافراد فى نعوتها متضادان لان العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين فى نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بيته ليه صلى الله عليه وآله وسلم .



(البالغ) في اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغة بالاحتلام والحبل فان لم يوجد شئ فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك وان شئت الفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه \* وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً الا اذا كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال ويحیی في لفظ الحرفي فصل الرأ من باب الحاء \*

(علم البلاغة) هو علم المعاني والبيان وتد سبق في المقدمة \*

(المبالغة) عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستجيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية \* وهو ضربان \* احدهما المبالغة بالصيغة \* وصيغ المبالغة فعلان وفعليل وفعال كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف \* قال الزركشى في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولا شك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى والافلا تصور المبالغة فيها لتأهبا في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع \* قال في الكشف المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده \* وقد اورد بعض الفضلاء سؤالا على قوله تعالى والله على كل شئ قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال اذ الايجاب من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد \* واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لا الوصف \* وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقي الدين \* والضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاقسان \* وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلثة اقسام لان المدعى \* ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقول امرء اقيس \* شعر \* فسادى عدا بين ثور ونعجة \* دراكا ولم ينضح بماء فيغسل \* ادعى ان هذا الفرس اندرك ثورا اى ذكرا من بقرا الوحش ونعجة اى اثنى منها في مضار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا وعادة \* وان كان ممكنا عقلا لاعادة فاغراق كقول الشاعر \* شعر \* ونكرم جارنا مادام فينا \* وتبعه الكرامة حيث مالا \* الالف للاشباع ادعى ان جاره لا يميل عنه الى

جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا يمكن عقلا تمتع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالمتنع عقلا . وان لم يكن ممكنا لاعتملا ولا عادة نغلو ويمتنع ان يكون ممكنا عادة ممتعا عقلا ( فائدة ) اختلفوا في المبالغة . فقيل انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج مخرج الحق . وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه وخير الكلام ما بواع فيه . وقيل منها مقبولة ومنها مردودة . وهو الراجح . فالمقبولة منها التبليغ والاغراق وبعض اصناف الغلو . وما سواها مردودة . والاصناف المقبولة من الغلو ما دخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد في قوله تعالى يكاد زيتها يضيء الآية . ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل كقول ابي الطيب . شعر . ععدت سنا بكها عليها عثيرا . لوتبتني عنقا عليه امكنا . ادعى ان الغبار المرتفع من سنابك الحيل قد اجتمع فوق رؤسها مترا كما متكافأ بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا تمتع عقلا وعادة لكنه تخييل حسن . ومنها ما اخرج مخرج الهزل والحلاعة كقولك . شعر . اسكر وبالامس ان عزمت على الشر . ب غدا ان ذا من العجب . ودرجامع الصنائع كويد مردود از غلو آنست كه محالى را ادعاء كند كه متضمن حسنى ولطافى نباشد . مثاله . شعر . چون براندى سمند دوات را . بدو منزل رسيد پيش از خويش . ودر مجمع الصنائع كويد از عيوب مدح مبالغه است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفریط مثال قسم اول . شعر . اى كائنات را بوجود تو افتخار . اى ييش ز آفرينش كم ز آفريد كار . چه اين قسم مدح جز ينمبر مارا عليه الصلوة والسلام نشايد ودر حق غير آنحضرت هر كسى كه باشد تجاوز از حد مدح بود وملحق است بهمين آنچه برترك ادب شرعى باشد چنانكه حكيم انورى كويد . شعر . بزرگوارى كاندركال قدرت خويش . نه ايزد است چوايرد بزرگ بى همتاست . مثال قسم دوم . شعر . شهى فرشته صفت خواجه محمد خلاق . وحيد دهر ملك بود كف كريم جهان . چه جنس ملوك را خواجه وو حيد دهر مدحى قاصر باشد .

( التبليغ ) على وزن النفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت .

### فصل القاف

( الباذق ) بالذال المعجمة هو ماء عذب طبخ فذهب منه اقل من النصف فان ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان وبقي الثلث يسمى الثلث ويحى في لفظ الطلاء .

( البرق ) بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما يحالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه لتسكائف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له ومصا ككته اياه صوت هو الرعد

وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكشيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة كذا في المراقف وشرحه \*

(والبرق) بفتحين نزد صوفيه چیزيست که ظاهر میشود بنده را از لوازم نوری پس می خواهد آن بنده را سوی قرب حق کذا فی لطائف اللغات \*

(البارقة) نزد صوفيه عبارتست از لائحه که وارد میشود برسالك از جناب اقدس وبسرعت منقطع شود واین اوائل کشف است کذا فی لطائف اللغات \*

(البريق) هو الشيء المتروك للجسم من غيره ويحيى في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة \*

(البندقة) هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشياف ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض اطباء يجعلها مثقالا وبعضها اربعة دوانق ويقال ايضا على شيء اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر \*

### ﴿ فصل الكاف ﴾

(البابكية) هي فرقة تلقب بالسبعية ويحيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة \*

### ﴿ فصل اللام ﴾

(البتول) بالفتح وبالماناة الفوقانية هي العذراء المنقطة عن الأزواج وقيل المنقطة الى الله عن الدنيا واتصالها في العقبي وهي نعت فاطمة رضى الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره \*

(البخيل) بالفتح والحاء المعجمة في اللغة نا بخشنده ودر جمع السلوك مى آرد بخيل آنست که حقوق واجبه چون زکوة و نفقات وغير آن بجانبارد و بعضی کويند بخيل آنست که مال خود را بکسى نهد و عارفان کويند بخيل آنست که جان خود حق رانهد \*

(البدل) بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرهما هو القائم مقام الشيء والبدل مثله الابدال والبدلاء الجمع على ما فى الصراح والمهذب وكذا البدل بفتحين كما فى قوله تعالى بس للظالمين بدلا \* وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره \* قال ابن الحاحب فى الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال وهى حروف انصت يوم جسد طاه زل فلا يرد نحو اظلم فان اصله اظلم جعل الظاء مكان

تاه افتعل لارادة الادغام فانه لايسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الابدال .  
وقوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهزمة ابن  
واسم فانه لايسمى ذلك بدلا الايجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف  
آخر . وقوله غيره تاكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوى يسمى ابدالاً  
والحرف الاول اى الذى جعل مكانه غيره يسمى .بدلا منه والحرف الثانى اى الذى جعل  
مكان غيره يسمى مبدلا وبدلا هكذا يستفاد من شروح الشافعية . ثم الابدال اعم من  
الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال فى اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب  
او الحذف اوالاسكان فيصدقان فى قال ويصدق الابدال فقط فى السادى فان اصله السادس  
والاعلال فقط فى يدعو واعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص فى اصطلاحهم بابدال  
حروف العلة والهزمة بعضها مكان بعض والمشهور فى غير الاربعة لفظ الابدال [١] كذا  
ذكر الرضى ويحى فى لفظ الاعلال ايضا فى فصل اللام من باب العين . قال فى الاتقان  
فى نوع بدائع القرآن الابدال هو اقامة بعض الحروف مقام بعض . وجعل منه ابن فارس  
فانطلق اى انفرق . وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام  
الحاء وقد قرئ بالحاء ايضا . وجعل منه الفارسى انى احببت حب الخير اى الخيل . وجعل  
منه ابو عبيدة الامكاه وتصدية اى تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذى ذكره  
ابن الحاجب بل قريب منه اعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال  
كما لا يخفى . وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره  
لعدم اختصاص البدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت  
برجل يضرب ضارب على مافى بعض حواشى الارشاد فى بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان  
يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثانى راجحا فى البيان على الاول كقول الشاعر . مصراع .  
متى تأتينا تلمع بينا فى ديارنا . فان تلمع من الالمام وهو النزول بدل من تأتينا على مافى العباب  
وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى  
من الاولى بتأدية المعنى المراد كما ستعرف . ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون  
ذكر المتبوع اى المبدل منه توطئة لذكره حقيقة او حكما كما فى بدل الغلط فانه وان لم  
يجعل توطئة بل كان سبق لسان لكنه فى حكم التوطئة فانه فى حكم الساقط فخرج  
من الحد النعت والتأكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف  
لكون متبوعه مقصودا ايضا . ولا يرد على التعريف المعطوف ببل لان متبوعه مقصود  
ابتداء ثم بداله شىء فاعرض عنه ببل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان . وانما لم نقل تابع

[١] وكذا يستعمل الابدال فى الهزمة ايضا واما الاعلال فلا يقال لتغيير الهزمة بالقلب او الحذف  
اوالاسكان نحو راس ومسالة والمرأة كذا فى الرضى (لمصححه)

مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة . ثم البدل اقسام اربعة لان البدل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه او لا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه او لا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل منه تلبس ما اولم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك في الالفية ببديل المطابق \* قال الجلي في حواشي المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزى وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر \* والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا رأسه \* والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه \* والرابع بدل الغلط \* وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلما ك \* [١] لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملابسة بغيرها اى تكون تلك الملابس بغير كون البدل كل المبدل منه اوجزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البدل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابس كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذا البدل قسما خامسا ولم يسم ببديل الكل عن البعض لقاتته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع \* واعلم ان في اطلاق الملابس يدخل بعض افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حماره فالمراد بها ملابس بغيره حيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الإعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا في سلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حماره او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لا يلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لا يستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول وههنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان البانى هو وكيله \* ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفصيل نحو الناس رجلان رجل اكرمه ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع \* فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض \* قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفصيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل \* فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراد مع انه غير بدل على هذا التقدير \* قلت هو نظير قولهم هذا حلوا حامض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع \* وتحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلوا حامض اعتبر

[١] ونحو قوله \* نصر الله اعظما دفنوها \* بسجستان طلحة الطلحات \* (لمصححه)

العطف اولاً ثم جعل المجموع خبراً لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلاوة والحوضة لاثبات انفسهما كما قاله البص بناء على ان الطعمين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكره يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيء كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب . ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث شيء من الجزئين عند ثنية المبتدأ وجمعه وتأنيته . قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلاً للاعراب اجري اعرابه على اجزائه . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبد الغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ [١] . ثم بدل الغلط ثلثة اقسام . غلط صريح كما اذا اردت ان نقول جاءني حمار فسقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار . وغلط نسيان وهو ان تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام ولا فيما يصدر عن روية وفتانة وان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل . وغلط بداء وهو ان تذكر المبدل منه عن قصد ثم توهم انك غلط فيه وهذا متعمد الشعراء كثيراً مبالغته وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر شمس كأنك وان كنت متعمداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد الا نشيها بالبدرو وكذا قولك بدر شمس وادعاء الغلط ههنا واظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه . اعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا وهم مهتدون . وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام وبنين وجنات وعيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى والثاني اوفى بتأديته لدلالته على التعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في العجبي زيد وجهه ادخول الثاني

[١] وقال الفاضل عصام الدين الاسفرائني في شرح الكافية العطف في الشائع متأخر عن ربط الشيء بالمعطوف عليه اوربط المعطوف عليه بشيء وربما يتقدم فيفيد ربط المجموع لكن جعل هذا داخلاً في المعطوف مشكلاً لان المعطوف تابع مقصود بالنسبة ولا نسبة هنا ولا تبعية في الاعراب لان المعنى المقضى للاعراب قائم بالمجموع لا بكل واحد فالمجموع يستحق اعراباً واحداً الا انه لما تعدد ذلك المستحق مع صلاحية كل واحد الاعراب اجري اعراب الكل على كل دفعاً للتحكم ونظير ذلك قولهم جاءني القوم ثلثة ثلثة فان الحال هو المجموع المفصل بهذا التفصيل فكأنه قيل مفصلاً بهذا التفصيل فالمستحق للمجموع اعراب واحد الا انه اجري على الاسمين دفعاً للتحكم فليس هنا عطف بل صورته وما قيل ان العطف مقدم على الربط مسامحة انتهى مع ان الفاضل المومى اليه قد اورد بعد هذا في بحث تعدد الخبر مباحث نفيسة يجب حفظها فلا يلبق فوتها ( لمصححه )

في الاول فان ماتعلمون يشتمل الانعام والبنين والجنات وغيرها . وقد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر \* شعر \* اقول له ارحل لاتقيمن عندنا . والا فكأن في السر والجمهور مسلما . فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب . وقوله لاتقيمن عندنا اوفى بتأديته لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه وزان حسنها في العجبي الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال وغير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة والملازمة هكذا في المطول والاطول \* وظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لانجربى في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه \* فائدة \* البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين . الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض والاشتمال وانما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الانصال قائما مقام الضمير . والثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب والسلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الحلبي في حاشية المطول \* وعند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة ويسمى البدل بالابدال ايضا . وفي الاتقان في النوع الحادى والعشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات والابدال والمساواة والمصاحفات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيوخه ويكون مع علو على مالورواه من طريقه وقد لا يكون والبديل ان يجتمع معه في شيخ شيوخه فصاعدا وقد يكون ايضا بعلو وقد لا يكون والمساواة ان يكون بين الراوى والنبي صلى الله عليه وسلم الى شيخ احد اصحاب الكتب والمصاحفة ان يكون اكثر عددا منه بواحد وشاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو .

(الابدال) بكسر الهمزة بدل كردن والتبديل مثله وقيل التبديل تغيير الشئ عن حاله والابدال جعل شئ مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة وقد عرفت معناه عند الصرفيين واهل العربية وكذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشئ بدلا عن شئ سواء كان ذلك الشئ المبدل حرفا او كلمة \* واما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمن آخر كما يستفاد من شرح النخبة ويجبى ايضا في لفظ القاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف . ويطلق ايضا عندهم على البدل كما عرفت \* واما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم والتالى الى التالى ويجبى في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون \*

(التبديل) لغة هو الابدال وقيل غيره وقد عرفت \* وعند الاصوليين هو انسخ كما يجبى في فصل الحاء المبهمة من باب النون \* وعند اهل البديع هو العكس ويجبى في

فصل السین المهملة من باب العين المهملة . وعند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خلیل درین بیت . بیت . خلقی شده چاک دامن ارکل روی . کوبادکه آورد ازان کل روبروی . کذا فی بعض الرسائل المنسوب الی المولوی الجاسمی . ودر جامع الصنائع کوید معمای مبدل آنست که لفظی آرد که چون معنی آنرا بزبان دیگر بدل کنند نامی خیزد که مطلوب باشد چون نام شمس درین بیت . بیت . گفتند که معشوق کدام است ترا . گفتم آنکس که آفتابش خوانند . چرا که چون آفتاب را بر عربی برند شمس شود لیکن اینجا قرینه بر بدل نیست اگر قرینه بر بدل هم ذکر کنند به تر آید مثاله . رباعی . شب خواجه ابو بکر بدیدم در راه . گفتم که شوم ز سر نامت آگاه . مارا چو ز درهای عرب بیرون برد . برعکس سوار شد بتازی ناکاه . یعنی درها بر عربی ابواب بود و ماء آب و هرگاه که از ابواب آب برود ابو ماند و سوار بر عربی ركب بود چون ركب را برعکس کنند بکر شود .

(مبادلة الرأسین) نزد بعضی بلغا آنست که دو لفظ متجانس در کلام آرند که در اول حروف مختلف باشند چون سلام و کلام و سلامت و ملامت و این از مخترعات حضرت امیر خسرو دهلوی است کذا فی جامع الصنائع .

(الابدال) بفتح الالف جمع البدل والبدیل و کذا البدلاء بالضم علی ما عرفت . و مولوی عبدالغفور در حاشیه تفحات می آرد لفظ ابدال در عرف صوفیه مشترک لفظی است تارة اطلاق میکنند بر جمعی که تبدیل کرده اند صفات ذمیمه را بصفات حمیده و عدد ایشان منحصر نیست و تارة اطلاق میکنند بر عددی معین و بر تقدیر اطلاق بر عدد معین بعضی بر جهل شخص اطلاق میکنند که ایشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضی بر هفت اطلاق میکنند و ازین بعض بعضی بر اینند که او تاد از ابدال خارج اند و بعضی گویند که او تاد از جمله ابدال اند و دو دیگر از ابدال اما مان اند که وزیران قطب اند و دیگری قطب است . و این هفت تن را ابدال بنابر آن گویند که چون یکی ازینها برود دیگری که بحسب مرتبه فرو تو از او بود بجای او نشیند و حفظ مرتبه وی کند . و بعضی میگویند که تسمیه ایشان بابدال از انجهد است که حق سبحانه تعالی ایشان را قوتی داده که چون خواهند بجائی روند و بنابر باعنی خواهند که صورت ایشان درین موضع بود شخصی . مثالی بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل خود . اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بی اراده ایشان آنها را ابدال نکویند و بسیاری از اولیا چنین باشند اتمی . و فی بعض التفاسیر سئل ابو سعید عن الاوتاد والابدال ایها افضل فقال الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال یتقابلون من حال الی حال و یتبدلون من مقام الی مقام . و الاوتاد باغ



بهم النهایة وثبتت اركانهم فهم الذين بهم قوام العالم وهم في مقام التمكين . ودر مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدلاء امتی سبعة هفت بدلاء در هفت اقام میبندند آنکه در انلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است ونام او عبد الحلی وآنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام ونام او عبد العالیم وآنکه در سوم است بر قلب هارون است علیه السلام ونام او عبد المرید وآنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام وآنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام ونام او عبد القاهر وآنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام نام او عبد السمیع وآنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام ونام او عبد البصیر واین هفتم ابدال خضر است ووظیفه ایشان مدد خلائی است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تأثیر داده است . و دو ابدال از هفت مذکور یعنی عبد الامر و عبد القادر در هر ولایتی ویا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی ازینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سبب و نجات و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برک سلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طبری ندارند و سیصد ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله خلق ثمانية نفس قلوبهم علی قلب آدم وله اربعون قلوبهم علی قلب موسی وله سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم وله خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل وله ثمانية قلوبهم علی قلب میکائیل وله واحد قلبه علی قلب محمد علیه وعلیهم الصلوة والسلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی بمیرد از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از چهل یکی را بجایش رسانند و چون از چهل یکی بمیرد از سیصد یکی را بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بر دل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سیصد و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة والسلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق . ودر لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلى الله عليه وآله وسلم عالم راد و قیم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و ترکستان و سائر بلاد شرقی در عراق داخل اند و از شام نصف غربی خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربی پس فیض این چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشی است و اکثر این چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند .

(البطالان) بالغم وسكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح ويحى مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة . وعند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يوصل الى المقصود الديوى اصلا وذلك الفعل يسمى باطلا ولذا قالوا الباطل مالا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه . وعند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا ويقولون بترادف الباطل والفاسد ويحى كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة ولفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء . والباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره .

(البلة) بمجركات الموحدة وباللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح واحتلفت عبارات العلماء في تفسيرها . فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه . والجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يتبل . وقال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضى طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب والثانى اما ان يلتصق به جسم رطب او لا يلتصق به جسم رطب والاول هو المتبل ان التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالحجر في الماء والمنتقع ان كان غائضا فيه كالخشب في الماء والثانى اى الذى لا تقتضى طبيعته الرطوبة ولم يلتصق به جسم رطب هو الجاف ومثاله ظاهر وقيل مثاله الزبيق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضى طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس وبينه وبين البلة تقابل العدم والمملكة انتهى . وقال السيد السند في حاشية شرح الطوالع فى الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ومبتل وهو الذى جرى على ظاهر ذلك الجوهر والتصق به او نفذ فى جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك الجهر حينئذ يسمى بلة ومنتقع وهو الذى نفذ فى اعماق ذلك الجوهر وافاده لينا . والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهى بهذا المعنى جوهر لامن الكيفيات الملموسة . وتطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء . وقال فى شرح المواضع الرطب هو الذى تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة والمتبل هو الذى التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا . فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر . والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه . وقد تطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة وكذا عبارة شرح الاشارات تدل على ان المتبل اعم من المنتقع وما فى شرح حكمة العين وحاشية الطوالع يدل على انها متباينان .

(البوال) بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال .

(البولتان) هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا في بحر الجواهر \*

### فصل الميم

(البرسام) بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء ويسمى بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين \* وقال نفيس المسلة والدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد والقلب واما للحجاب الحائل بين المعدة والكبد فما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبرى كذا في بحر الجواهر \*

(البراهمة) هم قوم من منكري الرسالة على مافي بعض شروح الحسامي \* قال صاحب الانسان الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لان حيث نبى ورسول بل يقولون انه مافي الوجود شئ الا وهو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء والرسول مطلقا فعبادهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسال وهم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام ويقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق وهو خمسة اجزاء \* فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احد \* واما لجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للاحد منهم ليعبد غوره وقد اشتهر بينهم ان من قرأ الجزء الخامس لابد ان يؤل ويرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد وهذه الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيئون بزيمهم ويدعون انهم براهمة وليسوا منهم وهم معروفون بينهم بعبادة الوثن فن عبده منهم الوثن فلا يعبد من هذه الطائفة \*

(البلغم) هو عند الاطباء نوع من الاخلاط وهو قسمان \* اما طبيعي وهو الذي يصلح لان يصير دما وكأنه دم قاصر عن تمام النضج \* واما غير طبيعي وهو خمسة اصناف الحلو والمالح والعنص والتفنه والحرفة \* وفي بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة والبلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام والبلغم الزجاجي هو التخين الذي يشبه الزجاج الذائب والبلغم الخاطي هو الغليظ الذي يختلف قوامه والبلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه \*

(البهشية) هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم افرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة \* وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها علما بقبحه ولا توبة مع عدم القدرة ولا يتعلق علم واحد

بمعلومات على التفصيل والله تعالى احوال لامعلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حديثة كذا  
في شرح المواقف •

(البهيمية) في اللغة ماله اربع قوائم والجمع البهائم • وفي جامع الرموز في كتاب الشرب  
البهيمية ما لا نطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بماعدا السباع  
والطير كما في المضمرة •

(المبهم) بالفتح فروسته وبوشيده على ما في كثر اللغات • وعند النحاة يطلق على اشياء •  
احدها لفظ فيه ابهام وضعا ويرفع ابهامه بالتمييز وبهذا المعنى يستعمل في التمييز • وثانيها  
احد قسمي الظرف المقابل للموقت ويحيى في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة • وثالثها  
احد قسمي المصدر المقابل للموقت ويحيى في المفعول المطلق في فصل المء من باب اللام •  
ورابعها اسم كان متضمنا للإشارة الى غير المتكلم والمحاطب من غير اشتراط ان يكون  
سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمرة الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه • ثم المبهم بهذا  
المعنى على نوعين لأنه ان كان بحيث يستغنى عن قضية فهو اسم الإشارة او لا يستغنى  
فهو الموصول والقضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة وحشوا كما في الباب والضوء  
شرح الصباح • وعند الاصوليين هو الجمل ويحيى في فصل اللام من باب الجيم • وعند  
المحدثين هو الراوى الذي لم يذكر اسمه اختصارا وهذا الفعل اى ترك اسم الراوى  
يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان اوشىخ اورجل اوبعضهم او ابن فلان • ويستدل على  
معرفة اسم المبهم بوروده من طريق آخر ولا يقبل حديث المبهم ما لم يسم وكذا لا يقبل  
خبره ولو ابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوى عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح  
النخبة وحواشيه • وفي الارشاد السارى شرح البخارى اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد  
كأن يقول اخبرني فلان وقد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابى سعيد الخدرى في ناس  
من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مروا بحى فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاه رجل  
منهم فان الراقى هو ابوسعيد الراوى المذكور •

### ﴿ فصل النون ﴾

(البدن) بفتح الباء والبدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس وقال الجوهري  
البدن الجسد وعليه اصطلاح السالكين • قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح  
السالكين هو الجسم الكشيف •

(البرهان) بالضم وسكون الراء المهملة بيان الحجة وايضاها على ما قال الخليل • وقد  
يطلق على الحجة نفسها وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ • واهل الميزان

يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية \* والبرهان عند  
الاطباء هو الطريق القياسى الذى يليق بالطب لا المؤلف من اليقنيات كذا فى بحر الجواهر \*  
ثم البرهان الميزانى اما برهان لم ويسمى برهانا لميا وتعليليا ايضا اوبرهان ان ويسمى برهانا  
انيا واستدللا ايضا لان الحد الاوسط فى البرهان لا بد ان يكون علة لذاتية الاكبر الى  
الاصغر فى الذهن اى علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود  
تلك النسبة فى الخارج ايضا فهو برهان لمى لانه يطفى العمية فى الخارج والذهن  
كقولنا هذا متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط فهو محموم فهذا محموم \* فتعفن  
الاخلط كما انه علة لثبوت الحمى فى الذهن كذلك علة لثبوتها فى الخارج \* وان لم يكن  
علة لوجودها فى الخارج بل فى الذهن فقط فهو برهان انى لانه مفيد انية النسبة فى  
الخارج دون لميتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلط فهذا متعفن الاخلط  
فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلط فى الذهن الا انها ليست علة له فى الخارج بل  
الامر بالعكس \* والحاصل ان الاستدلال من المعلوم على العلة برهان انى وعكسه برهان  
لمى وصاحب البرهان يسمى حكيمًا هذا خلاصة ما فى شرح المطالع وشرح الشمسية  
وحواشيه وشرح المواقف \* وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم فى الواقع  
فالبرهان لمى والا فانى سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له  
علة ما كقولنا كل جسم مؤلف واكمل مؤلف لمى وهو الحق فان المعتبر فى برهان  
المم عليه الاوسط الثبوت الاكبر للاصغر لالثبوت فى نفسه وبينهما بون انتهى \* بقى ههنا  
ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقترانى ادلاوسط فى غير الاقترانى اصطلاحا  
فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما يبنى الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط  
الى الاصغر وما فى حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائى على ما قال ابو الفتح فى حاشية تهذيب  
المنطق \* اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق والبرهان السلمى والترسى والعرشى  
وبرهان التضايف وبرهان المساواة \*

( برهان التطبيق ) ويجبىء بيانه فى لفظ التسلسل فى فصل اللام من باب السين المهملة  
وكذا برهان التضايف وبرهان العرشى يجبىء هناك ايضا .

( البرهان السلمى ) قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمى وهو ان نفرض ساقى مثلثين  
خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او  
انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغنا ما بلوغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية  
لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهى وهو الامتداد الذاهب الى  
غير النهاية نسبة المتناهى وهو الانفراج الاول الى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال

ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهيا لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان . مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلثين كان الانفراج ثلاثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما . وحينئذ يكون نسبة المتناهى وهو الامتداد الاول اعنى عشرة الى غير المتناهى وهو امتداد الحطينى الذهاب الى غير النهاية كنسبة المتناهى هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما مران نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهى الى المتناهى معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى هذا هو البرهان السامى على الاطلاق . واما مع زيادة التلخيص فهو انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهب الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة . واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصورين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة .

( البرهان الترسى ) قالوا فى اثبات تنهى الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم تخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد فى كل قسم فنقول هو فى عرضه اما غير متناه فينحصر مالا يتناهى بين حاصرين واما متناه فكذا لكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهى الذى هو احد الاقسام بست مرات .

( برهان المسامة ) قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهما موازيا له ثم يميل الخط الغير المتناهى بحركة مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدأ من الموازاة مثلا الى جهة الخط الغير المتناهى فيسامه اى يلاقيه بالاخراج ضرورة والمسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذكل حادث كذلك وهى اى مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الحطين لا يتصور الا عليها فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الغير المتناهى الا والمسامة مع ما قبلها اى فوقها من جانب لاتناهى الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزواوية مستقيمة الحطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الطرفين هو مبدأ المتناهى مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة . والزواوية تقبل

القسمه الى غير النهاية وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامه مع القطة الفوقاية فلم تكن تلك القطة الاولى اول نقطة المسامه فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامه . وتلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامه او لوجود نقطة هي اول نقطه المسامه والقسمان باطلان وان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهى الابعاد .

( الباطنية ) بالطاء المهملة هي السبعية ويحى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهه المبطلة بالصوفية ويحى في فصل الفاء من باب الصاد المهملة وتسمى اباحية وصاحبية ايضا .

( البستان ) هو كل ارض يحيطها حائط وفيها نخيل متفرقة واعناب واشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار متانفة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج والعشر وهكذا في درر الاحكام وجامع الرموز .

( المبطلون ) بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه . وفي الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر .

( البنانية ) بالنون فرقة من غلاة الشيعة اتباع بنان بن سمعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الاوجه ربك ذى الجلال والاکرام . وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابى هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف .

( البيان ) بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذوبيان اى فصيح وهذا ايبان من فلان اى افصح منه واوضح كلاما . قال صاحب الكشاف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية . وقال الجلي في حاشية المطول البيان مصدر بان اى ظهر جعل اسماء للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير واتيان مصدر بين على الشذوذ . وقد يفرق بينهما بان التبيان يمتوى على كد الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكأنه مبنى على ان زيادة البيان لزيادة المعنى . وقال المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى . وبالجملة فهوا ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر بين وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بين الصبح لذى عينين اى بان وقد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا علينا بيانه اى اظهره معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب . وفي بعض شروح

الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعاق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم . فهنا امور ثلثة اعلام وتبين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل . ولفظ البيان يطاق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة . وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء . فمن نظر الى الحلاقة على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور واورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في تعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا . وايضا لفظ الحيز مجاز و يتجاوز في الحد لا يجوز . وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكراراً فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح . ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد . ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاکثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه . وبعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تبين الاحكام قالوا وادليل على صحته ان من ذكر دليلاً لغيره ووضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفاً ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذا لكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبهه بفحوى الكلام على عامة بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الغن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان (التقسيم) البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه . بيان تقرير . وبيان تفسير . وبيان تغيير . وبيان تبديل . وبيان ضرورة . والاضافة في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير والاضافة في الاخير اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة . وقد يقال بيان مقرر ومفسر ومغير ومبدل . وذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة وبالعقل ايضا والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل ويسمى بالنسخ ايضا والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والتخصيص والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولاً كالمشترك والمجمل . الثاني بيان تفسيره والاول بيان تقريره . ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمنة . قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم للشيء هو من مدلول الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل آتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من



الكلام \* وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادث \* قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان \* وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء \* وبعضهم زاد قسما سادسا وقال البيان اما لفظي او غيره وغير اللفظي كالفعل واللفظي اما بمنطوقه اولا الخ \* وبالجملة في بيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ومامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها [١] \* وحرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الا على الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس والابل والحمار والفيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها وانواعها واصنافها وافرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطيران لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بمهمته فزاد قوله يطير بجناحيه ليقطع احتمال التجوز ليفيد العموم وكما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون \* وبيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والخفي وكلاهما يصح موصولا ومفصولا \* وبيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق والاستثناء ولا يصح الاموصولا \* وبيان التبديل هو النسخ ويحى في فصل الخاء المعجمة من باب النون \* وبيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده \* فنه ما هو في حكم المنطوق به اى النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ثابت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه التثنية \* فقوله وورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا \* وقوله فلامه التثنية يدل على ان الباقي الاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه التثنية ولابيه ما بقى فحصل بالسكوت بيان المقدار \* ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شأنه التكلم في الحادثة كالتسارع والمجتهد وصاحب الحادثة فالمنى ثابت بدلالة حال الساكت

[١] ولا يخفى ان نظم الآية الا اعم امثالكم نعم قوله ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها موجود لانه ليس فيه قوله ولا طائر يطير بجناحيه ( لمصححه )

كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة • ومنه ماثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع ويشترى يكون اذا دفعا للغرور عن الناس • قيل والاطهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ماثبت بدلالة حال المتكلم • ومنه ماثبت بضرورة طول الكلام او كثرتة كقول الحنفية فيمن قال له على مائة ودرهم او مائة ووقفيز حنطة ان العطف جعل بياناً للاول اى المائة بانها دراهم او وقفيز حنطة وان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح والتلويح وشروح الحسامى • والبيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اى فك الادغام • وعند النحاة يطلق على عطف البيان ويحى في فصل الفاء من باب العين المهملة • وعند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة وصاحب هذا العلم يسمى بيانياً وكثير من الناس يسمى علم المعانى والبيان والبديع علم البيان والبعض يسمى الاخيرين اى البيان والبديع فقط بعلم البيان كما في المطول •

( بين بين ) بالياء المخففة الساكنة وها اسمان جعلتا اسما واحداً وبنيا على الفتح يقال هذا بين بين اى بين الجيد والردى والهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح • قال الصرفيون بين بين هو التسهيل ويحى في فصل اللام من باب السين المهملة • وقد يطلق على قسم من الامالة ايضا ويقال له انتقيل والتلطيف ايضا ويحى في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق على النسبة الحكيمية التى اخترعها المتأخرون التى هى مورد الايقاع والاتراع كما في السلم وغيره •

( الين ) بتشديد الياء بمعنى ييدا وآشكارا على ما فى الصراح وعند المنطقيين يطلق على قسم من اللازم ويحى تقسيمه اى الين بالمعنى الاعم والين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام •

( الينات ) جمع ينة وهى عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفى وتسمى بالفرائض ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحد • وعند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجبة فى الشرع على ثلثة اقسام الينة والاقرار والتكول كذا فى الاشياء •

( التبيين ) هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف واظهار المراد • وعند النحاة هو اسم التمييز ويحى فى فصل الزاء المعجمة من باب الميم ويقال له الميين ايضا بكسر الياء المشددة • وفى الضوء شرح المصباح واما مائة فانها تضاف الى مايينها الا ان ميينها مفرد انتهى • ثم الميين بالفتح عند الاصوليين نقض الجملى وهو اللفظ المتضح للدلالة وكما انقسم

المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله الميين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتداء بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا في العضدى فعلى هذا الميين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة \* وقال شارحه فحده نقيض حده فالميين هو الذى يوقف على المراد منه ونقيضه الميين \* وقال شارحه فحده نقيض حده فالميين هو الذى يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك والمشكل والخفى انتهى وفي الكتب المشهورة للحنفية كالنوضيح والحسامى والمنار ضد المجمل المفسر وهو ما توضح دلالاته حتى سد باب التأويل واتخصيص اى لم يبق محتلا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون \*

(المباينة) هي عند المحاسبين والمهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة والتسعة فانه لا يعدها الا الواحد فهما متباينان \* وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها في الكسور ويقابله الاشتراك والمشاركة لانه كون العددين بحيث يعدها غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد والاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى \* وهذا في الاعداد واما في المقادير خطوطا كانت اوسطوحا اواجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدارما اعم من ان يعتبر فيه انه منطوق او اصم وبكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالانسان والاربعه مشاركان وكذا جذر الاثنين وجذر الثمانية واما جذر الخمسة وجذر الشرة فتباينان وهذا في الخطوط هو التشارك والتباين في الطول ثم في الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله في الاجسام ولم يعتبر في السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج وهو التشارك والتباين في القوة اى المربع فالخطوط المشتركة في القوة هي التي تكون متباينة في الطول وتكرر مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة وجذر ستة والمتباينة في القوة هي التي لا تكون لها والمربعاتها الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اى يعبر عنها بعدد فهي مشاركة وان كانت اصم فهي اماممشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة وجذر عشرة والخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة وفيها بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول والقوة جميعا كخمسة وجذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس وحواشيه \* وعند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احدهما على كل ماصدق عليه الاخر كالانسان والحجر ويسمى تباينا كلياً ومباينة كلية ايضا \* والمباينة الجزئية ويسمى بالتباين الجزئي ايضا صدق كل واحد

من المفهومين بدون الآخر في الجملة ويجيء في لفظ الكلبي تحقيقه في فصل اللام من باب النكاف . وفي بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شئ واحد سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة وكذا مثل النائم والمستيقظ والاب والابن وغير ذلك . وقد تطاق المتباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي ويجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون \* اعلم ان قيد العديدين في المتباينة اتى هي مصطلح المحاسين ليس للاحتراز عن اكثر من العديدين بل هو بيان لاقل ما يوجد فيه المتباينة وكذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الح .

(المباين) عند المحاسين والمنطقيين قد سبق معناه . وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنوانى سواء كانا متعديين بالذات كالانسان والناطق او مختلفين بالذات كالشجر والحجر كذا في بديع الميزان ويقابله المرادف ومثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف وصارم . وفي بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضا ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اى غير ابن الحاجب انتهى .

(التباين) يرادف المتباينة عند المحاسين وكذا عند المنطقيين وكذا الحال في التباين فانه مرادف للمباين .

### ❦ فصل الواو ❦

(البدائية) فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اى جوزوا ان يريد شياً ثم يبدوله اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمهم ان لا يكون الرب عالماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف .

(البنت) بالكسر وسكون النون مؤنث الابن والبنات الجمع . والبنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس والسادس والسابع والثامن .

(بنت المحاض) شريعة فضيلة ابل اتى عليها حول واحد .

(بنت اللبون) شريعة اتى عليها حولان . والحقة اتى عليها ثلثة سنين والجذعة اتى عليها اربع سنين ويجيء ذكر كلها في محالها .

## ﴿ فصل البياء ﴾

(البديهي) هو في عرف العلماء يطلق على .عان . منها مرادف للضروري المقابل للنظري ويجيء في فصل الراء المهولة من باب الضاد المعجمة . ومنها المقدمات الاولية وهي ما يكتفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به . وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانة بشيء . وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول ولعدم شموله الحسيات والتجربيات وغيرها بخلاف الاول ويجيء تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو . ومنها ما يثبته العقل بمجرد اثباته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا وهذا اعم من الثاني لشموله التصور والتصديق واخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعيادات وغير ذلك فاستقمه فانه قد زات فيه اقدم كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري والنظري في الموقف الاول .

(بديهية) وكذا البداة بي انديشه آمدن سخن وناكاه آمدن كما في كثر اللغات ودر اصطلاح بلغنا آنت كه مني ياشاعر كلام راني رويت وفكر انشا كند واين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع بس معنى اصطلاحى اخص از معنى لغوى است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا وغير انشا .

(البواده) جمع بادهه وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

## ﴿ فصل الواو ﴾

(الابتلاء) در لغت آرمایش و عند اهل الشرع هو الحارق الذي يظهر من امتاله كذا في الثمائل المحمدية في فضل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم .

### ❦ فصل الياء ❦

(البقاء) بالفاء في اصطلاح صوفيان عبارة تست ازانك بعد ارفنا از خود خود راباقى بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسماى متفرقه که موجب تفرقه وکثرات است باسم کلی که مقتضى جمع الفرق است بجانب خلق بياید ورهنائى کند. وروى بقا وراه بقاروى پير ومرشدکه انسان کامل است و همیشه باقى بهشق است کذا فى کشف اللغات ويحى ايضا فى اللفظ الفناء فى فصل الياء من باب الفاء .

(البناء) بالكسر والمد بناء کردن چيزى وزن بخانه آوردن وبى اعراب کردن لفظ را كما فى كثر اللغات . وعند الفقهاء عدم تجديد التحريمه الاخرى واتمام مابقى من الصلوة التى سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمه الاولى ويقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز فى فصل مصل سبقه الحدث . وعند الصرفين والنحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل ويحى تحقيقه فى لفظ المعرب فى فصل البناء من باب العين . ويطابق ايضا على الهيئة الخاصة للفظ باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها وقد سبق تحقيقه فى بيان علم لصف فى المقدمة ويسمى بالصيغة والوزن ايضا . وقد يقال الصيغة والبناء والوزن لمجموع المادة والهيئة ايضا صرح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضباية وستعرف فى لفظ الوزن تحقيق هذا المقام فى فصل الوزن من باب الواو (التقسيم) ينقسم البناء عندهم الى ثلاثة ورباعى وخماسى لانه ان كانت فى الكلمة ثلاثة احرف اسول ثلاثى وان كانت فى الكلمة اربعة احرف اسول فرباعى وان كانت خمسة فخماسى . قال الرضى فى شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لتدور تصرفها وكذا الاسماء العريقة البناء كمن وما . ولا يكون الفعل خماسيا لانه اذا يصير ثقيلًا بما يلحقه مطردًا من حروف المضارعة وعلامة اسم الفاعل واسم المفعول والضائر المرفوعة التى هى كالجزء منه . ثم ان مذهب سييويه وجمهور النحاة ان الرباعى والخماسى صنفان غير الثلاثى وقال الفراء والكسائى بل اصلهما الثلاثى وقال الفراء الزائد فى الرباعى حرفه الاخير وفى الخماسى الحرفان الاخيران وقال الكسائى الزائد فى الرباعى الحرف لذى قبل آخره ولادليل على ما، لا وقد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جمعفر فعلل ووزن سفرجل فعلل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكبريرا يوزن بلفظه انتهى . وكل منهما مجرد ومزيد فالمجرد ما لا يكون فيه حرف زائد والمزيد ما يكون

فيه حرف زائد • ولايجوز الاسم سبعة احرف ولايجوز زيادته اربعة احرف ولا يجوز الفعل ستة احرف ولايجوز زيادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثى من الاسم اربعة احرف وفي الرباعى منه ثلثة وفي الخماسى منه اثنان وفي الثلاثى من الفعل ثلثة وفي الرباعى منه اثنان كذا في الاصول الاكبرى وحواشيه • وفي بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزبدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها • وينقسم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى معتل ومهموز ومضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا نضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثانى ثلثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثى ما يكون عينه ولامه او فاؤه وعينه متماثلين وفي الرباعى ما يكون فاؤه ولامه الاولى متماثلين مع ثمانى عينه ولامه اثنتان كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح مالا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح • قال الرضى فى شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة اى فى حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة وغير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كأمر وسأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل ووال وكذا غير المهموز • وتنقسم قسمة اخرى الى مضاعف وغير مضاعف • فالمضاعف فى الثلاثى ما يكون عينه ولامه متماثلين وهو اكثر واما ما يكون فاؤه وعينه متماثلين كدندن فهو فى غاية القلة • والمضاعف فى الرباعى ما كرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فاؤه ولامه متماثلان كقلقل فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او معتل كود وحى وكذا غير المضاعف كضرب ووعد وكذا المضاعف اما مهموز كار او غيره كد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هى العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز (فائدة) لا يكون الرباعى اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلى بين المثليين كززل ولا يكون الخماسى مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنتل واصطبل كذا ذكر الرضى •

(البنية) بالكسر الفطرة كما فى الصراح وعند الحكماء هى الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهى شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا فى شرح الطوالع فى مبحث الحياة •

(المبنى) بتشديد الياء كرمى اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم

التغير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة مالا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لمظا وتقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما . والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبنى . وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب . وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل . اذ قد يختلف آخر المبنى لا باختلاف العوامل نحو من الرجل ومن امرأة ومن زيد . وبالجملة فحركة آخر المبنى اوسكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبنى عليه . فالمبنى هو مالا يؤثر فيه العامل اصلا لالفظا ولا تقديرا بسبب مانع من تأثيره اذ تخالف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني انتقضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكما كما في ما ناسب مبنى الاصل . وهو اى مبنى الاصل الحروف باسرها والماضى والامر بغير اللام . وقيل الجملة ايضا وذلك لان المراد بمبنى الاصل مالا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلا ولا مفعولا ولا مضافا اليه والجملة كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافا اليها . قلنا كذلك لكنها تكتمى اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبنى الاصل كالحرف والماضى والامر لا يكون له اعراب اصلا لا لمظا ولا تقديرا ولا محلا فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات . ثم المراد بالمناسبة المناسبة المتبعة فخرجت المناسبة الغير المتبعة لضعف او معارض . اما معارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضى والامر تقتضى البناء ومناسبة المضارع تقتضى الاعراب . واما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضى فانه وان ناسب الماضى لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة . وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبنى الاصل كين فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام . او يشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها . او وقوعه موقعه كترال فانه واقع موقع انزل . او مشاكلته للواقع موقعه كفجار . او وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف . او اضافته اليه نحو يومئذ . هكذا يستفاد من شروح الكافية . وعلم من هذا ان الاسم المبنى مالا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبنى الاصل والاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مناسب لمبنى الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور . وتقدير الدوران معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً فلواخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دوره وكذا الحال في تعريف المبنى . وتقدير الدفع ظاهراً فلا حاجة الى جعل الاختلاف وعدمه من احكام المعرب والمبنى على ما اختاره ابن



الحاجب . وقال الاسم العرب المركب الذي لم يشبهه . بنى الاصل والمبنى ماناسب . بنى الاصل او وقع غير مركب . ويجي تحقيق التعريفين في لفظ العرب في فصل الباء من باب العين المهمة . التقسيم . المبنى اما لازم او عارض . فاللازم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلا كبنيات الاصل واسماء الاصوات والمبهمات والمضمرات واسماء الافعال وما التزم فيها الاضافة الى الجملة كاذ واذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير اى كما ومن . والعارض بخلافه كالضارع المتصل به ضمير الجماعة ونون التأكيد والمضارع الى ياء المتكلم على رأى والمادى المفرد المعرفة وما بنى من المنفى بلا والمركب كخمسة عشر وبادى بدا والغايات كذا في اللباب والضوء . فائدة . القاب المبنى عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون . واما الكوفيون فيذكرون القاب المبنى في العرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الاعناء لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الرأى في رجل . مثلا مفتوحة والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية .

### ﴿ باب التاء المثناة الفوقانية ﴾

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( التوبة ) بالفتح وسكون الواو في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها . فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة . وقولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق او خفة العقل او الاخلال بالمال والعرض لم يكن تابا شرعا . وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة . وقولهم اذا قدر عابها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذ عزم على تركه لم يكن ذلك توبه منه . وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر . قال الآمدى اجماع السلف على ان الزانى المحبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة . وكذا الحال في المشرف على الموت لانه يكتفى بتقدير القدرة . ومنع هذا ابو هاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة . ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلاثة رد المظالم وان لا يعود ذلك الذنب وان يستدبم الدم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة . امارد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في الدم على ذنب آخر . واما ان لا يعود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله تعالى مقلب القلوب من

حال الى حال . وغايته انه ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى . واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين . وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اسلمهم الفاسد . اعلم انهم احتملوا في التوبة الموقفة . مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنادون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يوجب عمومهما . فويل يجب العموم . وويل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأمور بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان الملة للاتباع بالواجب هو كونه حسنا واجبا . ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيتاب عليها لانه مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون . وان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواضع في موقف السمعات . وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار . وما قيل ان التوبة هي الدم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة . قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في الاستقبال والندم على فعلها في الماضي . وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك . وقال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبك . ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدى وبالمعنى الثاني في حق المتبهي الكامل فان العبد اذا باغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء . وقال اثوري التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى . وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة . وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قولي استغفر الله . حاصل انك استغفار مقرون بصدق معاملته بايد والا آن توبه نباشد بل كناه بركناء . وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة . فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبة انابت آنتس كه بترسى از هر قدرت خدای بر تو كه اكر بخواهد ترادر وقت ارتكاب كناه معذب سازد تا از بیم تعذيب او از كناه بازمانی . وتوبة الاستجابة ان تستحي من الله بقربه منك يعني توبة استجابات آنتس كه شرم داری از خدای بسبب زدك بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من جبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود كه كناه را بخاطر هم نيند يشد . وبعضی گویند تابان سه قسم اند عوام وخاص وخاص الخاص . توبة عوام باز كشتن است از كناه بمعنى استغفار بر زبان وندامت بقلب . وتوبة خواص باز كشتن از طاعات خویش بمعنى تقصير دیدن ومنت خدای تعالى نظاره كردن كه هر فعلی كه آرد لائق حضرت متعال نیند اران طاعت عذر چنان خواهد كه عاصی از كناه خواهد . وتوبة خاص الخواص باز كشتن است از خلق بحق بمعنى نادیدن منفعت ومضرت از خلق وپایشان آرام واعتماد تا كردن پس توبه بحقیقت رجوع آمد لیکن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال

ومقامات \* ويعضى كويند توبه سه قسم است صحيح واصح وفساد صحيح آنكه اكر كناه كند فى الحال توبه كند بصدق اكر چه باز در كناه افتد واصح توبه نصوح است وفساد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت در خاطر اوباشد \* وتوبه نصوح از اعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب وعلامت او آنست كه معصيت رادشوار وكره بنه دارد وپسوى وى باز نكردد ولذت معصيت اصلا در خاطر نكذرد \* وقال ذوالنون توبه العوام من الذنوب وتوبه الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر وتوبه الانبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ ماناله غيرهم چون رسول الله صلى عليه وآله وسلم خواستى كه حق خداوند نكذارد بمقدار طاقت بجا آوردى باز چون در معامله خویش نگاه كردى كان بردى كه احدى از انبيا مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدى از عجز و تقصير خویش عذر خواستى و فرمودى انى لاستغفرالله كل يوم مائة مرة . وقال ابو دقاق التوبة ثلاثة اقسام الاول التوبة والثانى الاوبة والثالث الاوبة فمن يتوب لحوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امرالله من غير خوف العقاب ولاطمع الثواب فهو صاحب اوبة \* وقيل التوبة صفة عامة المؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاء وابقب منيب والاوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه اواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك \*

### فصل التاء المثناة الفوقانية

( اتوتة ) قال الشيخ نجيب الدين هي بئر متفرحة تأخذ في عمق الحد والوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحرالجمواهر \*

### فصل الراء المهملة

( التبر ) بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة قبل ان يضربا دنانير ودرهم فاذا ضربا كانا عينا \* وقد يطلق التبر على غيرها من المعدنيات كالنحاس والحديد والرصاص واكثر اختصاصه بالذهب \* وبنهم من جعله في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر \*

( التجارة ) بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله ومثل نقصان مبيع اذا عيب وامتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن \* وفيه في كتاب الزكاة التجارة هي التصرف في المال للربح \* قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب \*

### فصل العين المهملة

(التابع) في اللغة بمعنى يس رو . وعند النحاة هو الثاني باعراب سابقه من جهة واحدة . والسابق يسمى متبوعا . وقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبر كان وان ونحو ذلك . وقولهم باعراب سابقه اى متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لتكن لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه . ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله ار المراد الثاني في الرتبة . والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاني هؤلاء الرجال ويا زيد الماقل ولا رجل ظريفا . وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثاني مفاعيل اعلمت وثالثها وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك . وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضى اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة النابعة والمتبوعة والاعراب والبناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضى مسنداً اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضى مسنداً صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثانيا مفعولى فان ظننت من حيث انه يقتضى مفعولنا فيه ومفعولنا عمل في مفعوليه فليس انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثانيا مفعولى اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضى آخذا ومأخوذا عمل في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك . والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة وهو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القيلتين انصبابة واحدة . فان عمل العامل في الشئين على ضربين . ضرب يتوقف عقلية العامل عايمها معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلاثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضى الثاني كما يقتضى الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهمي مثل مفعولى علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذى الحال فتحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة . وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضى الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصلة واستفادة عالم بالتبعية يعنى لما ثبت مجي الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجي العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو

قرأت الكتاب جزءا جزءا وجاء الملك عفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر في الموضوعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية . اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيدا قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب اثاني وان الثانية والجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقه . ولا ضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما . اما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب او لا فلا بد عنده من التأويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقه بان يقال المراد الثاني باعراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا او الثاني باعراب سابقه نفيا واثباتا على ما استفاد من الحلي حاشية المطول في بحث الوصل والفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقه فلا بد ان يكون للمتبع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجميل التي لا محل لها من الاعراب . قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه قيا يسابقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا واثباتا وان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مما يتلو السابق في احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في اللب وشرحه للسيد ويؤيده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل اصطلاحى من قوله تعالى امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى . ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتأكيد والبدل وعطف النسق . ويحى تفسيرها في مواضعها . وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعنى يذكر الصفة او لائم عطف البيان ثم التأكيد ثم البدل ثم عطف النسق . والتأكيد يجرى في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضا . والبدل يجرى في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجرى البيان والوصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم . فائدة . اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف والبدل مقدر وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه . وبعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع . والتابع عند المحدثين يحى في لفظ المتابعة عن قريب .

(التأبي) بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مؤمنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام . وقيد الصحابي يخرج الصحابي . وفوائد باقى انقيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة . وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التأبي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التأبي من صحب الصحابي . وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصوص بالتأبي باحسان انتهى . والظاهر منه طول

الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدون . واشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سنن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة فانه عداه في اتباع التابعين وان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا . او اشترط التمييز اى كونه مميذا تصلح نسبة الرؤبة اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه . ومن ثم اختلف في الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابيا . وذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال شعرا . مقتدا مذهب عظيم الشأن . ابي حنيفة الفتى النعمان . التابعى سابق الأئمة . بالدين والعلم سراج الامة . جمعا من اصحاب النبي ادركا . ازهم قد اقتنى وسلكا . وقد روى عن انس وجابر . وابن ابي اوفى كذا عن عامر . اعنى ابا الطفيل ذا ابن وائله . وابن انيس الفتى ووائله . عن ابي جزء قد روى الامام . وبنيت مجرد هي التمام . انتهى . وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي .

(تبع التابعى) عندهم هو من لقي التابعى من الثقلين . مؤمنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام .

(المتبوع) قد سبق تحقيقه في لفظ التابع .

(التبوع) كالكريم في اللغة كوساله والتبعية مؤنثه كذا في الصراح وفي جامع الرموز في كتاب الزكوة التبوع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة والاثنى منه تبعة ووثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا .

(الاتباع) هو مصدر من باب الافعال وهو عند النحاة قسم من التأكيذ اللفظي وقد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهولة من باب الالف .

(الاستتباع) هو مصدر من باب الاستفعال وهو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع وهو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقول ابي الطيب . شعر . نهبت من الاعمار مالو حويته . لهنت الدنيا بانك خالد . مدحه بالنهاية في الشجاعة اذ اكثر قتلاه بحيث لو ورت اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده ولا معنى لتبعية احد بشئ لافائدة له فيه كذا في المطول .

( المتابعة ) هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اى غير ذلك الراوى فى تمام اسناده اوبعضه والاول المتابعة التامة والثانى المتابعة الناقصة والقاصرة وذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة . والشخص الذى يروى عنه ذلك الغير هو المتابع عليه . وبالجملة فان وافق للراوى المعين الذى ظن كونه متفردا فى تلك الرواية راو آخر لفظا اومعنى من اول الاسناد الى آخره بان يروى ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابى الذى روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة . وان وافق له راو آخر لفظا اومعنى لامن اول الاسناد بل من اثنا عشر الى آخر السند بان يروى عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابى فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة . فان المتابعة بقسميها محتصة بكونها من رواية ذلك الصحابى اى الذى روى عنه ذلك الراوى المفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكلما قربت منه كانت اتم من المتابعة التى بعدها وقد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوى المتفرد لفظا اومعنى من صحابى آخر فهو يسمى بالشاهد . وخص البيهقي واتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابى ام لا . والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اى سواء كان من رواية ذلك الصحابى ام لا . وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس . مثال المتابعة مارواه الشافعى عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رسوالله صلى الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكلوا العدة ثمين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعى تفرد به عن مالك فعدوه فى غرابته لان اصحاب مالك رواوا عنه بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعى متابعا وهو عبدالله بن مسلمة الفعبي كذلك اخرجه البخارى عنه عن مالك فهذه متابعة تامة . ووجدنا له ايضا متابعة قاصرة فى صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد بن محمد بن زيد عن جده عبدالله بن عمر بلفظ فكمموا ثمين . وفى صحيح مسلم من رواية عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثمين . ومثال الشاهد فى الحديث المذكور مارواه النسائى من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكر مثل حديث عبدالله بن دينار عن ابن عمر سراء فهذا هو الشاهد باللفظ . واما بالمعنى فهو مارواه البخارى من رواية محمد بن زياد عن ابى هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثمين ( فائدة ) قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر فى الاصطلاح الا فى الفرد النسبى وانما يمكن فى الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبى ان وافقه غيره فهو المتابع . وقيل بل يعتبر فى الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقى حيث قال فان لم تجد احدا تابعه

عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسمى ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم نجد فانظر فيما فرقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي ( فائدة ) يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتاج بحديثه بل يكون معدودا في الضمراء بل المنصف بماء الكذب وخش الغلط . وفائدة المتابعة التقوية ( فائدة ) قدي ذكر في المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه وقد لا يذكر مثالا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا في الصورة اثنائية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح الخبئة وشرحه وخلاصة الخلاصة والمعنى .

( المتسع ) هو اسم مفعول من باب التفعّل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذى تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الجفر واهل التكسير هو الوفق المشتمل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا وعند الشعراء يطلق على قسم من المسقط ويحى في فصل الطاء من باب السين .

( التاسعة ) عند اهل الهيئة والمجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم .

### ❦ فصل الكاف ❦

( الترك ) بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك اولم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض . واما عدم مالاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام . وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لا يتعاق به الذم والمدح . وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده . وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صالح ان يكون العدم اثرا للقدرة . قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة .

( التركة ) ما يتركه الشخص ويبقيه وفي الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني .



(المتروك) عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم راويه بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة وكذا من عرف بالكذب في كلامه وان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهم الكذب مع تفرد لايسوغ الحكم باوضاع كذا في شرح النخبة وشرحه \*

### ❦ فصل اللام ❦

(التابل) بفتح الموحدة وكسرهما واحد التوابل وهي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر \*

(التال) ما يقطع من كبار النخل او يقطع من الارض من صغار الخيل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة ومنه غضب تالة فانبتها \* وقوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب \*

### ❦ فصل الميم ❦

(التام) بتشديد الميم ضد ناقص \* وعند النحاة هو اسم مهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين ونون التثنية والنون التي تشبه نون الجمع والاضافة فثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا ومثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمننا ومثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما ومثال الرابع قدر راحة في قولنا مافي السماء قدر راحة سحبا \* وعند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة وقد سبق في لفظ البيت \* وعند المحاسنين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له ويحیی في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة \* وعند الحكماء يطلق على الكامل ويحیی في فصل اللام من باب الكاف \*

(التميم) عند اهل المعاني هو نوع من انواع الطناب الزيادة وهو ان يؤتى في كلام لا يومهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يومهم خلاف المقصود فان الفرق بين التميم والتكميل بان النكتة في التميم غير واقع وهم خلاف المقصود لانه لا يكون في كلام يومهم خلاف المقصود اذلا مانع من اجتماع التميم والتكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول \* اعلم ان التميم اعم من الاغال من جهة انه لا يجب ان يكون في آخر الكلام او في آخر البيت \* واخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة وان يكون لنكتة سوى دفع الابهام \* ومباين للتكميل وكذا للتذييل ان اشترط فيه

ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لا بد ان يكون له محل من الاعراب والافاعم من وجه انتهى . فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة واختاره المحقق التفتازانى . ومنهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحدفه كما وقع فى الاطول مثاله قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه اى مع حب الطعام اى اشتهائه فان الطعام حينئذ ابلغ واكثر اجرا ومثله وآتى المال على حبه ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف فقوله وهو مؤمن فى غاية الحسن كذا فى الاقان . وقد ذكر البعض بين التميم والتكميل فرقا آخر وهو ان التميم يرد على المعنى الناقص فتم والتكميل يرد على المنى النام فيكمل اوصافه على ما يجيى فى لفظ الاستقصاء فى فصل الياء من باب القاف .

(المتعم) نزد شعره آنست که در مصراع دوم سببى زياده ترشود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود وزيادتي پيدا بود کذا فى جامع الصنائع . ونزد اهل هيت اسم كره است مختلفه التخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود وبهضى فلك متمم بروى اطلاق يزر کنند ويحجى فى لفظ الفلك فى فصل الكاف من باب الفاء .

(المنعمان) عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان فى سواح مثلهما عن جنبي قطره متلاقين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي اطزه ركج ح هكذا فى تحرير اقليدس وبالْحَقِيقَةِ المتعم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم .

(التوأم) بفتح التاء والهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخر فى بطن واحد اى يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما فى الزاهدى وغيره لكن فى المحيط لو ولدت اولادا بين كل ولدين ستة اشهر وبين الاول والثالث اكثر جعل بعضهم من بطن واحد منهم ابو على الدقاق كذا فى جامع الرموز فى فصل الحيض . وعند البلغاء هو اسم التشريع ويسمى بالتوشيح ايضا وبذى القافيتين ايضا ويحجى فى فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة .

### فصل الهاء

(التفاهة) بفتح التاء تطلق على معنيين . احدها عدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء ومسيخا بالحاء المعجمة . وثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه واكتنازه فلا تحلل منه ما يخالط الرطوبة الامابية اللساية الحالية فى نفسها عن الطعوم كلها كالحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله

احس منه طعم قوى حاد كما يزنجر الصفر اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية (فائدة) قد توهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اى الحقيقية وانما عدوا منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط والتوضيح فى شرح المواقف فى بحث المذوقات \*

### فصل الواو

(التلاوة) بالكسر خواندن كما فى بعض كتب اللغة • وعند القراء قراءة القرآن متابعا كلاوراد والاسباع والدراسة والفرق بينها وبين الاداء والقراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فى اعم • منهما كذا فى الدقائق المحكمة شرح المقدمة فى بيان التجويد •

(التالى) عند المنطقيين هو الجزء الثانى من القضية اشروطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدا لتقدمه على الجزء الثانى فقولنا ان كانت الشمس طالمة من قولنا ان كانت الشمس طالمة فانهار موجود مقدم وقولنا فالنهار موجود تال • وعند المحاسين هو العدد المنسوب اليه والعدد المنسوب يسمى مقدا ووجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف والمنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولاشك ان المضاف مقدم على المضاف اليه وهو تال عنه ويحىء فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون •

### باب الثاء المثثة

#### فصل الباء الموحدة

(الثعالبية) بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صفارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لاحكم لهم بولاية اوعداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطائها لهم اذا افتقروا • وتفرقوا الى اربع فرق الاخذسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية •

(الثواب) ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى والشفاعة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقيل الثواب هو اعطاء ما يلائم الطبع كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى •

(الثوبانية) فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجىء قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار

بأنه وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله . واما ماجاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان وهؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لا يخرج كل من هو مثله ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار . وقد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء والقدرى اسناد افعال العباد الى العباد وقال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشيا كذا في شرح المواقف .

( التثريب ) هو الدعاء مأخوذ من اثوب فان ارجل اذا كان جاء مستغيثا حرك ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويبا . وقيل هو ترديد الدعاء تفعيل من ثاب يثوب اذا زجع وعاد كذا في البرجندى شرح مختصر الوقاية في باب الاذان . وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ماتعارفه كل بلدة بين الاذنين . وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين في اذن الفجر اوبعد ثم احدث التابعون واهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين .

### فصل التاء المثناة الفوقانية

( الثبوت ) بالضم عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود . وعند المعتزلة اعم منه ويحیی في لفظ الكون ولفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة . ويطلق ايضا على وقوع النسبة وعلى ايقاعها ايضا ويحیی في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون .

( الثبوتى ) يطلق على ما لا يكون الساب جزءا من مفهومه وعلى ما من شأنه الوجود الخارجى وعلى الموجود الخارجى ويرادف الثبوتى الوجودى ويحیی في محله .

( الثبات ) هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك . وقيل هو الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد وحواشيه في بيان خبر الرسول .

( الثابت ) هو الموجود الذى لا يزل بتشكيك المشكك . وعند اهل الزملى يحیی في لفظ الشك في فصل اللام من باب الشين المعجمة وجمه الثوابت وهى اى الثوابت تطلق على ماسوى السيارات من الكواكب وتسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة ويحیی في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب .

( المثبت ) اسم مفعول من اثبات وقال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر والمناسبة اما ان لا يتطرق اليه نفي ويسمى مثبتا وتاما وزائدا ومالا واما ان يتطرق اليه نفي ويسمى منقيا وناقضا ودينا كذا في بعض الرسائل .

(الاثبات) عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي وعند الصوفية ضد المحو كما يحيى في فصل الواو من باب الميم \*

فصل الثاء المثلثة

(الثلاثي) بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة ويسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله والرابعى فرع الثلاثي \* ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد وضرب يسمى ثلاثيا مجردا وان وجد فيه سوى هذه الاحرف اثلاثة ايضا كما كرم واستنصر يسمى ثلاثيا مزبدا فيه ومزبدا ايضا \* وذو الثلثة عندهم هو الاجوف اى معتدل العين والثلاثية عند المطقيين قسم من النضية احملية ويحيى في فصل اللام من باب الحاء المهملة \* (الثالثة) عند اهل الهيئة والمجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة \*

(التثليث) سه كوشد كردن وسه كردن وسه بخش كردن \* وباصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بجهارم برج ازستاره ديكر كما في المنتخب ويحيى في لفظ النظر ايضا في فصل الراء من باب النون \*

(المثلث) اسم مفعول من اثتليث في الصراح مثلث سه كوشه وازسه يكي مانده \* وعند الفقهاء وهو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى ويشتد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمره او اكثر فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى حتى يذهب ثلثاه صح \* كذا في البرجندى شرح مختصر الوقاية \* ومثله في جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه \* وعند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء ومن الماء جزء واحد ويغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاقى \* ويسمى بالفحتج ايضا \* فعلم من هذا ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلى واخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث ويذهب الثلثان غلظ وانشأ غلظهم المثلث الفقهى فخلطوا المثلث الطبى بالمثلث الفقهى \* ويسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا في بجر الجواهر \* وعند اهل التكسير اى اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار \* ويسمى بالوقوف الثلاثي ايضا \* ويقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا هكذا في بعض ارسائل \* وعند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة ويسمى مثلثا مستقيم الاضلاع وهو الذى يبحث عنه في علم المساحة \* اوكلها منحنية كما مثلث المفروض في سطح الكرة

ويسمى بثلاث سطح الكرة وهو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلاث قس من الدوائر العظام كل منها اى من تلك القس يكون اصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلى البرجندى فى شرح زيج النجيبى \* اوبعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير ثلاث احاط به خطان مستقيمان وخط مستدير وهو نصف محيط القاعدة \* ويسمى بثلاث غير مستقيم الاضلاع \* ثم المثلث المستقيم له تقسيان تقسيم باعتبار الضلع وتقسيم باعتبار الزاوية \* فبالاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع وهو الذى لا يكون احد من اضلاعه اى من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر واما متساوى الاضلاع وهو الذى اضلاعه جميعها متساوية اى لا يكون بعضها ازيد من بعض آخر واما متساوى الساقين وهو الذى يتساوى ضلعا فقط \* وبالاختبار الثانى اما قائم الزاوية وهو الذى يوجد فيه قائمة واما منفرج الزاوية وهو الذى يوجد فيه منفرجة واما حاد الزوايا وهو الذى لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة \* والحصر فى التقسيم الاول واضح \* واما فى التقسيم الثانى فلان المثلث لا بد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ما ثبت فى علم الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى واذا ضربت عدد اقسام التقسيم الاول فى عدد اقسام التقسيم الثانى يحصل تسعة اقسام ولكن الاثنتين منها تمتعان وقوعا وهما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا استفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب (فائدة) كل ضلع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث والضلعان الآخرا بالنسبة اليها اى الى القاعدة يسميان بالساقين والزاوية التى بين الساقين تسمى رأس المثلث \* وثلاث الخمس عندهم على ما وقع فى تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذى يكون كل واحدة من زاويتي قاعدته مثل زاوية رأسه اى ضعف زاوية رأسه \* وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات ويحى فى فصل العين المهمة من باب الرء المهمة \* ويطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلثة بروج متحدة فى الطبيعة \* فالحمى والاسد والقوس \* مثلثة نارية لكونها على طبيعة النار \* والثور والسنبلة والجدى مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض \* والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء \* والسرطان والعقرب والحوت مثلثة مائية لكونها على طبع الماء \* وكل منها منسوبة الى كوكب ويسمى ذلك الكوكب رب تلك المثلثة \* وارباب المثلثين النارية والهوائية هى الكواكب المذكورة من السيارات \* وارباب المثلثين الباقيتين اى الارضية والمائية هى الكواكب المؤنثة منها \* وتفصيل ذلك مذكور فى كتب النجوم \* وثلاث الاعداد عند المحاسبين يذكر فى فصل الدال من باب العين فى لفظ العدد \* والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصرعه ثلثة بحيث لو جمع اول كل مصرع منه يحصل من المجموع مصرع رابع على ما فى جامع الصنائع حيث

قال مئاث نزد شعراءهه ، مصراع اندكه بعضى الفاظ اوائل هر سه ، مصراع بسرخی نویسنده كه اكر آنها راجع كنند ، مصراع چهارم خيزد ، مثاله \* شعر \*  
جز رویتو كس نیست غم انجم دهی \* ای رویتو امید دل كام دهی \* آرام دهی  
خود نبود در عالم \* چون انفاطيكه بسرخی نوشته شده جمع كنند ، مصراع چهارم خيزد  
وآن اینست جز رویتو ای رویتو آرام دهی \*

فصل اللام

(الثؤلؤل) بالضم وسكون الهمزة مفرد الثآليل وهى بثور صغار فى الجلد شديدة الصلابة ، مستديرة كالحص فادونه وقال بعض اهل اللغة الثؤلؤل بالواو مكان الهمزة وهى القرون والمهارية كذا فى بحر الجواهر \*

(الثقل) بالضم وسكون الفاء هو ما نفل من كل شئ \* ونفل الغذاء ما خرج من الدر \* ونفل البول هو الذى يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخاف عن الغذاء عند الهضم والنضج \* وقد يستعمل الثقل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل على خشونة العين كذا فى بحر الجواهر \*

(الثقل) بالكسر وسكون القاف ضد الخفة ويسمى ما فى الثقل والخفة المتكلمون اعتمادا ويسمى ما الحكماء ميلا طبعيا على ما فى شرح الطوابع \* قال شارح حكمة العين وفى الحواشى القطبية الثقل قرة طبيعية تحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق \* وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشترك \* وكذا الخفة انتهى \* فالخفة قوة طبيعية تحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق \* وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة \* فمن فسر الميل بنفس المدافعة التى هى من الكيفيات المدموسة فسرهما بنفس المدافعة \* ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة \* قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونسبة المحرك الذى هو الطبيعة الى تلك المراتب على التسوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذى مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل \* واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فكما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ ، غير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد \* واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا فى شرح التجريد وشرح الموانف \* ويفهم من هذا بعد تعق النظران القائين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على

ما يدل عليه كلام الامام والحواشي القطبية . وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضى بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة . ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلاثة للثقل والحفة مبنى على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه (التقسيم) كل من الثقل والحفة اما مطلقان او اضافيان . فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض . والثقل الاضافى كيفية تقتضى حركة الجسم الى جانب المركز فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ولكنه لا يباغ المركز كالماء . والحفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار . والحفة الاضافية كيفية تقتضى حركته الى جانب المحيط فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ولكنه لا يباغ المحيط كالهواء . قيل هذا يقتضى ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم وفيه بعد . وفى حواشى شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغابت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز . وكذا الكلام فى الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والاخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب فى احدهما اقوى كذا ذكر عبدالعلى البرجندي فى حاشية الجفنى . ويؤيد هذا زيادة قيد لوم يعقه عائق فى تعريف الثقل المنقول من الحواشى القطبية . ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والحفة بالتفسير الاول والثانى من التفاسير الثلاثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى .

( التثقيل ) هو تشديد الحرف ومنه ان المثقلة والنون الثقيلة . وقد يطلق على الضم ايضا فى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى باب ماجاء فى صفة الجئة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيل ههنا الضم وبالتخفيف الاسكان انتهى .

( المثقال ) بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا . وعرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا . وظاهر كلام الجوهرى انه معناه انة والقيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطرعة ما مدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأى المتأخرين وسنجة اهل الحجاز واكثر البلاد واما على رأى المتقدمين وسنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة . وفى البرجندي ان الدينار وهو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع وهو



المتعارف في وزن اهل عمارة في هذا الزمان والى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ويسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة وهو سبعون شعيرة وستة وتسعون شعيرة عند الحساب وعليه اهل سمرقند والشعيرة ست خردلات والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فيلات والفتيلة ست تقيرات والقيرة ثمانية قطميرات والقطمير اثنا عشر ذرة انتهى \* قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثه اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر \* وفي بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم وثلاثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة وعشرون طسوجا وبحساب الشعيرة ستة وتسعون شعيرة والمثاقيل المجمع انتهى \*

### فصل الميم

(التزم) بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الحزم والقبض كذا في عنوان الشرف \* وفي بعض رسائل عروض اهل الغرب الحزم بعد القبض ان كان في فعولن فهو تزم وفي مفاعيلن شتر انتهى \* وعلى هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى التزم والشتر \* وفي تعريفات السيد الجرجاني التزم وهو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل ويسمى التزم \*

(التلم) بالفتح رخنه كردن كما في الصراح \* وعند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن ويوضع موضعه فعلمن والركن الذي فيه التلم يسمى التلم كذا في عنوان الشرف وعروض سبقي \* وفي بعض رسائل عروض اهل الغرب الحزم وهو اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن ساءلما فهو التلم \* وفي رسالة قطب الدين السرخسي التلم خرم السالم والحزم اسقاط اول الوند المجموع والسالم الجزء الذي لازحاف فيه \* ودر جامع الضائع كويد خرم وتلم افكنندن متحرك اول باشد تا از مفاعلين مفعولن واز فعولن فعلمن كردد انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف \*

(الثمائية) فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لافعال لها والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع \* واليهود والنصارى والمجوس والزيادة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون الجنة ولا ناراً وكذا البهائم والاطفال \* والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفحل \* ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذورون \* والمعارف كلها ضرورية \* ولا فعل للانسان غير الارادة وماعندها حادث بلا محدث \*

والعالم فعل الله تعالى بعباده اى صدر عنه بالايجاب فلزمهم قدم العالم كذا! فى شرح الموافف .

### فصل النون

(التخن) بالحاء المعجمة سطر شدن كما فى بحر الجواهر . وفى كثر اللغات تخن سطرى تخين سطر . وعند الحكماء هو الجسم التعليمى وهو حشو يحصره سطح اوسطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة اوسطوح اى اكثر من سطح واحد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير اوسطوح كما فى المكعب . وبالجملة فى السطح او السطوح شيان . احدهما الجسم الطبي المنتهى الى السطوح . وثانيهما البعد الناذل فى اقطاره الثلاثة السارى فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمى والتخن . فان كان التخن نازلا اى آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء . وان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى الثبت . وقد يطلق على التخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا . والبعض عرف التخن بأنه حشو ما بين السطوح . وفيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف . وفى الطوالع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلث فهو الجسم التعليمى والتخين والتخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى . قال السيد السند فى حاشيته اعلم ان الجسم التعليمى اتم المقادير ويسمى تخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذ اعتبر النزول لانه تخن نازل وسمكا اذ اعتبر الصعود فانه تخن صاعد هكذا قال فى شرح الملخص . فعلم ان الجسم التعليمى لا يسمى بالتخين اذ معناه ذوات التخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمى فلو اطلق عليه اثخين لكان الجسم التعليمى ذا جسم تعليمى . وتوجيه ما قال ان يحمل الحشو على المبنى المصدرى اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمى ذاتوسط انتهى . وفى شرح الاشارات وحاشية المحاكات فى بيان ان للجسم تخنا متصلا ما حاصله ان التخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذى يقابله رقة القوام وهو غلظ القوام وهو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال . وكذا التخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمى يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ . فان قلت الجسم التعليمى حشو ما بين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبي . قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل والتوسط فالتخلخل والتوسط هو الجسم الطابى ولذا حمل ايضا على غلظ القوام لاعلى الغليظ .

(الثمن) بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا فى جامع الرموز . فالقيمة ما

قوم به مقوم والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه ويحیی أيضا في لفظ المال \* والحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا وما قدره اهل السوق وقرروه فيما بينهم وروجوه في معاملاتهم يسمى قيمة ويقال له في الفارسية نرخ بازار \* وفي البرجندی في فصل الصرف قال الفتراء الثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة والدرهم والدنانير لا تستحق بالعقد الا دينا في الذمة والعرض لا يستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة في كل حال والمكيل والموزون يستحق بالعقد تارة عينا وتارة دينا فان كان معينا في العقد كان مبيعا وان لم يكن معينا وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن \* ونوع آخر وهو ساعة في الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا وان كانت كاسدة كانت سلعة والثمن اذا اطلق يراد به الدرهم والدنانير \*

(الثامنة) عند اهل الهيئة والمنجمين هي سُدس عشر الساعة سواء اخذت الساعة من الدرجات او من الساعات \*

(الثمن) هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالثمن بل بذى ثمانية اضلاع \* وعند اهل التكسير هو وفق مشتمل على اربعة وستين بيوتا ويسمى بمربع ثمانية في ثمانية \* وعند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء \* وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يحیی في فصل الطاء من باب السين

(الثومنية) فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومن قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان \* وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق \* ومن ترك الصلوة مستحلا كفر ومن تركها بنية القضاء لا يكفر ومن قتل نبيسا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسي وقال السجود للضم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف \*

### فصل الياء

(الثناء) بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم \* وقد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم \* فقيل انه حقيقة فيهما \* وقيل في الاول فقط واما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبدالعلي البرجندی في حاشية الجفمى \* والمبنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني \* والمتبر عند البلغاء في الثناء ان يذكر في النظم كما في جامع الصنائع \* فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما يني عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم والثناء

مطلق عن قصد التعظيم . وكذا بالمعنى الثانى لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الثنى اعم من ذلك الثنى . والثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ماينبئ عن تعظيم المنعم بآزاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان واثناء مختص باللسان ولكنه عام من حيث انه آزاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر . فالثناء بالمعنى الاول وكذلك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس . والثناء بالمعنى الثانى اعم مطلقا من الشكر لانه غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول وحواشيه .

( الثنى ) كالكريم هو ما التى ثنيته اى الاضراس الاربع التى فى مقدم الفم الانسان منها من فوق والانسان من تحت . وقد اختلفت الدواب فى ذلك . وفى المهذب الثنى اسب وكاو وكو سبند سه ساله واشترنج ساله الاثناء والثنيات الجمع . وفى كنز اللغات نى كاو وكو سبند دو ساله كه پادر سيوم نهاده باشد وشرنج ساله كه پادر ششم نهاده باشد واهوى شش ساله . وفى البرجندى فى كتاب الاضحية الثنى من الضأن والمعز ما استكمل الثمانية ودخل فى الثالثة . وعند أكثر الفقهاء الثنى من الضأن والمعز ما مضى عليه الحول ودخل فى الثمانية . وفى النهاية الجزرية ان الثنى من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة وعلى مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية والثنى من البقر ما أتى عليه حولان ودخل فى الثالثة كما فى الهداية . وفى الخلاصة هو ما أتى عليه ثلث سنين ويمكن التوفيق بينهما بادنى تجوز . والثنى من الابل ما أتى عليه خمس سنين ودخل فى السادسة . وفى الخزانة ما أتى عليه اربع سنين وطعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندى . وفى جامع الرموز قيل التثايا ابن حول وابن ضعفه وابن خمس من ذوى ظلف وخف لكن فى كتب اللغة هو من ذى ظلف ما دخل فى السنة الثالثة ومن ذى خف فى السادسة وهكذا فى المحيط ولكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر .

( الثنوية ) فرقة من الكفرة يقولون بانينية الآله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فذلك منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوجدانية . ومنع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا . ثم المامونية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل انشر هو الظلمة . وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الآله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير . والجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو امر من ويعنون به الشيطان كذا فى شرح المواقف فى . بحث التوحيد . وفى الانسان الكامل فى باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة الهؤلاء اولى فعبدوا

النور المطلق حيث كان فسموا انور يزدان والظلمة امر من وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمع المراتب الحقية والحقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالثنتين فما كان منه منسوباً الى الحقية الآتية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوباً الى الحقية الحاقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الآتى الجامع للوصفين والضدين . ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحياة على الحرارة الغريزية وهى معنى وصورتها الوجودى هى النار فهى اعل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم الجوس فهم عبدوا الله سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معيبة بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقات وارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهمذ اللطيفة عبدت النار .

( الثانية ) عند اهل الهيئة والمنجمين هى سـدس عشر الدقيقة التى هى سـدس عشر الدرجة او الساعة .

( المثانى ) كـسـاجـد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيىء فى فصل العين من باب الراء وشرعاً يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهى وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الاشقياء . وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد فى قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار فى قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تنهى فى الصلوة والازال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدنية لما حولت القبلة هكذا فى البيضاوى وغيرها . وعلى السور التى آياها اقل من مائة آية ويجيىء فى لفظ السورة فى فصل الراء المهملة من باب السين .

( المثوى ) نزد شعراء ابىاتيسث .تتفق دروزن كه هريكى ازان دو قافيه دارد وهربيتى بر قافيه خاص على حده است واينزا مزدوج نيز نامند كذا فى مجمع الصنائع . واز استقراء معلوم شده كه در بحر هاى بزرگ مثوى نكوبند چنانكه بحر رجز تام ورملى تام وهزج تام وائثال آن واوزان مثوى همان است كه در خمسة است وآن سكندر نامه ومخزن اسرار وخسرو وشيرين وهفت بيكر ولبلى ومجنون است كذا فى جامع الصنائع .

( الاثنية ) هى كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات والاثنان هما الغيران وقال بعض المنكلمين ليس كل اثنين بغيرين وستعرف تفصيله فى لفظ اتغار فى فصل الراء من باب الغين المعجمة .

( التثنية ) دوتا كردن . وعند النحاة ويسمى المثني ايضا هو اسم لحق آخره الف اوياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية . فقوله آخره بتقدير المضاف اى آخر مفردة اى واحد او قدر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه فحينئذ ايضا يكون التثنية بمجموع المفرد والالف اوالياء والنون ولولم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان ومسلمين كما لا يخفى ولوا اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكاليف . وقوله ليدل الى آخره اى ليدل ذلك اللحوق على ان معه اى مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اى من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولواريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة والجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه . وفي هذا القول اشارة الى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معينين مختلفين فلا يقال قرآن ويراد به الطهر والحيض على الصحيح خلافا للانديسى فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي . فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب والام والقمرين للقمر والشمس . قلنا جاز ان يجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم يأول الاسم بمعنى المسمى به ليحل مفهوم متساول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب وكذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر ويسمى هذا بالتثنية التفليبي . فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر والحيض فانه موضوع لهما حقيقة وليأول بالمسمى به ليحصل مفهوم يتناولهما . قلنا لاشبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما وهو الذي اختلف فيه . وبهذا الاعتبار صح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء وجمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين يأول بالمسمى بزيد ثم يثنى ويجمع وكذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر يأول بالمسمى بعمر ثم يثنى ويجمع . ورده البعض وقال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا وكون الحقة مطلوبة فيها يكفي لتثنيها وجمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس . فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية . فائدة . قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتأويل الفريقين نحو الجمالين والقومين وقد جاء المثني بلفظ الجمع مضافا الى مثني هو بعضه نحو فقد صفت قلوبكما وفاقطعو ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الوافي وحواشيه .

( الاستثناء ) ويسمى بالتثنية بالضم ايضا على ما استفاد من الصراح قال التثنية بالضم والتثنية بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو والاصول يطلق على المتصل والمنقطع . قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ والاشتراك المعنوي . وقيل بالاشتراك اللفظي . وقيل في المتصل

حقيقة وفي المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة وهو دليل المجاز في المقطع \* ورد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه مجازا في المقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف \* وقيل لانه مأخوذ من ثبت عنان الفرس اى صرفته ولاصرف الا فى المتصل \* وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين او جعله ثنتين متواليتين او متابيتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب \* وذلك ان ذكره يثنى مرة فى الجملة ومرة فى التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس فى الناس زيد وعمرو فان قلت الازيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرنا ظاهرا وليس كذلك الا فى المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية \* ورد بانه مشتق من التثنية كانه تى الكلام بالاستثناء بالنفى والاستثناء وهو متحقق فى المتصل والمنقطع جميعا \* وايضا على تقدير اشتقاقه من ثبت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا فى المتصل لجواز ان يكون حقيقة فى المقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت \* والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام \* ورد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باى طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال مع كونه مجازا فى الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا الاصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين النواطؤ \* ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما انتم ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق انبائها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف فى لفظ الاستثناء \* وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف فى صيغ الاستثناء لافى لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازانى فى حاشية العوضى \* فن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغير الصفة واخواتها اى احدى اخواتها نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وبيد \* وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التى للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهى صفة لاستثناء \* وفى قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل \*

(المستثنى) على ما فى الرضى هو المذكور بعد الاغير الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيًا واثباتًا ويسمى بالنفيًا ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى نفي قوله له على عشرة الاثنية صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال على سبعة \* ويسميه المحاسبون فى باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا \*

(المستثنى منه) هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اى المستثنى نفيًا واثباتًا

ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الازيدا فالقوم مستثنى منه وزيد مستثنى . واذا قلنا عندي مائة الامال فلذاتة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى وناقص . ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الازيدا . وان لم يكن من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الاحمرا . ومن قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمبادل على مخالفته بالاغير الصفة واوحدى اخواتها من غير اخراج . والمتصل بمبادل على مخالفته بالاغير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فينبذ لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان . فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كاتواع الحيوان . قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم . ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولاضير في ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز وذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبيض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة وان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه وانفهامه منه فلان التناول بعد باق . وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اى في حكم صدر الكلام بالاواخواتها . وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذوصيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي واذا كان بقول فلا يخصر صيغه فللهذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم ازيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء وحينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذى والغاية كما كرم بنى تميم ان دخلوا دارى والذين دخلوا دارى او الداخلين فى دارى او الى ان يدخلوا والمراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلا يرد على عكسه قام القوم الازيدا فانه ليس بذى صيغ بل ذوصيغ واحدة . واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صغ وكل الاستثناء ذو صيغة والمناقشة فى مثله لا يحسن كل الحسن . وبقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته . وقيل هذا الحد لادوات الاستثناء كأنه قال ادوات الاستثناء كلمات ذوصيغ . ووجه تقييد الصفة بمثل الذى ان الذى يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم . وقيل فى الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولاصفة ولاغاية . واحترز بالمتصل عن المفصل من لفظ او عقل او غيرها . وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقيم زيد . وبقوله دال عن المتصلات الغير المختصة . وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثالث . ويرد على طرده قام القوم الازيد وما قام القوم



بل زيد اولكن زيد \* وعلى عكسه ماجاء الازيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل \* وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولاصفة ولاغاية \* فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية \* وبالنصل عن الدلائل المنفصلة \* وبقوله لا يستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد وبقوله دال عن الصيغ المهملة \* وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم \* وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد او لزيد \* وفوائد باقى القيود ظاهرة \* ومثل ماجاء الازيد فى تقدير ماجاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ الاستثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ماجاء الاهد وامتنع ماجاء هند بدون تأنيث الفاعل وذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والازيد بدل \* تنبيه \* قال المحقق التفتازانى فى حاشية العوضى الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى الاخراج والمخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الامن غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة \* فاذا قلما جاءنى اتقوم الازيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعبارات اختلفت العبارات فى تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعانى الاربعة \* فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير \* ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملة الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه \* اقول ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى \* ومن عرفه بقوله ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الازيدا اى المعنى الاخير ايضا (فائدة) قيل لا يكون المقطع الا بعد الا وغيره ويبعد مضافا الى ان مشددة (فائدة) لا بد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه \* وقد يكون بان ينفى من المستثنى الحكم الذى ثبت للمستثنى منه نحو جاءنى القوم الاحمارا فقد نفينا الحى من الحمار بعدما انتباه للقوم \* وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الاما نقص وما نفع الا ماضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن نقصان فعلة اولكن نقصان شأنه وامره على ما قدره السيرافى \* فالتقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهى المستثنى منه \* وكذا الحال فى ما نفع الا ماضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غيرا نقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوفا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لا منقطعا ولا يقال ماجاءنى زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين (فائدة) قال اهل العربية الاستثناء من اثبات نفى ومن النفي اثبات فلو قال له على عشرة الانسة اثمانية وجبت تسعة اذ المعنى الاتسعة لا يلزمنى الاثمانية يلزمنى فيلزم الثمانية

والواحد الباقي من العشرة . والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كل ما هو اثبات وكل ما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب . ثم ان كان المذكور اولاً شفاغافاً لاشفاق . مثبتة او وترافكاً كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعى رح . وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنبا . وتوضيح ذلك يطلب من المضدى والتوضيح وحواشيها ( فائدة )  
اختلف علماء الاصول فى كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثثة اقوال . الاول ان العشرة فى قولنا عندى عشرة الاثثة مجاز عن السبعة اعنى اطلق العشرة على السبعة مجازاً والاثثة قرينة . والثانى ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والاثثة معاً ثم اخرج منها ثثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة . والثالث ان المجموع اعنى عشرة الاثثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كأنها وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الاثثة . والتفصيل فى كتب الاصول . اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضرباً من المحاسن يصير من المحسنات البدعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح فى دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً لم يكن فيه من التهوريل ما فى الاول لان لفظ الالف فى الاول اول ما يطرقت السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الالف كذا فى الاتقان .

( الاستثنائي ) عند المنطقين قسم من القياس ويجئ ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية فى فصل السين المهملة من باب الناف .

( الثنائية ) بالضم عند المنطقين قسم من القضية الحملية ويجئ فى فصل اللام من باب الحاء المهملة .

( الاثناعشرى ) عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلى المعدة يسمى بواباً يندفع الثقل من المعدة اليه . وهو مقابل للمرى لان المرى للدخول فى المعدة وهو للخروج منها ويسمى بالاثنا عشرى لان طوله فى عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا فى بحر الجواهر . واثنا عشرية البروج والكواكب نرد منجمان اسم قسمى است ازدوازه اقسام يك برج وآن چنانست كه هر برجى را بدوازه قسمت کرده اند هر قسمى دو درجه ونیم باشد . پس قسم اول بهر صاحب بيت بود . وقسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد از ان برج باشد همچنين تابدوازه برج داده شود اين در شجره كويد واین را در فارسى دوازه بهره كويند .

## ﴿ باب الجيم ﴾

## ﴿ فصل الالف ﴾

( الجبائية ) بالضم وفتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة اصحاب ابى على الجبائي قالوا ارادة الرب لافى محل . والله متكلم بكلام مخلقه الله فى جسم . وهو غير مرئى فى الآخرة . والعبد خالق لفعله . ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر يخلد فى النار اذا مات بلا توبة . ولا كرامة للاولياء . ويحب على الله لمن تكلف اكمال عقله واللفظ . والانباء معصومون كذا فى شرح المواقف .

( الجزء ) بالفتح وسكون الزاء المعجمة فى اللغة بريدن . وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت وذلك البيت الذى وقع فيه الجزء يسمى مجزوا واصل بحر المقتضب مستعملن مفعولات اربع مرات وهو لا يستعمل فى شعر العرب الا مجزوا كذا فى عروض سيفى . وفى بعض رسائل العروض العربية المجزوا بيت ذهب منه جزآن سداسيا كان اورباعيا انتهى . ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى . ويؤيد هذا ما وقع فى عنوان الشرف من ان المجزوا وهو البيت الذى حذف عروضه وضربه لكن فى رسالة قطب الدين السرخسى الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى . فعلى هذا لا يتصور الجزء الا فى البحر المسدس .

( الجزء ) بالضم والسكون فى اللغة ياره الاجزاء الجمع كما فى الصراح . وفى اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجوداً فى الخارج او فى العقل كالاجناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا اعم المحمول ولا المساوى المحمول جزء بل وضعاً نفسياً على ما فى العضدى وحاشيته لانه ازانى فى تقسيم العلة الى المتعدية واقاصرة فى مبحث القياس . ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءاً شائماً كالثلث والرابع . ومنها ما يعبر به عن الكل كالروح والرأس والوجه والرقبة من الانسان كما فى جامع الرموز فى كتاب الكفصالة . ومنها الجزء الذى لا تجزى المسمى بالجوهر الفرد . وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً اثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء . فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض . وقولهم ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وقيل اى متجزى بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية ولا التحيز . وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم . وقولهم اصلاً يخرج الخط والسطح الجوهرين لقبولهما القسمة فى بعض الجهات . والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً . والفرضية ما هو بحسب

فرض العقل كليا على مايجب في فصل الميم من باب القاف . وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره او لانه لايقدر على احاطة مالا يتناهى . والفرض العقلي لايقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا في شرح الاشارات . فان قلت لايمكن ان يتصور وجود شئ لايمكن للانتقل فرض قسمته . قلت المراد من عدم قبول التسمية الفرضية ان العقل لايجوز القسمة فيه لانه لايقدر على تقدير قسمته اى على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه . وبالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لاالفرض الاختراعى ولا الاعم الشامل لهما . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة . ويجب مايتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا . ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعانى الآتية . ومنها الكتاب الذى جمع فيه احاديث شخص واحد . وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحررين هي الكتب التى جمع فيها احاديث شخص واحد . ومنها علة الماهية ويسمى ركنا ايضا ويجب في فصل اللام من باب العين المهملة . ومنها سدس عشر المقياس ويسمى درجة ايضا تجوزا ويجب في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة . ومنها الدرجة كمايجب في فصل الجيم من باب الدال المهملة . ومنها جزء من ثلثائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التى على وجه حجرة الاسطrolاب ويسمى درجة ايضا وهى بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء . والمراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع وجزء الاستقبال هو الدرجة . وملا عبدالعلى برجندي درشرح زيج الغ بيكي ميكويد مراد بجزء اجتماع جزئيتك دران اجتماع باشد وجزء استقبال موضع قرامت دروقت استقبال اكر استقبال در شب باشد وموضع آفتاب اكر در روز باشد واكر در يكي از طرفين شب باشد ان جزءك بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد . ومنها العدد الاقل الذى يعد الاكثر اى يفنيه كالانين من العشرة فانه يعد العشرة اى يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانه لايعد العشرة فليست جزءا منها بل هى جزآن منها ولذا يعبرعنهما بالخمسين . وبالجملة فالعدد الانل ان عد الاكثر فهو جزء له وان لم يعد فاجزاء له وهذا المعنى تستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي فى بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر ويؤيده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا . وايضا يقولون اذا جزى الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا وبعض منها كسرا . ومنها ماهو مصطلح اهل العروض وهو مايتركب من الاصول ويسمى ركنا ايضا . والاصول هى السبب والوند والفاصلة ويجمع الكل قولهم لم ار على رأس جبل سمكة هكذا فى عروض سبغى . وهكذا فى بعض رسائل العروض العربية حيث قال ويتركب مما ذكرنا من السبب والوند والفاصلة

اجزاء تسمى الافاعيل واتفاعيل . والاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ وعشرة في الحكم وتسمى فواصل واركابا واجزاء . وفي رسالة قطب الدين السرخسى وتسمى باصول الافاعيل ايضا . ثم قال فائنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف وتود مجموع فان تقدم التود فهو فعولان وان تأخر ففاعلان . وستة سباعية وهى على قسمين . الاول ماهو مركب من تود وسببين خفيفين . فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو ففاعيلان وان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع وان تأخر عنهما فهو مستفعان في البسيط والرجز والسريع والمنسرح . وان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة وان توسط بينهما فهو مس تقع لن في الحقيق والمجث وان تأخر عنهما فهو مفعولات . والثانى ماهو مركب من تود مجموع وفاصلة صغرى . فان تقدم التود فهو مفاعلتن . وان تأخر فهو متفاعلان . فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجهما من هذا الوزن فهى سالمة . وان عرض فزاحفة انتهى كلامه . وتطلق الاجزاء على هذه الثلاثة ايضا اى الثلاثة السبب والتود والفاصلة چانجه در جامع الصنائع كويد وعرب نظائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن . وپارسيان اين كلمات متضمن اين حركات وسكتات را اجزاء نام کرده اند وچون بعضى از اين اجزاء با بعضى مركب گردد ويا مكرر شود آنرا قالب خوانند يعنى جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء كويند جمع آن اجزاء است . ومنها ماهو مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميكويد جزء در اصطلاح متصوفة كثرات وتعينات را كويند .

(الاجزاء) هو جمع الجزء ومعانيها قد سبقت . والاجزاء الاصلية والزائدة يذكر تفسيرها في لفظ المنو في فصل الواو من باب النون .

(الجزئية) بالضم عند الحكماء والمنطقين يطلق على معان . الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم ويسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا . وفي علم النحو يسمى علما شخصا . قيل وفيه بحث فان اسم الاشارة والضمائر ونحوها من الاسماء التى يكون الوضع فيها عاما والمرضوع له خاصا من افراد الجزئى الحقيقى على المذهب المختار ولا يسميها النحاة اعلاما [١] . واثنى كون المفهوم مندرجا تحت كلئى ويسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا والمعنى الاول اخص مطلقا من الثانى . ويقابل الجزئى الحقيقى الكلئى الحقيقى والجزئى الاضافى الكلئى الاضافى ويحى توضيحه في لفظ الكلئى في فصل اللام من باب الكاف . والثالث القضية التى يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في الحملات . واما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم ويحى في لفظ

[١] جواب هذا الاعتراض مسطور في كتب العضد والسعد والسيد كما لا يخفى على ارباب المطالعة

المحصورة في فصل الراء . من باب الحاء المهملة وفي لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة  
المهملة من باب الشين المعجمة . والرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم  
آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئى منه وقد سبق في المقدمة في بيان  
تقسيم العلوم المدونة . والحامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك اخر ويحى في لفظ  
الفلك في فصل الكاف من باب الفاء .

( تجزئة النسبة ) قد مر ذكرها في لفظ التأليف في فصل الفاء . من باب الالف . والنسبة  
الحاصلة من التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة . وقد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة  
اخرى على ما في بعض حواشى تحرير اقليدس .

( الجسأة ) بالضم وسكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة . وجسأة المعدة  
صلابتها وكذلك جسأة الطحال . والجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر  
حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر ويقال لها  
صلابة الاجفان ايضا . وجسأة المتحمة هي صلابة تعرض في العين كليهما بحيث تعسر  
معها حركة العين ويعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحرالخواهر .

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( الجب ) بالفتح بريدون على ما في الصراح . وعند اهل العروض خذف السين من  
مضاعفان فيبقى دفا وليكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام . والركن الذي فيه  
الجب يسمى محبوبا كذا في عروض سيفي .

( الجذب ) بالفتح وسكون الذال المعجمة كشيدين كما في الصراح . وعند اهل السلوك  
عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته ويحى في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب  
في فصل الكاف من باب السين المهملة .

( جذب القلب ) عند الاطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا في  
بحر الجواهر .

( المجذوب ) من ارتضاء الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انسه وطهره بماء قدسه فحاز  
من المنح والمواهب ماغازبه بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب كذا  
في الاصطلاحات الصوفية لجمال الدين ابى الغنائم .

( الجاذب ) عند الاطباء دواء يحرك الخاط نحو السطاح الذي يماسه اما بخاصية اوبتسخين .  
والجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء . والجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحرالخواهر .

(الجرب) بفتحين كركين شدن \* وفي بحرالخواهر هو بشور صغار تبداً حمراء ومعها حكة شديدة وربما تقيحت \* وهي على نوعين رطب ويابس \* وجرب العين ما يعرض في داخل الجفن وهو انواع اربعة والجميع يلازمه الدمعة \* وجرب الكلية بشور صغار عرضت لها \* والفرق بين الجرب والحكة ان الحكة لا يثر معها كما في الاقسرائى \*

(الجرب) مثل الشديد عند المحاسبين والفقهاء هو مقدار معلوم من الارض وهو ما يحصل من ضرب ستين ذراعاً في نفسه اى ما يكون ثلثة آلاف وستائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية وبعض كتب الحساب \*

(التجربة) لغة آزمودن \* والتجربيات والمجربات فى اصطلاح العلماء هى القضايا التى يحتاج العقل فى جزم الحكم بها الى واسطة تكرر المشاهدة \* وفى شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية وذلك عند ما يكون بتكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللادوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجوز اللادوقوع انتهى \* فهذا التفسير لمطابق المجربات كلية كانت او اكثرية وما هو من اقسام اليقينات الضرورية هو المجربات الكلية \* وحاصل التعريف ان المجربات مطلقا هى القضايا التى يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفى لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة وذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائماً او اكثرثيا لان الامور الاتفاقية لاتقع الا نادرا فلا بد ان يكون هناك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالحشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل للصفراء \* فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لاقياس فيها \* والحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة \* والفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين \* ثم الظاهر ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما فى النواتر لابلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة \* قالوا لابد فى اتجربيات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم الجرب بنفسه بل يكفى وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا ووقع الاسهال وشاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجربى قطعاً \* واعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربيات ولا تتوقف على فعل انسان اصلاً كما ان الحدسيات كذلك ولذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا فى التأثير والتأثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتأثر هذا كله خلاصة ما فى الصادق الخلوانى حاشية الطبي وما حققه المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف \*

(الجب) نزد منجمان بودن كوكب مذكر است درنيمه روزى فلك و بودن كوكب مؤنث است درنيمه شبى و ينجى في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة .

(الجلاب) بالضم وتشديد اللام عند الاطباء هو العسل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم وقد يتخذ بالسكر . وقد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر .

(الجانب) بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب . وهو في اللغة الطرف . ووجه التسمية ظاهر .

(الجنائب) هم السائررون الى الله في منازل النفوس حاملين لزيد القوى والطاعة مالم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الجيب) بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة كريبان كما في الصراح . وعند المهندسين والمنجمين هو نصف وترضع القوس . وجيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة ومقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة وكذا تمام الدائرة

لا جيب له . قال عبد العلى البرجندي ولا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب . فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر

باطرف الآخر لتلك القوس . والقطر هو الخط المنصف للدائرة اى المار بالمركز . وانما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكره للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لا يقع في سطح الدائرة البتة .

فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد . وكل قوس نقصت من نصف الدور فجيبة وجيب الباقي واحد . وكل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

على نصف الدور جيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس . من تمام الدور واحد . واذا نقص مربع جيب من مربع نصف قطر الدائرة فجزر الباقي منه جيب تمام تلك

القوس الى الربع . اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر المقسوم الى ستين جزء . ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس

كنسبة الظل الثانى الى المستوى الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء . واذا عرفت هذا

يسهل عليك استعمال اظل الاول والظل اثنى لكل قوس كما لا يخفى . واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع وانقص من نصف الدور فيؤخذ تمامها الى نصف الدور .



وكل قوس تكون ازيد من النصف وانقص من ثلثة ارباع فيؤخذ فضلها على نصف الدور \* وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الدور فنقص تلك القوس من الدور ويؤخذ الباقي فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم وفتح النون وتشديد القاف المفتوحة وبالهاء المهملة مأخوذا من امتيح \* وهذا الذي ذكر هو الجيب المستري \* وما وقع من القطرين جيب القوس وطرف القوس هو الجيب المعكوس ويسمى بسهم القوس ايضا \* واذا قسمت قوس القطعة بقسمين واخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس \* وجيب الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية \* والاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في علم الاسطرلاب وغيره \*

### فصل الثاء المثلثة

(المجث) اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استيصال الشيء من اصله اطلقه اهل العروض من العرب والعجم على بحر مخصوص لجريان الحبن في جميع اركانه واصل هذا البحر مستفعلان فاعلاتن اربع مرات \* ودر عروض سيني مى آرد اصل اين بحر مستفعلان فاعلاتن است چهار بار ومسددس اين بحر را كه مستفعلان فاعلاتن است دوبار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم وتأخير اركان جيزى ديكر نيست \* واسم مقتضب ومجث اكر چه در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجث ناميدند بجهت وقوع حبن در جميع اركان وى آن بحر را مقتضب نام كردند براى امتياز \* ومخبون مشمن اين بحر مفاعلتن فاعلاتن است چهار بار \* ومخبون مشمن مسبع اين مفاعلتن فاعلاتن مفاعلتن فاعلياتن است دوبار \* ومخبون مشمن مقصورش مفاعلتن فاعلاتن مفاعلتن فاعلاتن است دوبار \* ومخبون مقطوعش مفاعلتن فاعلاتن فاعلتن است بسكون عين دوبار \* ومخبون مقطوع مسبع آن مفاعلتن فاعلاتن مفاعلتن فاعلتن است بسكون عين دوبار انتهى \* وفي بعض رسائل العروض العربية المجث هو مستفعلن فاعلاتن فاعلتن مرتين مثاله (شعر) لاتسقى خم عام واسقنيها \* دهرية عتقت من عهد آدم \* ولم يستعمل الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله (شعر) البطن منها خيصر \* والوجه مثل الهلال \* ويجوز فيه الحبن في كل ركن والكف والشكل الا في الضرب والتشعيت في كل فاعلاتن ولا يطوى فيه مستفعلن لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاينة \*

### فصل الحاء المهملة

(الجرح) لغة من جرحه باسانه جرحا بفتح الجيم عابه وتنقصه ومنه جرحت الشاهد

إذا اظهرت فيه ماآرد به شهادته كذا في المصباح . وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق لله تعالى اولالعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى اوللعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضى الشهادة على جرح .

(الجراحة) بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء . هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيح فان تقيح يسمى قرحة . قال القرشى تفرق الاتصال اللحمى اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه التقيح يسمى قرحة انتهى . فعلى هذا القرحة غير الجراحة . وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قل تفرق اتصال اكر بكوشت فروشود آنرا جراحت كويند واكر جراحت ريم آرد آنرا قرحه كويند .

(الجناح) بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل . واطباء اطلاق كرداند بر دواستخوان که از پهلوها مهرهای پشت برون آيد يکى از راست ويکى از چپ ويرا جناح از بهر آن كويند که مانند دو بال مرغ است که بار کرده باشد کذا في بحرالخواهر .

(الجناحية) فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين . قالوا الارواح تناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة ثم الى عبدالله . وقالوا عبدالله حى مقيم بجبل اصفهان وسيخرج . وانكروا القيامة . واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا في شرح الموافف .

### فصل الدال المهملة

(الججد) يسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها وبتحتين ايضا في اللغة انكار شئ مع العلم به كما يستفاد من الصراح وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك قال في الاثقان التانى ان كان صادقا يسمى كلامه نفيًا ومنفيًا وان كان كاذبا يسمى سجدا ونفيًا ايضا . ويحى في فصل الياء من باب النون . ويطلق ايضا عندهم على الفعل المنفى بلم نحو لم يضرب على ما يستفاد من اطلاقهم وقد صرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف .

(الجدد) بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر وپدر مادر على مافى كثر اللغات . وجدء مادر پدر ومادر مادر على مافى المتخب . والفقهاء يقولون الجدد اما صحيح او فاسد وكذا الجدة . فالجد الصحيح لشخص هو مالا يدخل في نسبه الى ذلك الشخص امّ كاب الاب وان علا . والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل في نسبه اليه امّ كاب الام واب اب الام ونحوها .

والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كما ام الام وام اب وام محض الذكورة كما الاب وام اب الاب او يخلط منهما كما ام الاب وهي صاحبة الفرض كالجد الصحيح \* والجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد ومدلية اية يخلط الذكور والاناث كما اب الام وام اب ام الاب وهي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي \*

(الجدد) بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجيء في فصل الام من باب الهاء \*

(الجديد) نزد اهل عروض اسم بحريست واصل آن بحر فاعلان فاعلان مستفغان است دوبار ومخبون مستعمل ميكردد ومخبون وي فاعلان فاعلان مفاعلن است دوبار واين بحر از مخترات فارسيان است ولهذا بجديد موسوم كشته كذا في عروض سيفي \*

(المجدد) على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشيب فيها \* ويجيء في فصل الدال المهملة من باب القاف \*

(التجريد) في اللغة برهنة كردن وشمشير از نيام بدر كشيدن وبريدن شاخه‌هاى درخت كما في كثر اللغات \* ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلائق وعلائق وعوائق وتفريد از خودى كما في كشف اللغات \* ودر لطائف اللغات ميكويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريةست وتفريد قطع تعلقات باطنى \* وعند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الرأ من باب العين \* وعند اهل العربية يطلق على معان \* منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل واريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا \* ومنها عطف الحاص على العام سمي به لانه كأنه جرد الحاص من العام وافرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى على ما في الاتقان \* ويجيء في لفظ العطف ايضا \*

ومنها خلو البيت من الردف والتأيس \* والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة وهذا المعنى يستعمل في علم القوافي \* ومنها ذكر مايلام المستعار له \* ويجيء في بيان الاستعارة المجردة في فصل الرأ من باب العين وفي لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الرأ \* ومنها ماهو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امر ذى صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغ في كمالها فيه اى لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذى الصفة حتى كأنه باع من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة \* قال الجاهلي وهذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل وهم في انفسهم الف ويقال في الكتبة عشرة ابواب وهو في

نفسه عشرة ابواب . والمبالغة التي ذكرت مأخوذة من استعمال البلغاء لانهم لا يفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى . ويجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي ايضا ومثاله على ما في جامع الصنائع . شعر . حسن جانت از نظرات هست بستانی وليك . بوستانی كاندرو هر سو نمايد صدارم . ثم التجريد اقسام . منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اى بلغ فلان من الصداقة حدا صح . مع اى مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة . ومنها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المتزاع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اى بالغ في اتصافه بالسماحة حتى اتزع منه مجرا في السماحة . وزعم بعضهم ان من التجريدية والباء التجريدية على حذف مضاف فمضى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا . ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق وليتأمل . ومنها ما يكون بباء المعية والمصاحبة في المتزاع كقول الشاعر \* شعر \* وشوہاء تعدوبى الى صارخ الوغى \* بمستلثم مثل الفتيق المرحل . المراد بالشوہاء فرس قبيح الوجه لما اصابها من شدائد الحرب . وتعدو اى تسرع . صارخ الوغى اى مستغيث الحرب . والمستلثم لابس الدرع . والباء للملابسة . والفتيق الفحل المكرم عند اهله \* والمرحل من رحل البعير شخصه من مكانه وارسله . والمعنى تعدوبى ومعنى من نفسى لابس درع لكمال استعدادى للحرب . بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى اتزع منه مستعد آخر لابس درع . ومنها ما يكون بدخول في في المتزاع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اى في جهنم وهى دار الخلد لكنه اتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشددة . ومنها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة \* شعر \* فئن بقيت لارحلن الغزوة \* نحو الغنائم او يموت كريم . اى الا ان يموت كريم . يعنى بالكريم نفسه فكأنه اتزع . من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل اواموت . وقيل تقديره او يموت منى كريم كما قال ابن جنى في قوله تعالى ويرثى وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثى منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكأنه جرد منه وارثا . وفيه نظر اذلا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت . ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو . شعر . ياخير من يركب المطى ولا . يشرب كأسا بكف من بخلا . اى يشرب الكأس بكف جواد فقد اتزع من الممدوح جرادا يشرب هو الكأس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفي عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم . ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه يتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها

الكلام ثم يخاطبه نحو • شعر • لاخيل عندك تهديها ولامال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال • المراد بالحال الغنى فكأنه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخيل (فائدة) قيل ان التجريد لاينا في الالفاظ بل هو واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويخاطبه لنتكته كالتوضيح في ع • تناول ليك بالأمم • ورده السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة وبلوغه النهاية فيما بان يتنزع منه شيء آخر موصوف بتلك الصفة • فبني الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ومبنى التجريد على اعتبار التغير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • واما انهما مقصودان معا فلا • مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب والغبية فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا وان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شيء وان لم يتنزع بل قصد مجرد الاقننان في التعبير عن نفسه كان التفانا هذا كله مافي المطول وحواشيه •

(التجرد) في اللغة الخلو وعند الحكماء عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض كذا في شرح التجريد •

(المجرد) اسم مفعول من التجريد وهو عند الحكماء والمتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في التحيز ويسمى مفارقا ايضا قال المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة والجلبي ماحصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا بافراق الحكماء والمتكلمين • واما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فمخارج عن مفهزه ولذا يستدل الحكماء على وجوده وقدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحداد بناء على ان كل ممكن حادث عندهم • وبعضهم جزم بامتناعه • والجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا وجاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتعا • وتقسيمه محيى في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • وعند الصرفين كلمة فيها حروف اصلية فقط اى لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب ويقابله المزيد • وبعض معانى المجرد قر عرفت في لمظ التجريد قبيل هذا •

(الجارودية) فرقة من الزيدية اصحاب جارود ويحيى هناك في فصل الدال المهمل من باب الزاء المعجمة •

(الجسد) بفتح الجيم والسين المهمل في اللة الجسم الاجساد الجمع • وفي اليبضاوى الجسد

جسم ذولون ولذلك لا يطلق على الماء والهواء ومنه الجساد للزعفران \* وقيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشئ واشتداده انتهى كلامه \* والجسد عند الصوفية يطلق غالباً على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الاسحاقى \*

(الاجساد السبعة) عند الحكماء هى الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والحارصينى كذا فى شرح المواقف فى فصل ما لا نفس له من المركبات \*

(المجاسد) عند المنجمين هى مقارنة الكوكب بعقدة القمر \* ويحىء فى لفظ النظر \* وقد تطلق على المقارنة مطلقاً \*

(الجلد) هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى \*

(الجمود) بضر الجيم والميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقى على الحالة التى ادركته عليها اما جالسا او قائماً كذا فى بحر الجواهر \*

(الجامد) فى اللغة تقيض الذائب والجوامد الجمع \* وعند الصرفين والنحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدراً او غير مصدر \* وفى العباب ومن حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة ومن الحال الجامدة المصدر المأول بالمشتق نحو آتية ركضا اى راكضا \* وقد تقع الحال الجامدة اسماً غير مصدر على ضرب من التأويل انتهى \* لكن فى الاصول الاكبرى ان الجامد هو الاسم الذى ليس مصدراً ولا مشتقاً \* ويطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال \* قال فى المعنى فى بيان نون الوقاية وهى تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثائمة الفعل متصرفاً كان نحو اكرمنى او جامداً نحو عسانى وقاموا ماخلاقى وما عدانى وحاشانى ان قدرت فعلاً الخ \* وعند الاطباء هو الدواء الذى من شأنه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه وهو مجتمع فى الحال كالشمع والجوامد الجمع وقد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة فى البدن كالعظام والغضاريف كذا فى بحر الجواهر \*

(الجود) بالضم وسكون الواو افادة ما يبنى لالعوض ولا لغرض \* ويحىء فى لفظ الرحمة فى فصل الميم من باب الرأ \*

(التجويد) فى اللغة التحسين وفى اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه وصفته اللازمة له من همس وجهر و شدة و رخاوة ونحوها واعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل وفتحيم المستبلى ونحوها ورد كل

حرف الى اصله من غير تكلف \* وطريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه الفارئ من مخارج الحروف وصفاتها والوقف والابتداء والرسم \* ومراتب التجويد ثلثة ترتيل وتدوير وحدر والاول اتم ثم الثاني \* فالترتيل المؤدة وهو مذهب ورش وعاصم وحمة \* والحدر الاسراع وهو مذهب ابن كثير وابي عمرو والقالون \* والتدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر والكسائي وهذا هو الغالب على قراءتهم والا فكل منهم يميز الثلثة \* ولا بد في الترتيل من الاحتراز عن التعميط \* وفي الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالرياض ان قل صار سمرة وان زاد صار برصا انتهى \* وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا لتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث \* احديها التحقيق وهو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة وتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف ونفكيكها واخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه وهو يكون لرياضة اللسان وتقويم الالفاظ \* ويستحب الاخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوايد الحروف من الحركات وتكرير الرءات وتحرير السواكن وتظنين النونات بالمبالغة في الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمة وورش \* الثانية الحدر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبذل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما سحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والفريط الى غاية لانصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمرو ويعقوب \* الثالثة التدوير وهو اتوسط بين المقتامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن اكر الائمة بمن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الاشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند اكثر اهل الاداء \* ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة والتلميم والتمرين \* والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقا (فائدة) في شرح المهذب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع \* قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل \* وقالوا واستحب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثرا في القلب ولهذا يستحب للعجمي الذي لا يفهم معناه \* وفي انشراحه هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها \* واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدرا وثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشر حسنات \* وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وان

لا يدغم حرفا في حرف • وقيل هذا اقله • واكمله ان يقرأه على منازله فان قراء تهديدا لفظ به لفظ التهديد او تعظيما لفظ به على التعظيم انتهى مافي الاتقان •

(جودة الفهم) صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

(الجهاد) بالكسر في اللغة بذل مافي الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير • وفي الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب اموالهم وهدم معابدهم وكسر اصنامهم وغيرها كذا في جامع الرموز • ومثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم الى الدين الحق وقتلهم ان لم يقبلوا وهو في اللغة اعم • من هذا انتهى • والسير اشمل من الجهاد كما في البرجندی • وعند الصوفية هو الجهاد الاصفر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة كذا في كشف اللغات •

(المجاهدة) في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • ومجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزار كردن بانفس وشيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ماسواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس في رضاء الحق • وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الاماني والشهات •

(الاجتهاد) في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكافة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس • فتبين بهذا ان تفسير الآمدى ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • وذلك لان الآمدى عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب الظن بشئ • من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • وبهذا القيد الاخير خرج اجتهاد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي فانه لا يمد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا • معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم • وقيل الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا • قيل والظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز



ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فتيها الا بعد الاجتهاد اللهم  
 الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام \* وقيد الغان احتراز من القطع اذلا اجتهاد في  
 القطعات \* وقيد شرعى احتراز عن الاحكام العقلية والحسية \* وفي قيد بحكم اشارة الى انه  
 ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس  
 بداخل تحت الوسع لثبوت لادرى في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن  
 اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها لادرى \* وكذا عن ابى حنيفة رح قال في ثمان مسائل  
 لادرى \* واطارة الى تجزى الاجتهاد لجرىانه في بعض دون بعض \* وصوره ان المجتهد حصل  
 له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولاً بل  
 لا بد ان يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة \* فقيل له  
 ذلك اذ لو لم تجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الاخذ بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام  
 واللازم منتف لثبوت لادرى كما عرفت \* وقيل ليس له ذلك ولا تجزى الاجتهاد والعلم  
 بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض وللعجز  
 في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر او استدعائه زماناً \* اعلم ان المجتهد في المذهب  
 عندهم هو الذى له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التى مهدها امامه  
 كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعى وابى يوسف ومحمد من اصحاب ابى حنيفة وهو في  
 مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام  
 (فائدة) للمجتهد شرطان \* الاول معرفة البارى تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجالية وان لم يقدر على  
 التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام \* والثانى ان يكون عالماً بمدارك  
 الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات  
 ترجيحها عند تعارضها والتفصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال  
 الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية  
 من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك \* هذا في حق المجتهد المطلق الذى يجتهد في الشرع \*  
 واما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها هذا كله خلاصة  
 ما فى العضىدى وحواشيه وغيرها \*

### ❦ فصل الرء المهملة ❦

(الجبر) بالفتح وسكون الواحدة فى الالة بمعنى شكسه رابستن ونيكو كردن حال كسى  
 على ما فى الصراح \* وبدى ونيكى كار از حق دانستن \* وبزور بركارى داشتن كسى را \*  
 وبادشاه وبنده شجاع وفقير على ما فى المنتخب \* وعند الصوفية هو الجبروت \* وعند  
 المحاسين حذف المستثنى من احد المتعادلين اى المتساويين وزيادة مثله اى مثل ذلك

المستثنى على المعادل الآخر مثاله مال الاخمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المعادل الاول وهو مال الاخمسة اشياء وزيادته على المعادل الآخر يسمى جبرا والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة وخمسة اشياء \* وقيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر وزيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل \* وقد يطلق الجبر عندهم ويراد به علم الجبر والمقابلة وهو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا وحذف المستثنى من احد المتعادلين وزيادته على الآخر واسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بين في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب \* ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه وهو خلاف القدر وهو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى \* فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار \* والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله بالاستقلال وكلاهما باطلان عند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة والحق الوسط بين الافراط والتفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف والتلويح \* وفي الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال ابو عبيدة كلام مولد \*

(الجبرية) بفتح الجيم خلاف القدرية على ما في الصراح \* وفي المنتخب وفتح الباء كما اشهر اما غلط واما لجهة مناسبتها بالقدرية \* وهي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجميعة وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذى \* قالوا لاقدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها \* والله لا يعلم الشئ وعلمه حادث لافي محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعالم والحيوة اذ يلزم منه التشبه \* والجنة والنار تفتيان بعد دخول اهلهما فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى \* ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام واجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة \* واما اهل السنة والجماعة وكذا النجارية والضرارية فجبرية متوسطة اى غير خالصة بل متوسطة بين الجبر والتفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تأثير فيه كذا في شرح المواقف \*

(الجبروت) عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة وهي صيغة المبالغة بمعنى الجبر \* والجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه \* او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي \* والجبار الملك تعالى كبرياؤه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجارى احكامه ويجبر الخلق على مقتضيات الزامه اولانه يستعلى عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارسية \* والصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا ويحى في محله \* وفي مجمع السلوك الملكوت عندهم

عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعانى والاعراض \*  
والجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمى \* وقال بعض الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له  
فيه اختيار مانام فى هذا العالم فاذا دخل فى عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار  
الحق وان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى \* وفى بعض حواشى شرح العقائد  
النفسية فى الخطبة فى اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكر وبيين وهو عالم المقربين من  
الملائكة وتحتة عالم الاجساد وهو عالم الملك \* والمراد من الجبروت الجبارية وهى عبارة  
من قهر الغير على وفق ارادته \* والجبروت والعظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى  
المباغة لزيادة اللفظ \* وفى اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة  
عن الذات فالاضافة فى نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى  
كلامه \* ودر كشف اللغات ميكويد كه جبروت در اصطلاح سالكان مرتبة وحدث را  
كويد كه حقيقت محمدست وتعلق بمرتبه صفات دارد انتهى \* ودر موضع ديكر كويد  
ونيز مرتبه صفات را جبروت خوانند ومرتبه اسماء را ملكوت \* ودر مرآة الاسرار  
ميكويد بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعنى تجلى ذات ولاهوت دراصل  
لاهو الا هو است حرف تا زياده از قانون عرب است وعادت اين قوم است كه چون  
كلامى مخالط كويند چيزى زياده كنند وچيزى حذف تانا محرمان از حقيقت محروم  
مانند \* پس \* لانفى است يعنى نيست تجلى صفات مرطاطه افراد را \* وهو اسم ذات  
است يعنى الا هو مكر تجلى ذات ولاهوت خود يعنى فردانيت را مقام نيست كه خارج  
ازشش حدود است ولفظ مقام كه اضافت بآن ميكنند وكويند مقام لاهوت باسناد مجازاست  
اما مقام ندارد \* واسفل اين مقام جبروتست يعنى مقام جبر وكسر خلائق واين  
مقام قطب عالم است كه متصرفست از عرش تا ترى وجبر وكسر هم درشش جهت كنجند  
وقطب عالم را فيض از عرش مجيد است كه تعلق بعزالت ونصب دارد \* واين مقام را  
جبر وكسر ازان كويند كه كرامات اوليا ومعجزات ابياهم ازين عالم است وچون از مقام  
جبر وكسر ترقى كنند بمقام فردانيت كه لاهوت است رسند ودر عالم فردانيت عالم جبروت  
يعنى جبر وكسر كفر است \* اما افراد قادرند بر عالم جبروت اكر به جبر وكسر مشغول شوند  
از فردانيت يعنى از تجلى ذات بيفتند وبدين سبب افراد مستور ميانند انتهى \* وقريب  
بدينست آنچه در مجمع السلوك درجائى واقع شده كه منازل خلائق چهارند \* شعر \*  
يكي منزل كه آن ناسوت نام است \* بران اوصاف حيوانى تمام است \* زراه تربيت پيران  
بشارت \* بداده چار منزل باعبارت \* ازان منزل اكر خود بكذرد كس \* رسد در دويمى  
منزل ملك پس \* دران عالم چو او معروف كردد \* ملائك آسمان مكشوف كردد \*  
چو بر كيرد قدم را اوز ملكوت \* رسد در سيومى منزل بجبروت \* مقام روح برهن

حیرت آمد . نشان ازوی بکفتن غیرت آمد . دران منزل بود کشف و کرامات . ولی باید گذشتن زان مقامات . اگر دنیا و عقبی پیش آید . نظر کردن برو هرگز نشاید . بنور ذکر باید در گذشتن . بآب توبه باید دل بشستن . دران حالت مقام نور باشد . ز جای آب وکل اودور باشد . چو کردد جان و دل از غیر ادبک . رسد در عالم لاهوت بی باک . دران منزل چهارم جست و جوئی . نباشد با خدا جز گفت و گوئی . مقام قرب منزل بی نشانست . جز آن کون و مکان دیگر جهانست . بعون حق رسد آنجا چو سالک . شود بر حمله اشیا مالک .

(الجدری) بالضم والفتح وسكون الدال والراء المهملتين لغة آبله وهو بشر صغار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمئية منبهة في البدن لاغتذائه بها ولذلك قيل ان هذا المرض لا بد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى في البدن الى حين يحصل لهما محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها . ومن الناس من يجدر مرتين وذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة في البدن من الصبي بل يبقى شيء منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية كذا في بحر الجواهر . وفي الاقسرائي الجدري بشور حمر مائلة الى البياض تتفرش في جميع البدن اوفى اكثره وتقيح سريرا . وسببه غليان الدم وتعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة في سن الطفولية ولذا يحدث للصبان كثيرا . وتفسير المضاعف والمختاط من الجدري يحيى في لفظ الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء .

(الجذر) بالفتح وسكون الذال المعجمة بمعنى بریدن وازبخ برکندن واصل هر چیزی و بدین معنی بکسر جیم نیز آمد . و در اصطلاح محاسبین عدد یرا گویند که در نفس وی ضرب کنند کذا فی المنتخب . و فی خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب فی نفسه یسمى جذرا فی المحاسبات و ضلعا فی المساحة و شیئا فی الجبر و المقابلة . و الحاصل یسمى مجذورا و مربعا و مالا . و التجذیر هو تحصیل الجذر . ثم الجذر قسمان منطق و هو ماله جذر صحیح کالتسعة فان له جذرا صحیحا و هو الثلاثة و اصم و هو ماليس له جذر صحیح کالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقریبا لیس صحیحا . ان قيل الکسر ایضا یكون منطقا و اصم مع ان جذر الکسر لا یكون صحیحا قط . قلت المراد بكون الکسر منطقا ان یكون عدد الکسر بعد تجنیسه او قبل تجنیسه علی انه یعتبر كأنه عدد صحیح منطقا . و قد یطلق الجذر علی معنی یم المساحة و الجبر و المقابلة کذا فی شرح خلاصة الحساب للخلخالی .

(الجر) بالفتح و التشدید فی اللغة زیر دادن آخر کله را و حرکت زیر کما فی المنتخب . و عند النحاة یطلق علی نوع من الاعراب حركة كان او حرفا و یسمى علامة ایضا کما یستفاد

من الموشح شرح الكافية ويحى في لفظ الاعراب \* والذي يحصل منه الجر يسمى جارا وعامل الجر واللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجرورا \* وجر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصانها بكلمة مجرورة سابقة عاها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل وجر الثانية لاجل العامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم عند من قرأ بمجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤوسكم \*

(الجوزهر) بفتح الجيم بعدها واو ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اى عقدة الرأس والذنب على ما في بحر الفضائل \* ويطلق ايضا على مثل القمر سمي به اذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر \* وقال عبد العلى البرجندي في حاشية الجعنى في باب حركات الافلاك الجوزهر بغير الاضافة يطلق على مثل القمر وبلاضافة يطلق على العقدة \* ويحى ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الذال المعجمة \*

(الجعفرية) فرقة من المعتزلة اسحاب الجعفر \* بن جعفر \* بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو اشر من الزنادقة والمجوس \* واجماع الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو الص \* وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف \*

(الجفر) بالفتح وسكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هى بناء مستقل بالدلالة ويسمى بعلم الحروف وبعلم التكسير ايضا \* وفائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي لا يكون الا بمعرفة علم اللسان المرابي هكذا يستفاد من بعض الرسائل \* ويعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه \* قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر والجامعة كيتابان لعلى كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بهما \* وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه على بن موسى رضى الله عنه الى مأمون بعد ان وعد المأمون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم \* ولمشاخ المغاربة نصيب من علم الحروف يتسبون فيه الى اهل البيت \* ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى \*

(الجره) بالفتح وسكون الميم في اللغة آتشك وهى حبات تظهر اما متفرقة او مجتمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن ويعمق في اللحم كذا في بحر الجواهر \* وفي الموجز الجمره والنار الفارسية يقال لكل بتر اكال منقط محرق محدث للخشكريشت \*

وربما خصت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النعلة فيه سمى وتلفظ من مادة صفراوية قليلة التعفن والسوداء . والجمر مايسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر .

( الجمار الثلث ) عند الصوفية عبارة عن انفس والطبع والعادة ويحى في لفظ الحج في فصل الجيم من باب الحاء .

( الجمهورى ) هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من اثاث يجعل عليه المساء الذى ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويودع في الاوعية ويخمّر . وقيل مابقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه . وفي النهاية منه حديث النخعي انه اهدى له بختج هو الجمهورى . والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهورى لان جمهور الناس يستعملونه اى اكثرهم وفي الجاه الجمهورى مابقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه . والمثلث مابقى ثلثة والبختج مابقى ربه كذا في بحر الجواهر . وفي البرجندى الجمهورى هو الذى من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويحى في لفظ الطلاء .

( الجوهر ) يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك . ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اى شى هو فى جوهره اى ذاته وحقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة . والجوهر بهذين المعنيين لاشك فى جوازه فى حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق . ومنها ماهو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحداثا اذ كل ممكن حادث عندهم . واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد وقد يكون حادثا كالجوهر المادى . وعند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن . فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات والمتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك ويقابله العرض . فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات . فخرج الاعدام والسلوب لعدم حدوثها لان الحادث من اقسام الوجود . وخرج ايضا ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا . وبالجملة فذات الرب تعالى وصفاته ليست باعراض ولا جواهر . وقال بعض الاشاعرة العرض ماكان صفة لغيره وينبى ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من اقسام الحادث والا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين وان لم يقل بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية . وقال المعتزلة العرض هو مالو وجد لقام بالمتحيز . وانما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم فى العدم منفكا عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال

العدم بل اذا وجد العرض قام به . وهذا بناء على قولهم بان الثابت في العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة اثباته . ويرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لافي محل . كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لافي محل . وبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل . واما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام وارادة حادثين فما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لا يوجب عدم دخولهما فيه . ومعنى القيام بالمتحيز اما التبعية في التحيز او اختصاص الناعت كما يحى في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو ويحى ايضا في لفظ القيام ولفظ الحلول . واعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافرض والعين اما جوهر او جسم لانه امامتركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم او غير مركب وهو الجهر . ويسمى الجزء الذي لا يتجزى ايضا . قال احمد جند في حاشيته هذا مبنى على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب الامة ما يمنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى . فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم . وقيل هذا على اصطلاح القدماء . والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجواهر الفرد ويؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا التحيز بالذات فهو اما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد . وقد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف . ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده وعدمه . واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي والراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصرا . واعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون له اول وهو التقديم او يكون له اول وهو الحادث . والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز بالذات وهو العرض او لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهو المجرد انتهى . وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم . ثم الظاهر ان القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من المتحيز وغيره . ويقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه وهو الجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد والمتحيز اما جسم او جوهر فرد . والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويؤيده ما في الحلبي حاشية شرح المواقف من ان الراغب

والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالجهد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لامن الحادث والله اعلم بحقيقة الحال (فائدة) الجوهر الفرد لاشكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد او حدود والحداي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزءان . ثم قال القاضى ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لاشكل له كيف يشاكل غيره . واما غير القاضى فاهم فيه اختلاف . فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما . وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأني فيها ذلك الانفراج . وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال (فائدة) الجواهر يمتنع عليها التداخل والا يكون هذا الجسم المئين اجساما كثيرة وهذا خلف . وقال النظام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتماهى المتدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جهد للضرورة . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر .

وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لافى موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود فى موضوع اى محل مقوم لما حل فيه . ومعنى وجود العرض فى الموضوع ان وجوده هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يمازان فى الاشارة الحسية كما فى تفسير الحلول . وقال المحقق التفتازانى ان معناه ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه . ورد بان يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده فى نفسه . واجيب باننا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكنفى للترتبت بالفناء التغير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتله . ان قيل على هذا يلزم ان لاتكول الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلى او الى الوجود الخارجى . قلت المراد بقولهم الموجود لافى موضوع ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع فلا نغنى به الشئ المحصل فى الخارج الذى ليس فى موضوع بل لو وجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج او لا فالتعريف شامل لهما . ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ولا منافاة بين كون الشئ جوهرًا وعرضًا بناءً على ان العرض هو الموجود فى موضوع لاما يكون فى موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل فى الجوهر ويشترط فى العرض . فالتركب الحياى كجبل من ياقوت وبحر من زبيب لاشك فى جوهريته انما الشك فى وجوده . وفيه



بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر والعرض قسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا المرجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لافى موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج مالا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعلوم . والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لافى موضوع . وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل للاشارة . الى ان الوجود الذى به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى تعالى لان موجوديته تعالى بوجوده هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها . والى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجى لافى العقل اى انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجى ولو حظت بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهمى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض . وبالجملة فالمتمتع ان يكون ماهية شئ توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرأ حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع ولا يتمتع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لافى موضوع وماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع واحدا ان معنى الموجود في موضوع وماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحدا لافى موضوع وانهما بالاجمال والتفصيل وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء . واما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الاعراض موجودة بوجود خارجى قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف (التقسيم) قال الحكماء الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لجوهر آخر فهوى وان كان مركبا منهما فـجسم وان لم يكن كذلك اى لاحالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلقى التدبير والتصرف والتحرك فنفس والافعل . وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لاصورة ولا هوى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا فى شرح المواقف .

(الجوهر الفرد) هو الجزء الذى لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا فى كشف اللغات .

( الجواهر العلوية ) هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات .

( الجار ) بتخفيف الراء في اللغة بمعنى همسايه . وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكا لان الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما يتناول الجار الملاصق والملازق . وقال محمد وابويوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محلته ويجمعهم مسجد الحلة جار اذ يسمى كل هؤلاء جيرا انا عرفا . وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد بشئ من ماله لجاره هكذا في البرجندی وغيره في كتاب الوصية .

### فصل الزاء المعجمة

( الجلواز ) بالكسر عمل دار وجرخ كبير وشحنه وسرهنك كما في كشف اللغات . ودر مدار الافاضل كويد جلواز معرب جلوز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنك وظالم وبيادة قاضي وبباى تازى نیز آمده انتهى . وفي المغرب الجلواز عند الفقهاء امين القاضى او الذى يسمى صاحب المجلس وفي اللغة الشرطى والجمع جلاويز وجلاوزة .

( الجواز ) بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص وقد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى لايمتنع هكذا حق المولى عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية . وفي العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى ما حاصله ان الجتز يطلق على معان . الاول المباح . والثانى ما لايمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها . والثالث ما لايمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوى الطرفين او مرجوحا . والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي لايتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذى هو ما اذن الشارع فى فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا . فهذا المعنى اعم من المباح وليس معينين كما توهم البعض . وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا والخامس ما استوى فيه الامران عقلا . وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه لايشمله . وقال ما لايمنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعنى ما اذن الشارع فى فعله وتركه . والخامس المشكوك فيه ويسمى بالاحتمال ايضا وهو ما حصل فى عقلك انه يتساوى الطرفان . او غير متمتع الوجود فى نفس الامر او فى حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه . فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه

في نفس الامر واجبا اوراجحا . وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم اشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتعا شرعا او عقلا . وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معينين وكذلك الجائز اعنى كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اى لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اى احتمال ولا يراد تساوى الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اى انه متساوى الطرفين او لا يمتنع اى لا يجزم بعدمه . وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوى فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوى فيه الامر ان عقلا . وانت خير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت وترددت في انه متساوى الطرفين او ليس بمتنع الوجود في نفس الامر اوفى حكم الشرع انتهى ما حاصها . ولا خفاء في ان مرجع بعض هذه المعانى الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام .

(الاجازة) هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بریدن مسافت وپس افکندن جای بگذشتن ازوی وکنذرانیدن واجازت دادن برنام کسی ودر شعر مصراع دیگرى را تمام کردن ویکى روى طا آوردن ویکى دال كما فى الصراح . وحققتها عند المحدثين الاذن فى الرواية لفظا او كتابة . واركاتها المجيز والمجازله وانفط الاجازة . ولا يشترط القبول فيها . فقيل هي مصدر اجاز . وقيل هي مأخوذة من جواز الماء يقال استجزته فاجازلى اذا سقاك ماء . وهي عندهم خمسة اقسام . احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخارى او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستى . وثانيا اجازة معين فى غير معين كاجزتك مسوعاتى والصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما . وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين وجوزها الخطيب مطلقا وخصصها القاضى ابوالطيب بالموجودين عند الاجازة . ورابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد والصحيح بطلانها ولو عطفه على الموجود كاجزت لفلان ولمن يولد له فحسائز على الاصح . وخامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتى وهي صحيحة . ومن محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه والمجازله . من اهل العلم وينبغى للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا فى خلاصة الخلاصة وغيره .

(المجاوز) هو المتعدى كما يجيئ فى فصل الواو من باب العين .

(المجاز) بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيئ فى فصل الراء المهملة من باب العين . وعند اهل العربية خلاف الحقيقة . وها اى الحقيقة والمجاز

يطلقان على اللفظ حقيقة وعلى المعنى مجازا هذا . وقالوا لفظ الحقيقة والمجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة واليه مال السيد السند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفي الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة . وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكيميين كذا في التلويح . والاكثر ترك التقييد باللغويين ثلثا يتوهم انه مقابل للشرعي والعرفي فانه اللغوي ايضا يطلق على مقابل الشرعي والعرفي كما سيجي . فالقيد بالعقل في كل واحد منهما ينصرف الى مافي الاسناد . والمطلق الى غيره . والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول . وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول وان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا تكون مفردة ومركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة . وقد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة والمجاز بالقصان . وكلام السكاكي . شعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال ورأى في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشابهه . فالعهدة في ذلك اى في جعل اللفظ مشتركا بينهما اشتراكا معنويا اولفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما استدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول . وقد يقسم المجاز الى المشهور وغير المشهور . وما يميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما في تعريف واحد فالاشتراك لفظي والاقنوى . اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضح حق الاضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها وايضا لا يكون اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فالنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول .

( الحقيقة العقلية ) اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب في التلخيص . فالمراد بالاسناد ان نسبة سواء كانت تامة او لا كابدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى الفعل اسم فاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد بعضها لا يلزم ان يكون تامة . والاولى ان يقال او ما في معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب . ولا يبعد ان يحمل المنسوب نحو اتمى ابوه داخلا في معنى الفعل . واحترز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا مجاز . وقوله الى ما هو له اى الى شئ هو اى الفعل او معناه له اى لذلك الشئ . وافراد ضمير هو باعتبار احد الامرين وذلك الشئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمرا او لا كما

في انقطع الجبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ماهو عنه . ومعنى كونه له ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفي اوللاثبات لان يكون قائما به كما قال المحقق التفتازاني حتى لايشكل بقولنا مقام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد في مقام نفيه عنه بخلاف ماصام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لالي نهاره فهو مجاز عقلي نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار وحينئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه فانه من الدقائق . ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ماو ضمير له الى الفعل او معناه . وكون الشيء للفعل او معناه بمعنى ان حق الشيء ان يسند الفعل او معناه اليه . لكن جعل الفعل وما في معناه للذات اعذب من العكس . ولما كان المتبادر ماهو له في الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ماهو له في الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل . وما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه ماهو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه فقيده تانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا . ومن امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه . ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ماهو له الاسناد الى ماهو له من حيث انه ماهو له اذ قد يكون الشيء ماهو له باعتبار غير ماهو له باعتبار آخر . اما في النفي فقد عرفت في قولنا ماصام نهاري . واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة \* ع . فانما هي اقبال واخبار . اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كأنها تجسمت منهما فالجواز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنة ليس لها من حيث الحمل والاتحاد فاقبلت الناقة حقيقة وهي اقبال مجاز . ولوقيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكان مفسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما في قوله ماهو الملابس على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدأ والمبتدأ ليس بملابس .

( والمجاز العقلي ) ويسمى ايضا مجازا حكيميا ومجازا في الاسناد واسنادا مجازيا ومجاز الاسناد ومجازا في الاثبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ماهو له بتأول اي غير الملابس الذي ذلك الفعل او معناه يعنى غير الفاعل فيما بنى للفاعل وغير المفعول به فيما بنى للمفعول . ولا يخفى ان غير ماهو له يتبادر منه غير ماهو له في نفس الامر . وبقوله بتأول . يصير اعم من غير ماهو له في نفس الامر ومن غير ماهو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر . ويتقيد باعتقاد

المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر . فخرج بقيد التأول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت اربيع البقل . وخرج الكواذب مطلقا . وخرج قول المعتزلى المحفى مذهبه خلق الله الافعال كلها . والتأول طاب ما يؤل اليه الشئ والمراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لاجلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهارى انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم . وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان . ولا ينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخل في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر . واما الكتاب الحكيم والاسلوب الحكيم والضلال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشئ بوصف صاحبه فليس بمجاز ولو اريد بها وصف الشئ لكونه ملابس ما هو له في الناس بالمسند لكونه مكانا للمسند اوسببا له فيكون المآل الحكيم في كتابه واسلوبه والاليم في عذابه والبعيد في ضلاله كان مجازا داخل في التعريف . ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل وانبات الربيع وجرى الانهار واجريت النهر مجازات وقد شاع اطلاق المجاز العقلى عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه واما ان يتكلف في التعريف وصناعة التعريف تأبى الثانى . تنبيه . اعلم ان للفعل وما في معناه ملابسات بالفتح اى متعلقات ومعمولات تلبس الفاعل والمفعول به والمفعول المطلق والزمان والمكان والمفعول له والمفعول معه والحال والتمييز ونحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقى اذا كان مبنيا حقيقة والى غيره مجاز واسناده الى المفعول به الحقيقى اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز . والاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل . وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعى عن ان يكون مجازا فانه غلط وتحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا . واعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه . وله والحال والتمييز والمستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل . واسناد الفعل المجهول الى المصدر والزمان والمكان جائز . ولا يجوز اسناده الى المفعول معه والمفعول له بتقدير اللام والمفعول اثباتى من باب علمت والثالث من باب اعلمت . ولبعض المتأخرين ههنا بحث شريف وهو انه كيف يكون جلس الدار وسير سير شديد وسير الليل مجازا وليس لنا مجلوس ومسير ينزل الدار والسير الشديد منزلته ويلحق به . واما الافعال المتعدية فينبى ان يفصل ويقال له ضرب الداران قصد به كونها مضروبة فمجاز

وان قصد كونها مضروبا فيها حقيقة وكذا في ضرب ضرب شديد وضرب التأديب هذا .  
 وقال صاحب الاطول ونحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا  
 مبنى على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فيثبت اذا صح جلس الدار  
 يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول ووضعه مقامه وابراره في صورته تنبها على قوته فان  
 اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به . ولا يجب ان يكون هناك مفعول  
 به محقق بل يكفي توهمه وتخياله . فضرب الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأني فيه  
 تفصيل . نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للتأديب فانه لا يظهر جعل الدار  
 مضروبة مع وجود في بل يتبين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل الأديب الا مضروبا  
 له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان . هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا ونحو للتأديب مفعولا  
 له كما هو مذهب ابن الحاجب . واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين  
 الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول (النسيم) المجاز العقلي اربعة انواع لان  
 طرفيها . اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل . او مجازيان نحو فما رجحت نجارتهم اى  
 ما رجحوا فيها واطلاق الرمح في التجارة ههنا مجاز . او احد طرفيه حقيقي فقط اما  
 الاول او الثاني كقوله تعالى ام ازلنا عليهم سلطانا اى برهانا وقوله تعالى فامه هاوية فاسم  
 الام لهاوية مجازا اى كما ان الام كافلة ولولدها وولجأ له كذلك اثار للكفار كافلة ومأوى .  
 وبالجملة فالمجاز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز . ولاخفاء في وقوعه  
 في القرآن كما عرفت وان انكره البعض . ثم هو غير مختص بالخبر بل يجرى في الانشاء  
 ايضا نحو ياها مان ابن لى صرحا كذا في الاطول والاقان . وهذا التقسيم يجرى في الحقيقة  
 العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول (فائدة) لابد في المجاز العقلي من  
 المصروف عن الظاهر بتأويل اما في المعنى اوفى اللفظ اما المسند او المسند اليه اوفى الهيئة  
 التركيبية الدالة على الاسناد . الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا  
 في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له  
 بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذى يفاد بالكاف ونحوها بل هي عبارة  
 عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها  
 الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضى علاقته المشابهة بل عقلي  
 وهذا قول الشيخ عبدالقاهر والامام الرازى وجميع علماء البيان . الثانى ان المسند مجاز  
 عن المعنى الذى يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب . الثالث  
 ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة  
 لهذه الاستعارة وهو قول السكاكى . الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل في  
 التركيب فانه شبه التابس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة

التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولاً لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان وليس ببعيد . وقد سها عضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوباً الى الامام الرازي والرابع منسوباً الى عبدالقاهر . ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية رلا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق المنتهزاني في حاشية العضدي فان شدت الزيادة فارجع اليه ( فائدة )  
 اختلف في الحقيقة والمجاز العقلين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام عبدالقاهر في مواضع من دلائل الاعجاز . وقول جارالله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر ولذا اخترناه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته ونسبة الكلام اليه بواسطة فهو احق بالتسمية بالعقل . ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ماهو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ماهو له مما يدرك بالعقل . من دون مدخلة اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ماهو له او الى غير ماهو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل . بخلاف المجاز اللغوي مثلاً فانه يتجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى ولهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازاً ومن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقليهما لالتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول . وان شدت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ماهو له عند المتكلم في الظاهر . والمجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ماهو له عند المتكلم بتأول . وبالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ماهو فاعل عند المتكلم والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ماهو فاعل عند المتكلم ملابسة بين الفعل وذلك الغير .

( والحقيقة اللغوية ) هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به التخاطب وهي قسمان . مفردة . وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ ومركبة وهي المركب المستعمل فيما وضع له الخ . وقولاً في وضع به التخاطب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع له . ومعنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به التخاطب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب ونظراً اليه . والوضع اعم من اللغوي والشرعي والعرفي الخاص والعام . فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به التخاطب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة بل هو العرف الخاص . فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً . وبقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين . احدها ما استعمل في غير مواضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين



يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ماوضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز . والثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لاني وضع به التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع . وقيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له اوغيره طلب دلالة عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا اذلا اعتداد بالاستعمال . من غير شعور فخرج الغلط مطلقا . من قيد المستعمل . بقوانسا في وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز وهو مااستعمل فيما وضع له لاني وضع به التخاطب كلفظ الصلوة فيستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازا اذ لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة . ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين للدلالة على معنى بالقرينة كما يجي في محله في فصل العين من باب الواو . ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد . وكذا لا يخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كالي كما هو مذهب المتأخرين او موضوع لمفهوم لا يستعمل ابدا الا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض . قال صاحب الاطول . ثم نقول كما لا بد للنعوى من ضبط مايجرى في الاصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على الالسنه في المحاورات حتى نزلوها منزلة الاسماء المبنية وضبطوها فيما بينها كذلك لا بد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق وسرائر تتعلق بها فان البغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة وي تعجبا تهكما ويخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملتحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا له منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكما وكذا المراد بما وضعت له وغير ماوضع له انتهى . اعلم انهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة . فمن قال باها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب . ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول . واختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثير اما تستعمل الهيئة في غير ماوضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات فينبغي تقسيم الحقيقة الى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب .

( والمجاز اللغوي ) ويسمى مجازا في المفرد ايضا وهو للفظ المستعمل في لازم ماوضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اى ماوضع له . واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ماوضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فيخرج الغلط مطلقا اى سواء لم تكن هناك علاقة او كانت ولكن لم يلاحظها

المستعمل . وقولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ماوضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ماوضع له . وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه مامر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعدها . وقولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص . واما عند من يقول بكونها مجازا فلا بد من ترك هذا القيد . وههنا تقسيمات . الاول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالجهاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ . والمجاز المركب المستعمل في لازم ماوضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول . وهو يشمل الاستعارة وغيرها ويؤيده ماوقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ماوضع له لعلاقة مع قرينة مائة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة والاسمى استعارة تمثيلية انتهى . وقال شارحه ماحصله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر والانشاء المستعمل في الخبر ولايشتمل المجاز المركب ماتجوز في احد الفاظ فيه . فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اى بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ماوضع له الخ . فلا يرد ان ماتجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ماوضع له فقد استعمل مجموعه في غير ماوضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء . ولا يرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شئ من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا . وانما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسلال لعدم تصريح القوم بذلك انتهى . وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى . [١] فبقيد المركب خرج المجاز المفرد . والمراد بالمعنى الاصلى المطابق وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبنى عليه المجاز المركب لا يكون الا تمثيلا وتوضيح انه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الا في وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا في نفسه غير تام . ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحتراز عن استعمال

[١] قوله فبقيد الخ لا يخفى ان تعريف المجاز المركب في التلخيص خال عن قيد المركب فالصواب ان يقول فيبوضوح قيد المركب بقرينة ان المعرف مقيد بذلك القيد خرج المجاز المفرد نعم ان الخطيب قال في الايضاح في تعريف المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ فذكر فيه قيد المركب فلو قال المؤلف وقال الخطيب في الايضاح المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ ثم قال فبقيد المركب الخ لاصاب ( لمصححه )

اللفظ المشترك في التعريف \* [١] ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يعنى عن اعتبار التركيب في التعريف \* [٢] ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم المستعمل والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العمل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه \* واعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف باه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر والتخزن والنداء ونحو ذلك \* وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلاً هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار بانبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة \* وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب \* ولا يبعد ان يقال ماسوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعرض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلاً هيئة المركب الخبرى والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير المركب مجازاً بتبعية ذلك التجوز فهو عد اللفظ الذي صار مجازاً للتجوز في جزئه قسماً على حدة من المجاز لكان جاءني اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله وامثالهما مجازات مركبة ولم يقل به احد \* بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شئ من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نقل الى غير معناه من غير تصرف في شئ من اجزائه \* فالجهاز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلى ولا شئ مما ليست علاقته التشبيه كذلك \* بقى ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لا تجوز في شئ من اجزائه الا ان يتكلف ويقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده في حق من يوذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فتأمل \* ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالأستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اى شئ اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح

[١] اوعن اخذ المعرف في التعريف كما في الاطول ( لمصححه )

[٢] وفي الاطول ولم يجوز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة فيغنى عن اعتبار التركيب في التعريف لانه قد سبق منه ان طرف التمثيل قد يكون مفرداً وهذا يقتضى صحة بناء الاستعارة المفردة على التمثيل فاخراج قوله تشبيه التمثيل تلك الاستعارة لا يصلح للتعويل انتهى ( لمصححه )

امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى للمتردد في امر ما اي انك متردد في الاقدام عليه والاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة . ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخرى متزع من عدة امور كما ترى . وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية ( فائدة ) قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة . اما كونه تمثيلا فلا يتزاهم بالكلية . واما كونه على سبيل الاستعارة فلان الاستعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية . وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقيد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثالا ايضا ويحى في محله في فصل اللام من باب الميم . الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسما مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في العمة واستعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة ويحى في محله مستوفى في فصل الرء من باب العين . الثالث المجاز اللغوي وكذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول . وفي الاطول ان المقسم الحقيقة والمجاز المفرد به صرح الخطيب في الايضاح . اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي حقيقة لغوية وان كان الشارع فشرعية والاعرفية عامة او خاصة وباجملة ينسب الى الواضع . واما المجاز فلان الوضع الذي به وقع التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ماوضع له في ذلك الوضع ان كان وضع اللغة فالمجاز لغوي وان كان وضع الشرعي فشرعي والافرع في عام او خاص . وفسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالتحوي والصرفي والكلامي . والشرع وان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته . والعام بما لا يتعين ناقله . وفيه ان التحوي مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل التحوي وغيره فجعل احدهما متعينا والآخر غير متعين لاتوجيه له . ويمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ للاستعمال في تحصيل امر مخصوص والتحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل التحوي . بخلاف اللغوي فان نظره في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا في الاطول . ثم العرف قد غلب عند الاطلاق على العرف العام . ولعرف الخاص يسمى اصطلاحا . فاعظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع الخصوص يكون حقيقة لغوية وفي الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا . ولفظ الصلوة اذا استعمله الشارع في العبادة مخصوصة يكون حقيقة شرعية وفي الدعاء يكون مجازا شرعيا . ولفظ افعل اذا

استعمله النحوى فى مقابل الاسم والحرف يكون حقيقة اصطلاحية وفى الحدث يكون مجازا اصطلاحيا \* ولفظ الدابة اذا استعمل فى العرف العام فى ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية وفى كل ما يدب على الارض مجازا عرفيا \* تنبيه \* المجاز اللغوى يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل فى لازم ما وضع له الخ على ما عرفت وثانيهما الاخص منه المقابل للشرعى والعرفى كما عرفت ايضا قبيل هذا .

( والمجاز المشهور ) هو اللفظ المشتهر فى معناه المجازى حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم ويقابله غير المشهور \* واما المجاز بالزيادة والنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بمحذف لفظ ويسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ ويسمى مجازا بالزيادة \* وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير فى جاني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا يحفظ لفظ او زيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء \* لكنه يخرج عنه ما ينبغى ان يكون مجازا وهو جملة حذف ما ضيف اليها واقامت مقامه نحو ما رأيت منذ زمان سافر فانه فى تقدير منذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة ومنها حكما \* ويدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد بزيادة ما الكافة وان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بمحذف احد نونى ان وتخفيفها ونحو ذلك [١] \* فالصحيح كلمة تغير حكم اعرابها الاصلى الى غيره اى الى غير الاصلى فان ربك فى جاء ربك تغير حكم اعرابه الاصلى اى اعرابه الذى يقتضيه بالاصالة لاتبعية شئ آخر وهو الجر فى المضاف اليه الى غير الاصلى الذى حصل بمتسابة امر آخر كالرفع الذى حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف ونياسته له وليس ماغير فيه الاعراب الاصلى فى الامثلة المذكورة الى غير الاصلى بل الى اصلى آخر \* وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق ومازيد بقائم مع ان فى المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين [٢] \* قال المحقق النفتازانى ما عساه ان الامدى عرف المجاز بالنقصان فى الاحكام بانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب والمعنى الى ما يخالفه رأسا كنقصان الامر والاهل فى قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثانى فى قولنا زيد منطلق وعمرو ونقصان مثل ذوى من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان فى من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه \* وعرف المجاز

[١] مما معرفة لو كنت فى درجة من العطن كذا فى الاطول ( لمصححه )

[٢] وزاد قيدا لاخراجهما بان قال او زيادة لفظ مستغنى عنه استثناء واضحا نحو كنى بالله وبحسك زيد بخلاف ليس زيد بقائم ومازيد بقائم وفسر شارحوا المفتاح الاستثناء الواضح بالم يظهر لزيادته فائدة وزيادة الباء فى النفي لتأكيد النفي كذا فى الاطول ( لمصححه )

بالزيادة بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب والمعنى الى ما يخالفه بالكيفية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء . فخرج مالا يغير شيئا نحو فبها رحمة وما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة وما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد وما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكيفية . مثل ان زيدا قائم . وفيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف وهي كونها بحيث لو حذفت لفظا ومعنى لم يحتل . فقد خرج سرت في يوم الجمعة وان زيدا قائم ونحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب والمعنى رأسا وبالكيفية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له . وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من الحجاز ممنوع اذ لو جعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لا يكون في شيء من هذا النوع من الحجاز اذ الحجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح . او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالحجاز لنقلها عن معناها الاصلى كذلك توصف الكلمة بالحجاز لنقلها عن اعرابها الاصلى الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو الحجاز بالمعنى الاول . وقال السيد السند ان في هذا اليراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا الحجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة الحجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكرها ان للمجاز عندهم معنى آخر فالفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل الحجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان . وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى النحل مجازا وسبب هذا الحجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول . ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من الحجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعا فراديا ووضعا تركيبيا فهي مع كل اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضعت له مع اعراب آخر فقد اخرجت عن المعنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعين تعلق به السؤال وقد استعملت في معين تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم للمجاز ويجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانية به . اعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ الحجاز مشترك معنى بين الحجاز اللغوي والعقلى والحجاز بالنقصان والحجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد

الغيبائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب والجهاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لا بمجرد وضع اول \* ولا بد في الجواز من تصرف في لفظ او معنى وكل زيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او تركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربعة في المعنى \* فوجوه التصرف في اللفظ \* الاول بالقصان نحو اسأل القرية \* الثاني بالزيادة نحو ايس كمثل شئ على ان الله جعل اللاشئئية لنفى من يشبه ان يكون مثاله فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اى اعرابها وقد جعل من الملحق بالجواز لامنه \* وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت مائى كمثل ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهلها ومن نفى مثل المثل الى نفى المثل \* الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمنعه بوجه كاليده للقدرة \* الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدر ممن لا يعتقد ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما \* وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت للملايسة الفاعل فاذا افيد بها ملايسة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبدالقاهر \* وقيل ان الجواز في انبت \* وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا \* وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده وتميز عن الكذب بالقرينة \* واما وجوه التصرف في المعنى \* فالاول بالقصان كالمشفر للاشفة والمرسن للالنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسموه مجازا لغريا غير مقيد \* والثاني بالزيادة نحو واوتيت من كل شئ اى مما يؤتى مثلها وهو عكس ما قبله اى اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص باسمه \* والثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد \* والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم واما من يعتقد انه فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه \* قال صاحب الاقسان الجواز قسمان \* الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملايسة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة للملايسة له \* والثاني الجواز في المفرد ويسمى الجواز اللغوي وهو استتمال اللفظ في غير ما وضع له اولا \* وانواعه كثيرة \* الاول الحذف كالجحى \* الثاني الزيادة \* الثالث اطلاق اسم اكل على الجزء نحو يجملون اصابعهم فى آذانهم اى اناملهم \* الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اى ذاته \* والحق بهذين النوعين شيان \* احدهما وصف البعض بصفة اكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية وعكسه نحو انا منكم وجلون وارجل صفة اقلب \* والثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحوولا بين لكم بعض الذى تختلفون فيه اى كله ونحو وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم اى كل الذى يعدكم \* الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اى رسوله \* السادس عكسه نحو ويستنفرون لمن فى الارض اى المؤمنين بدليل قوله ويستنفرون للذين آمنوا \*

السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام اتزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لاهما من لوازمه . الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اى هل يفعل اطلاق الاستطاعة على الفعل لاهما لازمة له . التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا . العاشر عكسه نحو وما كانوا يستطيعون السمع اى القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع . ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابو يكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان . الحادى عشر تسمية الشئ باسم ما كان عليه نحو وآتوا ايتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى اذلا يتم بعد البلوغ . اثانى عشر تسميته باسم ما يؤل اليه نحو انى ارانى اعصر خرا اى غبا تؤل الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كذرا اى صائرا الى الكفر والفجور . الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو نفى رحمة الله اى فى الجنة لانها محل الرحمة . ارباع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اى اهل ناديه اى مجلسه . الخامس عشر تسمية الشئ باسم آتته نحو واجعل لى لسان صدق فى الآخريين اى ثناء حسنا لان اللسان آتته . السادس عشر تسمية اشئ باسم ضده نحو فبشرهم بهذاب اليم اى انذرهم . ومنه تسمية الداعى الى الشئ باسم الضارف عنه ذكره السكاكى نحو وما منعك ان لاتسجد اى مادعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا . السابع عشر اضافة الفعل الى مالم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامه وصفه بالارادة وهى من صفات الحى تشبيها بالمسئلة لوقوع بارادته . الثامن عشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربتة وارادته . نحو فاذا جاء اجاهم لايسأخرون ساعة ولا يستقدمون اى فاذا قرب مجيئه . وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لايتصور تقديم ولا تاخير . وقيل فى دفع السؤال ان جملة لايسأخرون عطف على مجموع الشرط والجزاء لاعلى الجزاء وحده . ونحو واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اردتم القيام . التاسع عشر القلب ويحى فى محله نحو عرضت الناقاة على الحوض . العشرون اقامة صيغة مقام اخرى . منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولى ولهذا افردته وعلى المفعول نحو ولا يحيطون بشئ من علمه اى من معلومه وضع الله اى مصنوعه . ومنها اطلاق الافعال والمفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اى تكذيب وبابكم انفتون اى الفتنة على ان الباء غير زائدة . ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اى مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اى لا معصوم وعكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا . وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد وانه كان وعده مأتيا اى آتيا ونحو فى عيشة راضية اى مرضية . ومنها اطلاق فاعل بمعنى مفعول نحو وكان الكافر على ربه ظهيرا . ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثلى والمجموع على آخر منها نحو والله ورسوله



احق ان يرضه اى يرضو - وها فافرد تلازم ارضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى . ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لى خسراى الاناسى . ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا فى جهنم اى القى فى جهنم . ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو يخرج منهما الاولؤ والمرجان وانما يخرج من احدهما وهو الملح دون اعذب ونحو يؤمكما اكبر كما خطابا لرجلين ونظيره نحو وجعل القمر فيهن نورا اى فى احديهن . ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان البصر لا يحسن الاهباء . ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعنى ونحو ونحن اقرباىه من جبل الوريداى انا . ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائين ونحو فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صفت قلوبكما اى قلبا كما ونحو فاقطعوا ايديهما اى يديهما . ومنها اطلاق الماضى على المستقبل لتحقق وقوعه نحو اتى امرالله اى الساعة بدائل فلا تستعجلوه ونحو ونادى اصحاب الجنة . وعكسه لافادة الدوام والاستمرار فكأنه وقع واستمر نحو ولقد علم اى علمنا . ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لافى الاستقبال نحو ان الدين لواقع ونحو ذلك يوم مجموع له الناس . ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة فى الحث عايه حتى كأنه وقع واخبر عنه نحو وما تتفتون الا ابتغاء وجه الله اى لاتفتقوا ونحو لا تثرىب عايكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفرلهم ونحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين . وعكسه نحو فايمدد له الرحمن مداى يمد . ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد ونحو يا للماء وبالدواهى . ومنها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم فى الغرفات آمنون وغرف الجنة لا تحصى . وعكسه نحو يتر بصن بانفسهن ثائة قروء . ومنها تذكير المؤنث على تأويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتسا على تأويل البلدة بالمكان . ومنها تأنيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انت الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة . ومنها التغليب وهو اعطاء الشئ حكم غيره ويجبى فى محله . ومنها التضمن ويجبى ايضا فى محله (فائدة) لهم مجاز الحجاز وهو ان يجعل المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثانى لملاقاة بينهما كقوله تعالى لاتواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطى تجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا فى السر وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالصحيح للمجاز الاول الملازمة وللثانى السببية والمعنى لانواعدهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان (فأده) قد يكون لفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان المعتبر فى الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة فان اتفق فى الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهى الحقيقة المطابقة والافهى الحقيقة المنقيدة وكذا المجاز قد يكون مطابقا

بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في النولوج (فائدة) الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره وهذا متفق عليه . واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ماوضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه . القول الثاني اقوى وذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى . وقولهم رحمان اليا مة لمسيمة الكذاب نعت مردوده وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين . فان قيل المجاز لغة قد يجي شرعا او عرفا . قلت المراد العدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدى . ومن امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس اندار وسير الليل وسير شديد على مامر . ودليل الفريقين يطلب من العضدى (فائدة) من الالفاظ ماهى واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلثة اشياء . احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في اقرآن ويمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للإشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام . وثانيها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله ذكره البعض وقال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا . قيل والذي يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة . وثالثها الاعلام كذا في الاتقان . قال الآمدى الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تأمل لان مثل السماء والارض والشمس والقمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لا يخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبهها مما لم يثبت استعماله في اللغة وانما حدثت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التفازاني في حاشية العضدى . ووجه التأمل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فسلم ولا يجدى نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصديق تعريف الحقيقة عليها (فائدة) قد اختلف في اشياء اهي . من المجاز او الحقيقة وهى سنة . احدها الحذف كما يجي . والثاني الكناية كما تجي ايضا . والثالث الالتفات . قال الشيخ هاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد . والرابع التأكيد زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة . قال الطرطوسى من سماء مجازا قلنا له اذا كان التاكيد باللفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد واذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول . الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حتمية . قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني وله افاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت

بحرف فهو حقيقة او يحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز . والسادس التقديم والتأخير عده قوم من المجاز لان تقديم مارتبته التأخير كالمفعول وتأخير مارتبته التقديم كالفعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه . قال في البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان ( فائدة ) المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائي قال لو كان المجاز واقما للزم الاختلال باللفظ اذ قد يخفى القرينة . ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام الزرد . فان قيل هو مع القرينة لا يحتتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه . اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع وان سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فانزاع افظى . وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خوزير منداد من المالكية . وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت المنكوت حيث قالوا لواقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعا اذ لا بد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايها النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه . وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدى وحواشيه والاطول .

( الجاروزية ) اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على على رضى الله عنه زلفا لاتسمية وكفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقداء بعلى بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في تعريفات السيد الجرجاني .

### فصل السين المهملة

( الجنس ) بالكسر وسكون النون في اللغة مايم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله الاطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس كونه ازهرا چیزی كه درو كونها باشد وهكذا في المتخب ويؤيد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شئ وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع . والفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى . وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولى عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله واللم بالحنائق متحقق خلافا للسوفسطائية . وبالظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية . من حيث هي وكذا علم الجنس على مايجب

في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة . ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث قال الجنس على اصطلاح اهل النحو ما دل على شئ وعلى كل ما شبهه . وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن كل ما مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين باعراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واما ما وشاهدا في الحدود والقصاص وقيامها للجمع والاعيان ونحوه . والغرض من خلقة المرأة كونها مستقرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت وغير ذلك والرجل والمرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كل ما مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين ولاشك ان افراد الرجل والمرأة كلهم سواء في الاعراض فمثل زيد ليس بجنس ولا نوع . وبالجملة فهم انما يبحثون عن الاعراض دون الحقائق فرب نوع عند المنعقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص . فالمعتبر عندهم في الجنس والنوع الاختلاف والاتفاق في الاعراض دون الحقائق . ويؤيده ما ذكر في البرجندی شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال وفي بعض كتب الاصول . الجنس عند الفقهاء كل ما مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام . والنوع كل ما مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد والاحكام انتهى . لكن في العضد وحاشيته للمحقق التفتازاني في بحث القياس قيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنعقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحیوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي . ومن ههنا يقال الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع انتهى . والى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى . وفيه في فصل المهر ويجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا . وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا الى فحش التفاوت في المقاصد والاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة وفيه دلالة على ان المشرعين ينبغي ان لا يفتتوا الى ما اعطى الفلاسفة عليه كما في الكشف انتهى . وفيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي في المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر والشبه ولحم البقر والغنم والثوب الهروي والمروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى . وفي النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس والنوع ههنا غير ما اصطلى عليه اهل المنطق فان الجنس عندهم المقول على كثيرين . متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا . والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي . والمراد ههنا بالجنس ما يشمل انسانا على اصطلاح اركن وبالنوع الصنف انتهى . وفي فتح القدير في باب المهر

في بيان قول الهداية وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حريج به مهر المثل على ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابى يوسف رح . وعند محمد رح المختلفين بالمقاصد . وعلى قول ابى حنيفة رح هو المقول على متحدى الصورة والمعنى . وقال ايضا الحرم مع العبد والحل مع الحمر عند ابى يوسف رح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقاى مهرا والآخر لا . والحرم مع العبد جنس واحد عند محمد رح اذ معنى الذات لايفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا . فاما الحل مع الحمر فجنسان اذ المطلوب من الحمر غير المطوب من الحل . وابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة والمعنى اذكل . وجود من الحوادث موجود بهما وصورة الحمر والحل واحدة وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى . فعلى هذا الجنس عند ابى يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام . وعند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اى المنافع والاعراض . وعند ابى حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى . واما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابى يوسف رحمه الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر وعبد مثلا . وكذا الحل والحمر ليسا جنسين لا عند ابى يوسف ولا عند محمد رحمه الله بل مندرجان تحت جنس واحد الاشربة . وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ماهو . فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكللى والجزئى لان الجزئى مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس . والمقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئى ويتناول الكلليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لهما لانه مرادف للكللى الا ان دلالة تفصيليه ودلالة الكللى اجمالية . وقيل هو الكللى المقول على كثيرين الح وهو لا يخلو عن استدراء . وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد . وقولنا فى جواب ماهو لمدم دلالتها الباقية اى الفصل والخاصة والعرض العام اذ لا يقال كل منها فى جواب ماهو لمدم دلالتها على الماهية بالمطابقة . فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق فى جواب ماهو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشى فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول فى جواب ماهو على الماشى على قدمين والماشى على اربع . قلت الكلليات من الامور الاضافية التى تختلف بالنسبة الى الاشياء . وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها . فالمراد ان الجنس مقول فى جواب ماهو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس والماشى اذ اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخلين فى الحد وان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا اوخاصة او

عرضا عاما لانهما بهنا الاعتبار لايقالان في جواب ما هو اصلا . وهما مباحث تطلب من شرح المطالع وحواسيه ( التقسيم ) ثم الجنس اما قريب اربعد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن جميع مايشاركة في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها . وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بانسبه الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات . واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة واذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد اكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب واذا ترقينا عنه يقطع الجزء الآخر عن الاعتبار . ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولا تذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف النصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر والا لتركب الماهية من اجزاء لا تنهاى وهذا محال . والانواع تنتهى في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحته نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع . فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه وتحتة جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامي . او لا يكون فرقه ولا تحتة جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له . او يكون تحتة جنس لافوقه وهو الجنس العالى ويسمى جنس الاجناس ايضا كالعقول العشرة . او يكون فوقه جنس لا تحتة وهو الجنس السافل كالحيوان . والشيوخ لم يعدد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث وكأنه نظر الى ان اعتبار المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب . واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب وعدمه . ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطناب .

( الجناس ) عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اى في التلفظ ويسمى بالنجنيس ايضا . والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح . فدخل تجنيس الاشارة وهو ان لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حاقت لحية موسى باسمه . وخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم وقتل . وفائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصغاء اليها

ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان الفس تشوق اليه (التقسيم) الجناس ضربان \* احد هما التام وهو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها وترتيبها \* فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمزج فان كلا من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة \* وبقولنا واعدادها خرج نحو المساق والماسق \* وبقولنا وهيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة في احدها وضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها \* وبقولنا وترتيبها اى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح والحتف \* ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كلاسهم مثلا يسمى مماثلا لان الثائل هو الاتحاد في النوع ونحو يوم يقرم الساعة يقسم المحرمون ما لبثوا غير ساعة اى من ساعات الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة \* وقيل الساعة في الموضوعين بمعنى واحد \* والتجنيس ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اى بليدا \* وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابى تمام \* شعر \* ما مات من كرم الزمان فانه \* يحيى لى يحيى بن عبد الله \* فان يحيى الاول فعل مضارع والثانى علم \* وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس المركب \* والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعا نحو جرف هار فانهار \* وان كان مركبا من كلمتين \* فان اتفق اللفظان في الحظ يسمى متشابهة نحو \* شعر \* اذا ملك لم يكن ذاهبة \* فدعه فدواته ذاهبة \* اى غير باقية وذاهبة الاولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة \* وان لم يتفقا في الحظ يسمى مرفوقا \* شعر \* نحو كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا \* ما الذى ضر مدير الجام لوجامنا \* اى عامنا بالجميل \* وثانيهما غير التام وهو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا والحرف المشدد ههنا في حكم المخفف والاختلاف اما في الحركة او في الحركة والسكون كقولهم جبة البرد جنة البرد \* فلفظ البرد الاول بالضم والثنى بالفتح \* واما لفظ الجبة والجة فمن التجنيس اللاحق \* وقولهم الجاهل اما مفرط او مفرط بتشديد الراء والاول بتخفيفها \* وقولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء واشرك الاول بفتحيتين \* وان اختلفا في اعدادها فقط يسمى نافصا \* والاختلاف في عدد الحروف \* اما بحرف في الاول نحو التفت المساق بالساق الى ربك يومئذ المساق اوفى الوسط نحو جدى جهدى اوفى الآخر نحو عواص وعواصم \* وربما يسمى هذا التام بالآخر بالمطرف ايضا \* واما باكثر من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر

او الاول. ويسمى بعضهم اثنائي بالتبويب كقولهم تعالى وانظر الى آهك ولكننا كنا مرساين من آمن بالله ان ربهم بهم مذنبين بن ذلك . وان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل . ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلاثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كداس وطامس او في الوسط نحو ينون وبنأون او في الآخر نحو الحليل والحير والاي وان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا اما في الاول كهمزة وازة او في الوسط نحو تفرحون وتمرحون او في الآخر كالامر والامن . وفي الاتقان الحرفان المختلفتان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والطاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة . وان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القاب . وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قاب الكل نحو فتح حنف واليسمى قلب البض نحو فرقت بين بني اسرائيل . واذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ . قولوا محييا لان اللفظين كأنهما جناحان للبيت كقول الشاعر . مصراع . لاح انوار الهدى من كفه في كل حال . واذا ولى احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القاب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم البيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم . تنبيه . اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع الحروف واعدادها او فيهما مع ثالث كالهئية والترتيب لا يعد ذلك من باب التجنيس بعد المشابهة . قال الخطيب في اللخيص ويلحق بالجناس شيان . احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وسماه صاحب الاتقان تجنيس الاشتقاق وبالمتضرب . ثم قال . والثاني ان يجتمعهما اي اللفظين المشابهة نحو قال انى لعمركم من اتقوا الله وسماه صاحب الاتقان بجنس الاطلاق . وقال المحقق التفتازانى في شرحه المطول ليس المراد بما يشبهه الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في الحروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولا شك ان قال في المثال المذكور من القول واتقوا من اتقى بل المراد به ما يشبهه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر . من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق . قال المحقق التفتازانى في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهم اشد حبا واقل خبا . وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مسعود متى يعود وفي المستصبره جنة المسمى يضره حية انتهى . ففهم من كلام اتاخيص والمطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس



الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطى على سبيل الاشتراك اللفظي وان الممدود في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ . وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون اسكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه ( فائدة ) لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين . قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مؤمن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن . ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقرله تعالى تدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين لم لم يقل وتدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجناس لان تدع اخص من تذر لانه بمعنى ترك الشيء مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترك الوديعة مع الاعتناء بها ولذا يختار لها من هو مؤتمن عليها ومن ذلك الدعة بمعنى الراحة . واما يذر فعناه الترك مطلقة او الترك مع الاعراض والرفض الكلبي . قال الراغب يقال فلان يذر الشيء اي يقذفه لقلّة الاعتداد به . ومنه الودر قطعة من اللجم لقلّة الاعتداد به ولا شك ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم وانهم باغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الحولي . وقل الزمكاني ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد والاحسان لافي مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في المطول والانتقان . واما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت رابطور پارسيان بيان كنيم پس كويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق وبمعنى مخالف بود . و اين متنوعست . نوع اول بسيطو آن آوردن دو لفظ متجانس است . و اين بر دو طريق است . يكي بسيط متفق و آن چنانست كه هر دو لفظ در عدد حروف و كتابت و تلفظ متفق باشند چون لفظ خطا كه دو معنى دارد . و ديكرى بسيط مختلف و آنچنانست كه در ارکان متفق باشند جز در تركيب [۱] چون لفظ تارها درين مصراع ع . تارها كردى ازان زلفين مشكين تارها . نوع دوم مركب نام و آن آنست كه مقابل لفظى كه در حروف بسيار باشد دو يسه لفظ اندك حروف آرنند تا بدان برابر شود . و اين نيز بر دو طريق است . مركب نام متفق كه در همه ارکان متفق باشند مثاله . شعر . همچون لب او چو دیده ام مرجازرا . خواهم كه فدای او كنم مرجازرا . لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول فرد است . و مركب نام مختلف . و اين بر دو گونه است . يكي آنكه همه ارکان متفق باشند جز در حرکت مثاله . شعر . از فراق رخ چو كلزارت . عاشق خسته زير كل زارت . كلزار با لفظ زار مركب شاه . و ديكرى

آنکه در حرکت و کتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله . شعر . رخ تو آفتاب  
دیدن آن . آفت آب اندرون چشم است . مراد آفت که بآب مرکب شده . نوع سیوم  
تجنیس مزدوج و آن چنان است که جنس لفظی آورده شود متصل یا منفصل بچند حرفی  
کم از حروف اول . مثال متصل آباد و باد و مثال منفصل چون لفظ کلزار و زار . نوع چهارم  
حرف یعنی لفظی جنس لفظی آورده شود که بجزئی در آخر بیش یا کم باشد اگر اجزاء بیش  
باشد زائد خوانند و اگر کم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص و چشمه زائد . نوع پنجم مرکب  
یعنی یک لفظ بسیط را بکنیم لفظ مرکب کرده . و آن بردو نمط یکی خطی و لفظی دوم  
خطی مجرد . و هر یک ازین دو بردو طریق است متصل و منفصل مثال لفظی و خطی  
متصل . شعر . ناجان دهمت بکوی ای مر جازا . یک بوسه بده بهاش بشمر جازا . مثال  
خطی و لفظی منفصل . شعر . هر بار ندیده ام کسی که بار . الا تو بتکرار سؤال سائل .  
مثال خطی مجرد متصل شعر . هر بار اگر یار نه کوه بار است . از دست نه بل ز چشم  
دانش اغیار است . نوع ششم مستحیل یعنی جنسیتش بجهله شناخته گردد . و آن بر سه  
گونه است . مضارع . یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر در حرف اخیر چون آزار  
و آزاد . و تبدیل . یعنی در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت  
و بشارت . و مطرف . یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری .  
نوع هفتم تجنيس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفر  
و صفر . نوع هشتم تجنيس خطی یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین اتبی . و در  
مجمع الضائع کوید لاحق است تجنيس خط کلامیکه الفاظ او دامن دار برابر یکدیگر  
واقع شوند مثاله . شعر . چو آن جان جهان دامن کشان شد از چن بیرون . روان شد  
جان مرغان چن کفتی زتن بیرون . و اگر در انشای این قسم لفظ دامن مذکور باشد  
پسندیده آید . و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند .

(التجنيس) عند لغاء العرب والفرس قد عرفت قبيل هذا . وعند المحاسين هو  
جمل الكسور من جنس كسر معين ويسمى بالسط ايضا والعدد الحاصل من التجنيس  
يسمى مجنسا بالفتح وبسوطا . مثلا اردنا تجنيس اثنين وثلاثين فبعد العمل حصل ثمانية  
اثرات فالثمانية هي الجنس والمسبوط . وطريقة معروف في كتب الحساب .

(التجانس وكذا المجانسة) بحسب الاصطلاح الكلامي الانحاء في الجنس كالانسان  
والفرس وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف والاطول وهكذا عند الحكماء على  
ما يفهم من استعمالهم .

### فصل الشين المعجمة

( الجوارش ) يضم الجيم وكسر الراء المهملة معرب كوارش والجوارن بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • والفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة وطيبة ومنتنة والجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

( الجاورشية [١] ) هي بثور صغار متفرحة حمر الاصول وربما كان معها لدغ شديد وورم وسيلان صديد وهو من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

( الجيش ) بالفتح وسكون انشأة التحتانية في اللغة لشكر • وسريه يارة از لشكر كما في الصراح وقد فرق بينهما ابو حنيفة رحمة الله بان اقل الجيش اربعمائة واقل السرية مائة • وقال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان وهكذا في جامع الرموز والبرجندی في كتاب الجهاد • وفي ادرر السرية من اربعة الى اربعمائة من المقاومة •

### فصل الظاء المعجمة

( الجاحظية ) بالحاء المهملة هي فرقة من المتمتلة اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ [٢] • قالوا الممارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفته عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفته الغير هي ميل النفس اليه • وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويمتنع الغدام الجواهر انما تبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهبولي والنار تجذب الى نفسها اهلها لان الله يدخلهم فيها بالحير والنسر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف •

### فصل العين المهملة

( الجذع ) بالفتح وسكون الدال المهملة نذر عروضيان انداختن هردو سبب وساكُن كردن تا از مفعولات فاع ماند بجای او فعل نهند چرا که فاع بی معنی است و مستعمل نیست و آن رکن که درو جرع واقع شده باشد آزا مجدوع کويند کذا في عروض سيني •

( الجذع ) بفتح الجيم والذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از کاو واسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از کوسپند • وباصطلاح فقهاء

[١] الجاورشية الجاورشية ( نسخة )

[٢] كان من الفضلاء البلغاء في ايام المتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلافة وروج كثيرا من

مقالاتهم بعبارة البليمة : للطيقة ( شرح المواقف )

برذكة بیشتر سال بروكذنته باشد كذا في المنتخب وكنز اللغات . وفي الصراح جذع بفتحين آنچه بسال دوم در آمده باشد اركوسپند و بسال سيوم از كلو و بسال پنجم از شتر . و در بعضى كتب لغت ميكويد الجذع دوساله شدن كوسپند و كلو و آهو و اسب و پنجساله شدن اشتر . و في جامع الرموز في كتاب الزكوة الجذع من الابل لغة مأتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحطاوى لكن في عمارة كتب الفقه و اللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذب . و نوت الجذع انتهى . و فيه في كتاب الاضحية الجذع بفتحين في اللغة من جنس الضأن ماتم له ستة و من المعز ما دخل في السنة الثانية و البقرة في الثالثة و الابل في الخامسة . و قيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن مأتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في النهر الثامن . و في الخزانة هو مأتى عليه ستة اشهر و شئ . و في الزاهدى هو عند الفقهاء ماتم له ستة اشهر . و ذكر الزعفرانى انه مايكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى .

( الجرعة ) بالضم و سكون راء مهملة يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل .

( الجمع ) بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعنى همه و كروه مردم و كرد آوردن و اسم واحد راجع كردن و نخل بسيار بار كما في المنتخب . و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع . و في تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لا بد من التغاير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لا يسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب . و عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية وهو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم . كقوله تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا . جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتقان و المنطوق . و عند الاصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الاصل و الفرع لعلة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق وهو ان يفرق بينهما باءاء ما يختص باحدهما لئلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر . و تلك العلة المشتركة تسمى جامعاً كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم . و عند المنعقيين هو كون المعرف اى بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعرف اى بالفتح و يسمى بالعكس و الانكاس ايضا كما يجيء و ذلك المعرف اى بالكسر يسمى جامعاً و منعكساً و بهذا المعنى يستعمله الاصوليون و المتكلمون و غيرهم في بيان التمرين . و يطلق على معنى آخر ايضا

يحيى ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب العين المعجمة . وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما ويسمى مجموعا ايضا . لا آحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد ورجل ورجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها وان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا واسماء المجموع كرهط ونفر . وبإضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنتان ورجل ورجلان وبقية البواقي . وقولنا مقصودة اى يتعلق بها النقص في ضمن ذلك الاسم . وقولنا بحروف مفردة اى بحروف هى مائة مفردة اى لواحد كما هى مائة له ايضا فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة . والمراد بحروف مفردة اعم من حروف مفردة المحقق كما في رجال ومن حروف مفردة المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فعلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء . فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده . واذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة . وخرج بقولنا بحروف مفردة اسماء المجموع واسماء العدد ايضا . فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم وقوم ورهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة . قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع بتحقيق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة . وبالجملة فجو نسوة ورجل لما كان على اوزان المجموع واستعمالها في التانيث والرد في التصغير الى الاصل وامتاع النسبة ومنع الصرف عند تحقق منتهى المجموع اعتبر له واحد محقق او قدر . واما نحو ابل وغنم وخيل ونحوها من اسماء المجموع فلمسا لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا وان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الراكب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه ونحو ذلك . وهكذا الحال في نحو تمرما الفارق بينه وبين واحد النساء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه . وقال الاخفش اسماء المجموع التى لها آحاد من تراكيها جمع فالركب جمع ركب . وقال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمرة . واما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل اسم جنس والغنم اسم جمع . ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اى يقع على الواحد والاثنتين فصاعدا وضعا بخلاف اسم الجمع . فان قيل الكلام لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس . قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لا يضير في التزام كون الكلام اسم جمع ويحيى ايضا في لفظ اسم الجنس . ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اى بجميع حروف مفردة كرجال

او بعضها كسـفـارـج في سفرـجـل و فرـازـد في فرـزـدق . و قولنا بتغير ماى اعم من ان يكون  
التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف  
في الحركات والسكنات كاسد جمع اسد . ومن ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حكما كما  
في فاك وهيجان حيث تحذف فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فاك  
والكسر في هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا  
الاعتبار (التقسيم) الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما وجمع السلامة ايضا وكسر ويسمى  
جمع التكسير . فجمع التكسير ما تغير بناء واحده اى من حيث نفسه واموره الداخلة  
فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحده بلحوق الحروف الخارجة  
تغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون وصورته حرفا  
ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين اراء والسين بعد ان كانا متصلين وليس كذلك تغير  
نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في النافظ . فالفرق بين التكسير والتصحيح انما  
هو باختصاص اتكسير بالتغير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولى عصام الدين في حاشية  
الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم . ثم قال  
والاوجه ان يقال المراد التغير بتغير الحاق او او والياء واننون والالف والتاء بل لاجابة  
الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة  
لا يتغير بتغير الآخر فان رجلاً ورجلاً ورجلٌ بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف  
علم الصرف في المقدمة . ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل  
مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية . ثم لما عرفت في تعريف الجمع  
ان التغير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلك  
وهيجان . والجمع الصحيح بخلافه اى بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة  
للمؤنث . فالجمع الصحيح المذكور ما لحق آخر مفردة او مضموم ما قبلها اوباء مكسور  
ما قبلها ونون مفتوحة نحو مسلمون ومسلمين جمع مسلم . والجمع الصحيح المؤنث ما لحق  
آخر مفردة الف وتاء نحو مسلمات جمع مسلمة وحذف التاء من مسلمة لثلاثي جمع علامتا  
التأنيث . وايضا الجمع . اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فسادونها الى النثمة بطريق  
الحقيقة . واما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلثة  
فما فوقها . ثم الجمع الصحيح كله ونحو افسان وانراس وارغفة وغلمة جمع قلة وما عدا ذلك جمع  
كثرة واذا لم يجيء للفظ الا جمع القلة كما رجلى او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما . وقد  
يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر كقوله تعالى ثثة قروء مع وجود اقراء .  
وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعنى يقرر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصول .  
اما في اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها . وفي جموع الكثرة الغرض

من جمعها معاً. معاً معاملة المفرد ولذلك أكثر فيه السلاوة رعاية لسلامة الأحاد فمثال جمع التكثير  
 اكاب جمع كلب وانايم جمع انعام جمع نعم \* ومثال جمع السلاوة جمالات جمع جمال  
 جمع جمل وكلابات جمع كلاب جمع كلب وبيوتات جمع بيوت جمع بيت \* ثم اعلم ان جمع الجمع  
 لا يطلق على اثنى من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اثنى من ثمانية الاجزاء هكذا يستفاد  
 من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية  
 كالجاربردى \* وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما جذب  
 بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات  
 اقدمية وارتفع التمييز بين اقدم والحدث لزهوق الباطل عند محي الحق وتسمى هذه  
 الحالة جماء \* ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر  
 نور العقل بعد الروح عن الذات وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة \*  
 ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له  
 لائح الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابدا فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه  
 نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمين الى الحق نظر  
 الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني والفرق الثاني وصحو  
 الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع  
 الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية \* الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة  
 متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتتة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا  
 سميت جمع الجمع \* وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة ولا يقدر الخالطة  
 مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالخالطة والنظر الى صور  
 اجزاء الكون \* وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم ير صور الاكون الا آلات  
 يستعملها فاعل واحد بل لا يراها في البين فيجمع كل الافعال في افعاله وكل الصفات  
 في صفاته وكل الذات في ذاته حتى لو احس بشئ يراه المحس ونفسه المحس والحس صفة  
 المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه  
 كقول سبجانه كنت له سمعا وبصرا ويدا وؤيدا وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني  
 فكذلك لا نصيب التفرقة هذا الجمع لان مطالع افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى  
 ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى \* والجمع الصرف يورث الزندقة  
 والاحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق \*  
 والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا  
 قالت المتصوفة الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد  
 ولحاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر في الوجود وكل فعل وصفة وائر لا ينحصر

الكل عنده في ذات واحدة فإرة يحكى عن حال هذا وناة عن حال ذلك ولاعنى بقولنا قال فلان باسان الجمع الا هذا والجمع وان ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارضية . ودر كشف اللغات ميكويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه ازهمه بمشاهده واحد پردازى . وتفرقه عبار تست ازانكه دل رابواسطة تعاق باور متمدده برا كنده سازى . وتيل جمعيت آنكه سالك بمرتبته محو رسد واورا شعور از خاق وخود نماند . ونيز ميكويندكه جمع شهود حق است بي خاق وجمع الجمع شهود خاق است قائم بحق .

( جمع الجمع ) قد عرفت معناه عند النحاة والصوفية قبيل هذا .

( جمع المؤنث والمختلف ) عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشئين فتأني بممان متألفة في مدحهما وتروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لاينقص الآخر فتأني لاجل ذلك بممان تخالف بمعنى النسوية كقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكامان في الحرث الآية سوى في الحكم والعلم وزاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان .

( الجمع مع التفريق ) هكذا في المطول وفي الاتقان الجمع والتفريق والمآل واحد وهو عند اهل البديع ان تدخل شئين في معنى وتفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفى ثم فرق بين جهتي التوفى بالحكم بالامسالك والارسال اى الله يتوفى النفس التي تقبض والتي لم تقبض فيمسك الاولى ويرسل الاخرى .

( الجمع مع التقسيم ) هكذا في المطول وفي الاتقان الجمع والتقسيم وهو عند اهل البديع جمع متعدد في حكم تحت حكم تم تقسيمه او العكس اى تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم . والاول كقوله تعالى ثم اورنا اليكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات . والثاني كقول الشاعر . شعر . اذا حاربوا ضرّوا عدوهم . او حاولوا الفع في اشياءهم نفّوا . سجية تلك منهم غير محدثة . ان الخلائق فاعلم شرها ببدع . قسم في البيت صفة الممدوحين الى ضرّ الاعداء ونفع الاشياء اى الانصار ثم جمعهما في الوصف الثاني اى في كونهما سجية حيث قال سجية تلك منهم .

( الجمع مع التفريق والتقسيم ) تفسيره يعلم مما سبق ومثاله قوله تعالى يوم يأتي لاتكلم نفس الا باذنه الايات فالجمع في قوله لاتكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ السكره في سياق النبي تم ولتفريق في قوله فمنهم شقى وسعيد والتقسيم في قوله فاما الذين شقوا



واما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاقناب والمطول .

( جمع المسائل في مسألة ) يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب التمين المعجمة .

( الجامع ) يطلق على معان . منها ماسر وهو العلة والتعريف المنعكس . ومنها ماهو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالخروف فيجمل حديث انما الاعمال باليات في باب الهمزة على هذا القياس . والاولى ان تقتصر على صحبح او حسن فان جمع الجميع فليين علة الضعيف وجمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه . ومنها نوع من الحسن اغيره وهو مايكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه ويجيء في فصل النون من باب الحاء المهملة . ومنها ماهو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان . احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اى المشبه والمشبه به وهو الذى يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة . وثانيها نوع من الاليجاز كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب او او . وثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولاً عند القوة المفكرة جمعاً من جهة العقل او لوهم او الخيال وبهذا المعنى يستعمل في باب الوصل والفصل . فالجامع بهذا المعنى ثلثة انواع العقلى والوهمى والخيالى . وتوضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات . والخيال قوة لها خزانة لصور المحسوسات . والوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المتزعة عن المحسوسات . ولانفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف في مواضعها . فالمراد بالجامع العقلى اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اى الاتحاد في النوع او تضائيف كما بين العلة والمطلوب والاقبل والاكثر . وبالجامع الوهمى مالا يكون سبباً الا باحتيال الوهم وبارازة له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل وذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كالونى بياض وصفرة فان الوهم يبرزها في معرض المثليين . او تضاد كالسواد والبياض والايامن والكفر . او شبه تضاد كالسواء والارض فان الوهم ينزلهما منزلة التضائيف ولذلك تجدد الضد اقرب خطورا بالبال . مع الضد . وبالجامع الخيالى مايكون سبباً بسبب تقارن امور في الخيال حتى لو خلى العقل ونفسه غافلاً عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين . واسباب التقارن محتفة . تكثرة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتباً ووضوحاً فكم من صور لا انفكاك بينها اسلا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلاً وكم من صور لا تغيب عن خيال وهى في خيال آخر مما لا تقع قط هذا . لكن بقى ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في

الحافظة التي هي خزانة الوهم والتقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على ما زعم الحكماء لالف وعادة فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للاجمع بين الصور العقلية واوهمية . فاحتال السيد السند نحمل الحيات على مطلق الخزانة وقال لما كان الخيال اصلا في الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعاني الجزئية والكليات اطلق الخيال على الخزانة معلفا . والا قرب ان يجعل التقارن في غير الخيال ما حقا بالخيالي متروكا بالمقايسة اذ جل ما يستعمله البلغاء مبنا على التقارن هو الخيالي فاقصروا على بيانه . وان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملاحق به اولا وهو اما ان يكون بسبب امر يناسب الجمع ويقتضيه بحسب نفس الامر فهو العتلي والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث اواصل والفصل .

( جامع الحروف ) نزد بلغاء كلا . يست مركب از جميع حروف تهجي بي تکرار در يك لفظ واکر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت . بيت . اثر وصف غم عشق خنط . ندهد حظ کسی جز بضلال . چرا که در لفظ ندهد وضلال دال ولام مکرر است کذا في مجمع الصنائع .

( جامع الكلام ) نزد شعراء عبار تست از آنکه شاعر در ابیات خویش از . وعظمت وحکمت وشکایت روزگار درج کند کذا في مجمع الصنائع ونیز بمعنی کلام موجز آید که الفاظ او قبیل باشند ومعانی کثیر که وقع في فتح المبین شرح الاربعین في الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اوتيت جوامع الکلام ای اوتيت الکلام الجوامع لقله الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث اما الاعمال باليات فان تحته کنوزا . من الملم ومنه البينة على المدعى واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم .

( المجموع ) عند الحاجة هو الجمع وعند المحاسنين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق . والعلماء قد يستعملونه في معان اخر . منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوجدانية ای الكثیر المحض . ومنها الاجزاء مع الهيئة الوجدانية . ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوجدانية والمدنى اثلث الهيئة الوجدانية خارجة عنها کذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرصد الوجود .

( مجمع البحرين ) قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة .

( مجمع البطنين ) نزد اطباء عبارت تست از موضعی که جمع شده دروی بطن اوسط دماغ ببطن مقدم کذا في بحر الجواهر .

( مجمع النور ) هـ . ملقى عصبتين مجوفتين اودع فيه الفرة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل انزاء من باب الباء الموحدة .

( مجمع الاهواء ) هو حضرة الجمل المطلق فانه لايتعلق هوى الا برشحة من الجمال ولذلك قيل . شعر . نقل فؤادك حيث شئت من الهوى . ما الحب الا للحبيب الاول . وقال الشيباني رحمة الله عليه . شعر . كل الجمال غدا لوجهك بمجلا . لكنه في العالمين مفصل . كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

( الجماعة ) لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلاة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل فهي مجاز او حقيقة عرفية وهى ستة . مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هى اسم لشكل صورته هكذا ≡

( الاجتماع ) عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا : وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع اليزين اى الشمس والقمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذى اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع ويحى في لفظ النظر في فصل اراء من باب النون . وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب . وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تأليفاً ومجاورة ومماة ايضا كما يحى في فصل النون من باب الكاف .

( اجتماع الساكنين على حده ) وهو جائز وهو ماكان الاول حرف مدّ والتانى مدغماً فيه كدابة وحويصة في تصغير خاصة . واجتماع الساكنين على غير حده وهو غير جائز وهو ماكان على خلاف الساكنين على حده وهو اما ان لا يكون الاول حرف مدّ اولا يكون الثانى مدغماً فيه كذا في السيد الجرجاني .

( الاجماع ) فى اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم . والاتفاق يقال اجمع القوم كذا اى اتفقوا . وفى اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى عصر على حكم شرعى . والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكرت والتقرير . ويدخل فيه ما اذا طبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد . واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان موافقتهم ومخالفتهم لايعبأ بها . وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة ومعنى قولهم فى عصر فى زمان ماقل او اكثر . وفائدته . الاشارة الى عدم

اشترط انقراض عصر المجتهدين . ومنهم من قال يشترط في الاجماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجتهدين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقى من المجتهدين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم . والاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيامة .

وقيد شرعى للاحتراز عن غير شرعى اذلا فائدة للاجماع في لامور الدنيا والديانة الغير الشرعية هكذا ذكر صدر الشريعة . وفيه نظر لان اعلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات . وايضا الحسى الاستقبالى قد يكون مالم يصرح الخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته . واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الامر الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب وغيرها . ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اتم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب . اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حى او هيت ام لا . فقول لا يجوز بل يمتنع مثل هذا الاجماع فان العادة تقضى بالمتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف . وقيل يجوز . والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينتقد وقال بعضهم يجوز ولا ينتقد اى لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية . فن قال لا يجوز او يجوز وينتقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثانى فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولا ينتقد فلا بد عنده من قيد يخرج به بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد . ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت . فالما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى رأى وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة . فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى رأى دون غيرهم وبشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى رأى فيصير جامعاً ماعدا . وقال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني . قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والقدر اى المجتهدين ولخروج القضية العقلية والمرفية المنفق عليهما . واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصر فانه المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا رأى للعوام . ثم الامر الدينى يتناول الامر العقلى والعرفى لان المعبر منهما ليس بخارج عن الين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر دينى والا فلا يتصور حجتيه فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعى دون العقلى والعرفى بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فبادل عليه فهو شرعى هذا كله خلاصة ما فى

العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى والتلويح . اعلم انه اذا اختلف الصحابة فى قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى . وقال بعض المتأخرين اى الأمدى المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما جمعوا عليه فهو ممتنع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه . فمثال الاول انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فمئذ البعض تعدد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل فجمع عليه فاقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما بعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا . ومثال الثانى انهم اختلفوا فى فسخ السكاح بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة فعند البعض لافسخ فى شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى الكل فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويمبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واجماع المركب ايضا . وبالجملة فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اى احد القائلين قائلا بالثبوت فى احد الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيما اوبالعدم فيه . وعلى ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين والاخر بالعدم فى الصورتين وعدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح . وقال الجبى فى حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق فى الحكم مع الاختلاف فى العلة وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذى يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما فى فسخ السكاح بالعيوب الخمسة فكأنهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . وفى معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب وغير مركب . فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف فى العلة . وغير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف فى العلة . مثال الاول اى المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاض عند القىء ومس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هى القىء واما عند الشافعى فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد فى احد المأخذين اى العلتين حتى لو ثبت ان القىء غير ناقض فابوحنيفة رح لا يقول بالاستفاض ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعى رح لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبنى عليها الحكم . ثم الفساد متوهم فى الطرفين لجواز ان يكون ابوحنيفة رح مصيبا فى مسألة المس مخطئا فى مسألة القىء والشافعى رح مصيبا فى مسألة القىء مخطئا فى مسألة المس فلا يؤدى هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل . وبالجملة فارتفاع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب . ثم قال ومن الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل

وهو ان تكون المسئلتان مختلفا فهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا وهو نوع من الاجماع المركب . وله نوعان . احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيره اذا اثبتنا ان الهى عن التصرفات الشرعية كالصلوة والبيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصزم يوم البحر والبيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر وعدم افادة الملك ومنشأ الخلاف واحد وهو ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها . والثنى ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا وهو ليس بحجة كما اذا قلنا القهى ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد للملك بعدم القائل بالفصل ومنشأ الخلاف مختلف فان حكم النقيى ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث وحكم البيع متفرع على ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

( الجوع ) كرسنكى وكرسنه شذن قل الاطباء سببه احساس فم المدة بالخلو ولذع السوداء المنصبة اليه من الطحال وقد يراد به الحاجة الى الغذاء . والجوع المغشى هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جاع واذا تأخر عنه الطعام غشى عليه وسقطت قوته . والجوع البقرى هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة . والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان فى جوع الكلب تكون الاعضاء شبا مع جوع المدة وفى البقرى عكسه كذا فى بحر الجواهر .

### فصل الفناء

( الجفاف ) بالحركات البلىك والضم افصح . عرب كذاف على ما فى المتخب ومغناه الاخذ بكثرة من غير تقدير . وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على قول يكن . بدؤه شوقا تخيلا من غير ان يقضيه فاكرة كالرضاخه او طييمة كالفس . او مزاج الحركات المرضى او عادة كلاب بالاجبة مثلا وهو باعتبار من الفاعل كلابت باعتبار من الغاية . وقد يراد به الفعل الذى يتعلق الارادة به للشعور به نقط من غير استحقاق او احتصاص كذا فى شرح الاشارات فى آخر النظم الخامس .

( الجفاف ) بالفتح وتخفيف الفاء هو . مقابل البلة وقد سبق فى فصل اللام من باب الباء الموحدة .

( الجحفف ) هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند الاطباء دواء يفنى الرطوبة بتلطيفه وتحليله كذا فى بحر الجواهر .

(الجوف) بالفتح وسكون الواو لغة التميمية . ويطلق في الطب على شئيين . احدها يسمى الجوف الاعلى وهو الحاوى لآلات التنفس وهو الصدر . والثانى يسمى الجوف الاسفل وهو الحاوى لآلات الغذاء . وقد فصل بينهما بالحجاب المؤرب صيانة لاعضاء النفس خصوصا القلب عن مضارات [١] الانجرة والادخنة اتى لايخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحرالجمامر .

(الاجوف) هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثنية ايضا كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوى وان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائى . وعند الاطباء اسم عرق نبت من محذب الكبد يجذب الغذاء منه الى الاعضاء وانما سمي به لان توجهه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد والاجوف المائل وكل منهما مشعب بشعب مختلفة . والاجوفان ايضا البطن والفرج والعصبان الجوفان الكائنان فى العينين وليس فى البدن غيرها عصب مجوف نابت من الدماغ كذا فى بحرالجمامر . وقد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضا كما تقرر فى علم التشريح .

(التجويف) عند الاطباء هو الفضاء الحاصل فى باطن العضو الحاوى بشئ ساكن . وقولهم بان العضو احتراز عن التقرق فانه فى ظاهر العضو كباطن الراحة . وقولهم بشئ ساكن احتراز عن الحاوى المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا فى الاقسرائى . وامراض التجاويف المسماة بامراض الاوعية ايضا يجرى فى لفظ المرض فى فصل الضاد المهججة من باب الميم .

### ﴿ فصل اللام ﴾

(الجدل) بفتح الجيم والذال المهملة فى اللغة خصومت كردن وربودن بر خصومت كما فى المنتخب . وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة . وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا . اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقيقة وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين وان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الآلهة او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هى كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين . او مركب من مقدمات مسامة اما وحدها او مع المشهورات . وهى اى المسلمات قضايا تؤخذ من الخصم مسامة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فبني عليها كل واحد منهما الكلام فى دفع الآخر حقة كانت او باطلا مشهورة

[١] قذارات (نسخه)

كانت اوغير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لا ينتمد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك • اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل • هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • وما ذكره • ان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل ارلية باعتبار نظر محي في لفظ المشهورات في فصل الرء المهمة من باب الشين المعجزة • ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجزلى سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته وان كان مجيبا حافظا للرأى ان لا يصير ملزما من الخصم • وانفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه بما سلم من الجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المظلمة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو احد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية • وللاس في طرق اشبهها طريقة العميدى ومن الكتب المختصة فيه المعنى للابهرى والفصول للنسفي والخلاصة للمراغى ومن المنوسطة الفئاس لامهدى والوسائل للارموى ومن المبسوطه تهذيب الكتب الابهرى •

(المجادلة) هي عند اهل المناظرة المناظرة لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم • فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير ايه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجالين كذا في الرشيدية • قال السيد السند في شرح المواقف في المتصد السائس من مرصد النظر هذه المجادلة [١] حرام اما المجادلة لالاظهار الحق وابطال الباطل فمأ موره قال الله تعالى نجاهم بالتي هي احسن [٢] انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغزى وهو المنازعة والمخاصمة •

(المجادل) هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

(الجزل) بالفتح وسكون الزاء المعجزة عند اهل المروض هو الجزل بالخاء المعجمة ويحيى في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

[١] اى الجدل تغنا اى طبالزلة الخصم والجا اى خصومة بتغقب الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقنة وازاءة الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس كما قال تعالى وجدالوا بالباطل ليد حضوا به الحق وقال تعالى بل هو قوم خصمون ومن الناس من يجادل في الله بغير علم (لمصححه)

[٢] وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيرى وعلى للقدري مشهورة (لمصححه)



(الجزالة) بالفتح نرد بلفاء كلاميست كه بالفاظ فصيح وتركيب على وممانى بديع آورده شود وكلامه بعدكلامه چنان موافق و محكم نشيند كه اكر خواهد كاهه ديكر بجاي او بيارد لطافت تركيب زائل كردد كذا في جامع الصنائع و مخفى نيست كه كلام قرآن همه جزييل و بليغ است \*

(الجمل) بالفتح وسكون العين المهملة في اللغة بمعنى كردن على مافى الصراح. وهو عند الحكماء على قسمين \* جعل بسيط وهو جعل الشيء و اثره نفس ذلك الشيء فلا يستدعى الا امرا واحدا ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط \* وحاصله اخراج شيء من العدم الى الوجود \* وقد شير اليه في القرآن وجعل الظلمات والنور \* وجعل مركب وهو جعل الشيء شيئا و اثره مفاد الهيئة التركيبية الحلية اعنى اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية ومرآة للملاحظة الطرفين وهو يتوسط بين الشئيين فيستدعى مجعولا ومجعولا اليه \* فالاشراقون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية \* والمشايون الى الثاني اى الجمل المؤلف وقالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة [١] كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا \* واستدل على حقية الجمل البسيط بوجوه \* منها انه يجب الاتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل مايفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الى الجمل وهلم جرا \* ومنها ان الوجود امر اعتبارى وكذا وجود الاتصاف و اثر الجمل كما هو الظاهر امر عينى \* ومنها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي رفي الممكن الماهية من حيث استنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناءها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا \* واستدل على حقية الجمل المؤلف بوجهين \* الاول ان توسط الجمل بين الماهية ونفسها غير معقول \* ولا يخفى انه مبنى على عدم تصوير الجمل البسيط فان الجمل المتوسط المتخلل بين الشيء ونفسه هو الجمل المؤلف لا الجمل البسيط \* والثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون الجمل الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي \* ولا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف ولها في كل مرتبة احتياج مع ان ماهو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجمل وهو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الحواشي الزاهدية على شرح المواقف \*

[١] حكى ان الشيخ على بن السينا سئل عنه مسألة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ما جعل الله المشمش ممشا ولكن جعله موجودا (لصححه)

(الجلال) بالفتح وتخفيف اللام في الالة بزرکی کا فی المنتخب . وایضا جلال احتجاب ذات است بتعینات اکوان وهر جمالی جلالها دارد کذا فی کشف اللغات . ودر اصطلاح صوفیه بمعنی اظهار استغای معشوقست از عشق عاشق وآن دلیل بقاء وجرود وغرور عاشق بود واطهار بیجارکی اوبوقای ظهور معشوق است چنانکه عاشق رایقین شودکه اوست کذا فی بعض الرسائل . و فی الانسان ایکال الجلال عبارة عن ذاته تعالی بظهوره فی اسمائه وصفاته کما هی علیه هذا علی الاجمال . واما علی التفصیل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والثناء وكل جمال له فان شد ظهوره یسمى جلالا کما ان کل جلال له فهو فی مبادی ظهوره علی الخلق یسمى جمالا . ومن ههنا قیل ان لکل جمال جلال واکل جلال جمال وان بادی الخلق لا یظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال . واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا یكون شهوده الا الله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره فی اسمائه وصفاته کما هی علیه له فی حقه وبتجلیل هذا الشهود الاله وعبرا عن الجمال بانه اوصافه العلی واماؤه الحسنی واستیفاء اوصافه واسمائه للخلق محال . و فی حواشی شرح العقائد النسفیة فی الخطبة الجلال صفة القهر ویطلق الجلال ایضا علی الصفات السلبية . مثل ان لا یكون الله تعالی جسما ولا جسمائیا ولا جوهرها ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب . ودر کشف اللغات میگوید و نیز رفقات باطن حق تعالی را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال . ودر اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصر و ابصار چه هیچ احدی از ماسوی الله ذات مطلق اورانه یند . و مما یناسب هذا یحیی فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة .

(الجمال) بالفتح وتخفيف الميم في اللغة بمعنى خوب شدن و خوبی صورت و سیرت کا فی المنتخب . و فی بحر الجواهر الجمال یطلق علی معینین . احدهما الجمال الذی یرفه کل الجمهور مثل صفاء اللون ولین الملمس وغير ذلك مما یمکن ان یکتسب . وهو علی قسمین ذاتی و ممکن الاکتساب . وثانیهما الجمال الحقیقی وهو ان یکون کل عضو من الاعضاء علی الفصل ما ینبغی ان یکون علیه من الهیئات والمزاج اتمی . وجمال در اصطلاح صوفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید کذا فی بعض الرسائل . و فی شرح القصیة الفارسیة الجمال الحقیقی صفة ازلیة لله تعالی شاهده فی ذاته اولاً مشاهدة علمية فراد ان یراه فی صنعه مشاهدة عینة فخلق العالم کمرآة شاهد فيه عین جماله عیانا . و یحیی فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة . و فی الانسان الکامل جمال الله تعالی عبارة عن اوصافه العلی واسمائه الحسنی هذا علی العموم . واما علی الخصوص صفة الرحمة و صفة العلم و صفة

اللاطف والعم وصفة الجرد والرزاقية وصفة الفع وامثال ذلك فكلمها صفات جمال . ثم صفات مشتركة لها وجه الى الجمال ووجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار الزبية والانشاء اسم جمال وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال وثلثه اسم الله واسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال . اعلم ان جمال الحق وان كان متنوعا فهو نوعان . النوع الاول معنوي وهو معانى الاسماء والصفات وهذا النوع مخصص بشهود الحق اياه . والنوع الثانى صورى وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفرارعه وانواعه فهو حسن مطلق الالهى ظهر فى مجال الالهية سميت تلك المجالى بالحق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالهى والقيسح من العالم كالمليح منه باعتبار مجلى الجمال الالهى باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القيسح على قبجه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالهى هر ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود . واعلم ايضا ان القبح فى الاشياء انما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشيء فلا يوجد فى العالم قبح الا بالاعتبار فارتفع حكم القيسح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصى انما ظهر باعتبار النهى وقبح الرائحة المنتمة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه واما هى فعند الجمال ومن يلايم طبعه لها من المحاسن . والاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما عند السمندل وهو طير لا يكون حيوته الا فى النار فمن غاية المحاسن فكل ما خاق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنه وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنه فى بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهى فى نفسها حسنة فلم ان الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله . وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالى والاى والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى . اعلم ان الجمال المعنوي الذى هو عبارة عن ايمانه وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هى عليه . واما معلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المتقدات فى ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولا بد لكل من شهود صورة متقدمة وتلك الصورة ايضا سورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لامعويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى .

( الجملة ) بالضم لغة المجموع . وعند بعض السحاة هى الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلى المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلى سواء كان مقصدا لذاته اولا . ويحى فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف . وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى التفضيل نحو حسبك فى قراننا حسبك زيد رجلا ومحو يلزىد فى قولك يلزىد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضائية

وحواشيها وغاية التحقيق والعباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب ( وللجملة تقييدات ) ( القسم الاول ) الجملة . اما فعالية . وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد وكان زيد قائما . واما اسمية . وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات المقيق وقائم الزيدان [١] . واما ظرفية . وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو اعندك زيد وافي الدار زيد [٢] . واما شرطية . وهي ما شتمل اداة الشرط سواء ثابتت مركبة من فعايتين نحو ان تكرمني اكرمك او من شرطيتين بمعنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب . وقولنا معنى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا وشرطية معنى . ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايها ما كان صدرا في الاصل فلا عبرة بتقدم عليهما من الحروف كهزمة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فبحر اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية . وكذا نحو كيف جاء زيد وفريقا كذبتم وان احد من المشركين استجارك فعليه فان هذه الاسماء متأخرة في النية هكذا يستفاد من المعنى والعباب الا ان صاحب المعنى لم يعد الشرطية قسما على حدة وقال الصواب انها من قبيل الفعالية . ومنهم من عد نحو اناقم الزيدان وهيئات المقيق من الفعلية لان الاسمية . وقال في الضوء شرح المصباح والجل اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك والثاني هو الجملة الشرطية والاول اما ان لا يكون المسند مؤخرا عن المسند اليه لالفاظ ولا تقديرا او يكون مؤخرا عنه اما لفظا او تقديرا والثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ما جرى مجراه او الا والثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد واقائم الزيدان وهيئات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى . وقال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب وابن مالك واليه ذهب صاحب الو في حيث قال وتنقسم الجملة الى فعلية ولو ظرفية او شرطية والى اسمية انتهى . وتحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا القسم اثناعي لتفهيم المخاطب والافه في الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما حالف الظاهر من حيث جرى الجملة فيه مجرى المفرد في اتباعها من ان تستقل بنفسها

[١] قال في المعنى عند من جوزوه وهم الاخفش والكوفون ( لمصححه )

[٢] اذا قدرت زيدا فعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالا استقرار المحذوف ولا مبدءا مخبرا

عنههما ( لمصححه )

عدت مفردا . والظرف لما كان فيه اضمار الفعل ، ملتزما وناب هو عن الفعل في احتمال ضميره وقيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيء انتهى ( فائدة ) قد تكون الجملة محتمة للاسمية والفعلية والظرفية ومن اثلته ما أبتته مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش والزجاج يبنى وبين لقائه يومان وعند ابى بكر وابى على امد انتفاء الرؤية يومان . وعالهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب ومذ خبر على الاول ومبتدأ على الثانى . وقال الكسائى وجماعة المعنى . مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهى في محل خفض . وقال آخرون المعنى من الزمن الذى هو يومان ومذ مركبة من حرف الابتداء وذو الطائية واقعة على الزمن وما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأها ولا محل لها لانها صلة ( التقسيم الثانى ) الجملة . اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه فخبرية والافان شائية . ويحى في لفظ الخبر والانشاء ( التقسيم الثالث ) الجملة . اما صغرى او كبرى فالكبرى هى الاسمية التى خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هى المبنية على المبتدأ كالجملته المخبر بها فى المثالين . وقد تكرر الجملة صغرى وكبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير وغلامه منطلق صغرى لا غير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم . وقد يقال كما تكون مصدرية بالمبتدأ تكون مصدرية بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه . وانما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم وانما الوجه استعمال فعلى افعال باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعال التفضيل الذى لم يرد به المفاضلة . مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول الجوينين . وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى . وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما فى نحو زيد فى امدار اذ يحتمل تقديره استقر ومستقر ( التقسيم الرابع ) الجملة . اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا . والجمل التى ليس لها محل من الاعراب سبع . الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرية بالمبتدأ ولو كان لها محل . ثم الجمل المستأنفة نوعان . احدهما الجمل المفتوح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها الجمل المفتوح بها السور . وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التى قطع تعلقها مما قبلها لفظا ومعنى . فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لامن جهة اللفظ اذ لارابط لفظيا يربطها . والثانى نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوى مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقرروا برؤيتها مع ان الرابط اللفظى موجود وهو حرف العطف . ومن الاستيناف جملة العامل المبنى لتأخره نحو زيد قائم اظن فانما العامل المبنى لنوسطه نحو زيد اظن قائم فن

باب الاعتراض . ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جواباً لسؤال مقدر [١] . الثانية  
المعتضة ويحیی في فصل الضاء المعجمة من باب امين المهمله . اثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة  
المفسرة ايضا وهى الفضلة الكاشفة لحقيقة مآليه . فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير  
الشان فاما كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال اوفى الاصل .  
وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال . فقد قيل انها تركز ذات محل وهذا الفيد  
اهملوه ولا بد منه . وقال الشلوبين ان الجملة المفسرة فهمي بحسب ما تفسره فهمي في نحو زيدا  
ضربته لاجل لها . وفي نحو انا كل شئ خلقتناه بقدر ونحو زيد الحيز يأ كاه بنصب الحيز  
في محل رفع ولهذا يظهر الرفع اذا قلت آ كاه . وقدينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل  
التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المعنى .  
وقال في التحفة شرح المعنى وفيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على  
الجملة الحالية في قولك اسررت الى زيد النجوى وهى اجزاء الاحسان الا الاحسان اذهى [٢]  
فضلة كاشفة لحقيقة مآليه من النجوى فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب [٣] . وايضا لا يخرج  
بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمراً يضربه لانها ههنا  
مفسرة للحال وهى فضلة استهوى فعلى هذا الجملة للمفسرة هى الكاشفة لحقيقة مآليه اعم من  
ان يكون لها محل اولا ومن ان تكون فضلة او غيرها . ثم قال صاحب المعنى . المفسرة ثلثة  
اقسام . مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه  
من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه وما ابداه تفسير لمثل آدم لبااعتبار ما يعطيه ظاهر لفظ  
الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كون بل بااعتبار المعنى اى ان شان عيسى عند الله  
كشان آدم في الخروح عن مستمر العادة وهو النولد بين ابوين . وقرئونة بان نحو فواحيننا اليه ان  
الشاعر . مصراع . وترميننى بالطرف اى انت مذنب . وقرئونة بان نحو فواحيننا اليه ان  
اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل كذا ان لم يقدر الباء قبل ان . اعلم انه لا يمتنع كون  
الجملة الانشائية مفسرة بنفسها ويقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا  
نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار والثانى ان يكون مفردا . مؤديا معنى الجملة نحو باغنى  
عن زيد كلام والله لافعلن كذا . الرابعة المحجاب بها التسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن  
المرسلين . الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا او جارم ولم يقترن باناء ولا باذا  
الفجائية فالاول جواب لو لولا ولما وكيف والثانى جواب ان وما فى معناه نحو ان تقم

[١] نحو قوله تعالى هل آتيتك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عليه فبالو سلاماً قال  
سلام فان جملة القول الثانية جواب لسؤال مندر تقديره فما ذاقال لهم واهذا فصلت عن الاولى فلم  
تطف عليها ( لمصححه )

[٢] اى جملة وهى الخ وهى جملة حالية لتفسيرية ( لمصححه )

[٣] وهو باطل ( لمصححه )

اقم وان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم لموضعه بالجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغنى . وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا عمل لها مطلقا لان كل جملة لا تقع موقع المفرد فلا محل لها وجملة الجواب لا تقع موقع المفرد . السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف . فالاول نحو جاء الذى ابوه قائم فالذى في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما بكلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع اى . والثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلبت بحرفية ما المصدرية وفي هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لالفاظا ولا تقديرا . السابعة التامة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع اليان والبدل جملة كذا ذكر في المغنى . وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذى امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبين جنات وعيون ان يكون جملة امدكم اثنائية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر ع . اقول له ارحل لا تقيم عندنا . ان يكون لا تقيم بدلا من ارحل ولم ارمي انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه . ثم صاحب المغنى لم يتعرض للتأكيد والوصف لظهور امرها فان التأكيد في الجمل لا خفاء في جوازها نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه . (والجمل التي لها محل من الاعراب) . ايضا سبع . الاولى . الواقعة اخيرا سواء كان خبر المبتدأ او خيرا كان وان ونحو ذلك ومحلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع والنصب . الثانية . الواقعة حالا نحو ولا تمنن تستكثر . الثالثة . الواقعة مفعولا ومحلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذى كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة . قيل وتقع ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد . واجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلا وحملوا عليه قوله تعالى وتبين لكم كيف فعلنا بهم والصواب خلاف ذلك . وعلى قول هؤلاء فتزاد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا . وتقع الجملة مفعولا في ثثة ابواب . احدها باب ظن واعلم [١] . وثانيها باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن واعلم بل هو جائز في كل فعل قلبي ولهذا انقسمت هذه الجملة الى ثثة اقسام . الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايها اذكى طعاما يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه وسألت عنه وانظرت فيه ولكنها عانت ههنا بالاستهتاهم عن الوصول في اللفظ الى المنعزل وهي من حيث المعنى طالبة له على معنى ذلك الحرف . وزعم ابن عصفور انه لا يعلق فعل غير علم وظن حتى

[١] فانها تقع مفعولا ثانياً لظن وثالثاً لاعلم (اصححه)

يضمن معناها وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين . واثنان ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك وذلك لانك تقول عرفت زيدا . واثنان ان تكون في موضع المفعولين نحو ولتعلمن . اينا اشد عذابا وابقى . واثنان [١] باب الحكاية بالقول او بمرادفه . فالاول نحو قال انى عبد الله وهل هى مفعول به او مفعول مطلق نوعى [٢] فيه مذهبان . والثانى نوعان . مامعه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل [٣] والجملة في هذا النوع ليست مفعولا اذ لا عمل لها . وما ليس معه حرف التفسير نحو ورصى هما ابراهيم بنيه ويمقوب يابى ان الله اصطفى لكم الدين الآية والجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا . فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور . وقال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغنى والصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا والكلام فيه كذا في التحفة ( فائدة ) قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها نحو اول قولى انى احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر . الرابعة المضاف اليها ومحملها الجره ولا يضاف الى الجملة الاثمانية . الاول اسماء الزمان ظروف كانت او اسماء . والثانى حيث ويختص بذلك عن سائر اسماء المكان واضافتها الى الجملة لازمة ولا يشترط كونها ظرفا . والثالث آية بمعنى علامة . والرابع ذو في قولهم اذهب بذى تسلم والباء في ذلك ظرفية وذى صفة لزمان محذوف ثم قال الاكثرون هى بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اى اذهب في وقت صاحب سلامة [٤] . وقيل بمعنى الذى فالموصول معرفة والجملة صلة ولا محل لها [٥] . الخامس لدن . والسادس ريث . والسابع قول . واثنان قائل . الخامسة الواقعة بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم . السادسة التابعة لمفرد . وهى ثلثة انواع . الاول المعوت بها نحو من قبل اريأتى يوم لا يبيع فيه . الثانى المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق وابوه ذاهب ان قدرت العطف على الخبر . الثالث المبدلة كقوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول . من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم . السابعة التابعة لجملة لها محل ويقع ذلك في بابى النسق والبدل خاصة . فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه . واثنان شرطه

[١] اى الباب الثالث من الابواب التى تقع الجملة فيها مفعولا ( لمصححه )

[٢] كالتقر فضاء في تمد التقر فضاء اذ قوله تعالى انى عبد الله بيان وحكاية لدوله قال كأنه قيل قال قولا ثم بين نوع هذا القول بقوله انى عبد الله كما ان القعود محتمل لكونه تريبا او قر فضاء او تمعدا فيبين نوعه بقوله التقر فضاء ( لمصححه )

[٣] اذا لم تقدر باء الجر ( لمصححه )

[٤] اى في وقت هو مظنة السلامة ( لمصححه )

[٥] والاصل اذهب في الوقت الذى تسلم فيه . ويضعفه ان استعمال ذى موصولة مختص بطى ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال بهم وأن الغالب عليها فى لغتهم البناء ولم يسمع هنا الا الاعراب وان حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف متحد المعنى مشروط باتحاد المتعلق نحو ويشرب مما تشربون والمتعلق ههنا مختلف وان هذا العائد لم يذكر فى وقت كذا فى المغنى ( لمصححه )



كون الثانية اوفى من الاولى بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المعنى ولعل ترك ذكر التأكيد لشهرة اسره ولافنى الفوائد الضيائية التأكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء وافعالا ووحروفا ووجلا لومركبات تقييدية اوغير ذلك \* ثم قال صاحب المعنى هذا الذى ذكرته من انحصار الجمل التى لها محل فى سبيع جار على ماقرروه \* والحق انها تسع والذى اهملوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها \* اما الاولى فحدرلت عليهم بمصيطر الا من تولى وكفر فيعذبه الله \* قال ابن خروف من مبتدأ ويمذبه الله الخبر والجملة فى موضع النصب على الاستثناء المنقطع \* واما الثانية فحجرو تسمع بالميدى خير من ان تراه اذا لم يقدر الاصل ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع (فائدة) يقول العربون الجمل بعد المعارف احوال وبعد النكرات صفات وشرحه ان الجمل الخبرية التى لم تستلزمها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهى صفة لها او بمعرفة محضة فهى حال عنها او بغير المحض منهما فهى محتمة لهما وكل ذلك بشرط وجود مقتضى وانتفاء المنع وان شئت التوضيح الوافى فارجم الى المعنى \* (المجمل) فى اللغة المجموع وجملة الشئ مجموعته \* ومنه اجمل الحساب اذا جمعه \* ومنه المجمل فى مقابلة المفصل \* فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة الفرق بين الاجمال والتفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالمعرف بالكسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة الى الكواكب السيارة \* والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الاجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر فى ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى \* والمجمل فى عرف الاصوليين هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك او اغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا فان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بهراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك فى القسم الاخير خفى المراد باعتبار الوضع وفى الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم \* فقولهم ما خفى المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفى \* وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفى فان خفاءه بعراض \* والقييد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه اذ لا طريق الى درك المراد منه اذلا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام \* من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعانى واشتبها المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وبارز حامها تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر \* وقيل ما ازدحمت

فيه المعانى قيد زائد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره ولذا قال شمس  
الائمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستمسار المجمل . وقال القاضى الامام هو  
الذى لا يعقل معاه اصلا ولكنه احتمل البيان . وقال آخر هو مالا يمكن العمل الا ببيان  
يقترن به هكذا يستفاد من كشف البزدوى والتلويح . وفي بعض كتب الحنفية هو مالا  
يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادى . فقيد مالا يوقف كالجنس يتناول المجمل  
والمشابه . وبقيد الا ببيان خرج المشابه فانه لا يرجح بيانه . وبقيد غير اجتهادى خرج  
المشترك فانه يجوز تأويله بالاجتهاد والظن فى القرائن ومأخذ الاشتقاق . وكذا خرج ما  
اريد مجازة للنظر فى الوضع والملاقة والاملامات . وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية  
ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لمدم انطبق حد المجمل عليه . وتقيض المجمل المبين  
اتى ما حاصله . وقال بعض الشارحين وفى اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما فى  
ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك مالا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا  
فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا ومن افراده ما يمكن الاطلاع عليه  
بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل . ومثال المشترك الذى هو من المجمل ما اذا اوصى  
لمواله وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح  
اتى . اعلم ان هذا الذى ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالوا المجمل والمشكل والحفى  
والمشابه اللفظ متباينة لا يصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفى  
المراد من اللفظ فحفاءه اما لنفس اللفظ اولعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان  
يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالعقل  
اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابهها فهذه الاقسام متباينة قطعا بلا  
خلاف بخلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلفت فيها فقيل بتباينها وقيل  
بتغايرها انتهى . واما الشافعى رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطاق على الجميع لفظ  
المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذى فسر به الحنفية اذ يجوز عنده  
تأويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم . ويدل على ما ذكرنا ما وقع فى الاتقان ان  
المجمل مالم تنضح دلالة وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الطاهرى . وفى جواز بقاءه مجملا  
اقوال اصحابنا لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره . ثم قال اختلف فى آيات هل هى  
من قبيل المجمل ام لانها احل الله البيع وحرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة  
وما من بيع الاوفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول شرعا  
فحمل على عمومها مالم يقم دليل التخصيص . وقال الماوردى للشافعى فى هذه الآية اربعة  
اقوال . القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقضى اباحة كل  
بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول اصحها عند الشافعى واصحابه لانه صلى الله عليه وآله

وسلم نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص . وقال فعلى هذا فى العموم قولان . احدهما انه عموم اريد به العموم وان دخل التخصيص . وثانيهما انه عموم اريد به الخصوص . قال والفرق بينهما ان البيان فى الثانى متقدم على اللفظ وفى الاول متأخر عنه مقترن به . قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية فى المسائل المختلف فيها ما لم يقد دليل تخصيص . والقول الثانى انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فساده الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قال ثم هى مجملة بنفسها ام بعارض مانهى عنه من البيوع وجهان وهل الاجمال فى المعنى المراد دون لفظها لان البيع لم يظه اسم العموى معناه معقول لكن لما قام بآرائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان ولم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ . اوفى اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة فى اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل . والقول الثالث انها عامة مجملة معاً واختلاف فى وجه ذلك على اوجه . احدها ان العموم فى اللفظ والاجمال فى المعنى . الثانى ان العموم فى احل الله البيع والاجمال فى وحرمة الربوا . الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا فى المجمل قبل البيان وفى العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها فى البيوع المختلف فيها . والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآله وسلم بيوعا وحرمة بيوعا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان . تنبيه . فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع فى الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويؤبد مافى العضدى وحائثه لاسعد التفتازانى ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضح دلالاته اى ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطى فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو فكان مجملا بينهما . واما من عرفه بانه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ فقد عرف المجمل الذى هو من اقسام المتن الذى هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع . واراد بالشئ المعنى اللغوى اى ما يمكن ان يعلم ويخبر به لالموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه . والمراد بفهم الشئ فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجراس ان يفهم من المجمل احد محامله

لابعينه كما في المشترك انتهى . وفي ظاهرها هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفي والمشكل والمتشابه ( فائدة ) قد يسمى الجمال بالمهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابن الحصار . من الناس من جعل الجمال والمحتمل بازاء شئ واحد . قال والصواب ان الجمال اللفظ الذي لا يفهم منه المراد والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كليهما او بعضها . قال فالفرق بينهما ان المحتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينها والجمال لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفوض لاحد بيان الجمال بخلاف المحتمل ( فائدة ) للاجمال اسباب . منها الاشتراك . ومنها الحذف نحو وترغبون ان تنكحوهن يحتمل في وعن . ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فضربته . ومنها احتمال العطف والاستيناف كقوله تعالى الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به . ومنها غرابة اللفظ . ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اى يسمعون فاصبح يقرب كفيه اى نادما . ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسأونك كأنك حفي عنها اى يسألونك عنها كأنك حفي . ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اى سيناء . ومنها التكرير القاطع لوصول الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان .

( الجمال الكبير ) عبارته من اعداد حروف بحساب الجديفهم هكذا . من بعض رسائل الجفر . ودرهفت اقليم احمد رازى آرد ومراد از جمال صغير حساب الجديفهم هكذا . من بعض رسائل الجفر . ودرهفت اقليم احمد رازى آرد ومراد از جمال كبير آنته كه حروف را ملفوظى اعتبار نمايند زيرا كه عبارت است از آنكه حرف اول ساقط كردانیده مابق را كه بينات آنته بحساب جمال صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه . وفي لطائف اللغات حساب جمال بدو طريق است صغير وكبير آنچه متعارف است آزا صغير كويند وكبير آنته كه باينبات حساب كندند . وفي المنتخب الجمال بضم جيم وتشديد ميم مفتوحه حساب الجديف نیز آمده چنانكه مشهور است .

( الجهل ) بالفتح وسكون الهاء في اللغة نادانستن ونادانى على ما في المنتخب . وعند المتكلمين يطلق بالاشترار على معينين . الاول الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه و كأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى اذا نبه الساهى ادنى تديه تبه . وكذا الغفلة والذهول . والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا . قال الآمدى ان الذهول والغفلة والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه . قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات . وليس الجهل البسيط ضد للجهل المركب ولا الشك ولا الغان

ولا الظرب بل بجامع كلامها ايكنه ايضا النوم والغفلة والمدرت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته . واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة . والثاني الجهل المركب وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يمتد الشيء على خلاف ما هو عليه فللهذا جهل بذلك الشيء ويةتقدم انه يمتدده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معاه وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا . وقالت المعتزلة اى كثير منهم هو مماثل للعلم فامتساع الاجتماع بينهما لامامثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف . وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين . احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون علما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكية . وثانيهما يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم .

( المجهول ) وهو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تميز بملكاتها ولا تنقسم الابانقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصورى ومعلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصورى اى مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا والى مجهول تصديقي اى مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصديقا والمجهول المطلق اى من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه وتحقيقه يطلب من شرح المطالع وحواشيه . ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان اخر . منها الفعل الذى ترك فاعله واقيم مفعوله مقام فاعله ويسمى فعل مالم يسم فاعله ايضا كضرب ويضرب ويقال له المعلوم والمعروف كضرب ويضرب وهذا مصطلح النحاة والصرفيين . ومنها ما هو مصطلح بلغاء الفرس درجامع الصنائع كويد مجهول حرفيست كه دركفتن ساكن بود ودر وزن متحرك چون سين اراسته وخواسته وضاء ساخته وپرداخته انتهى . ونيز اهل فرس مجهول را اطلاق ميكند بروا ويا كه ساكن باشند وحركت ما قبل مجانس ايشان باشد ودر خواندن ناتمام باشند چون واو بوسه وياى تيشه واكر در خواندن ناتمام نباشند معروف نامند چون واو بود ويايتير ودر جهان كبرى اين اصطلاح بسيار جا واقع شده . وبعبارت ديكر معروف آنست كه ضمه ما قبل واو وكسرة ما قبل يارا اشباع كنند ومجهول آنست كه اشباع نكنند بجهت آنكه يارى مجهول بدان مانده كه در اصل الف بوده باشد وبواسطه اماله ياشده باشد واين يارا باكلات عربى كه اماله آن در فارسى مشهور است قافيه كنند چون لفظ حبيب وشكيب . بدانكه معروف ومجهول فى الحقيقت صفت حركت ما قبل واو ويا است وواو ويا را كه مجهول

ومعروف ميكويند باعتبار حركة ما قبل است كذا في منتخب تكميل الصناعة • ومنها ماهو مصطلح المحدثين والاصوليين وهو الراوى الذى لايعرف هو اولا يعرف فيه تعديل ولا تخرج معين ويقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوى امران • احدهما ان الراوى قد تكثر نعوته من اسم او كنية اولقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشئ منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل • وثانيهما ان الراوى قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه فان لم يسم الراوى بان يقرل اخبرنى فلان اورجل سمي مهما وان سمي الراوى وانفرد راو واحد بازواية عنه فهو مجهول العين وبهذا عرف ابن عبد البر • وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء ولم يعرف حديثه الامن جهة راو واحد • واعترض عليه بان البخارى ومسلما قد خرجا عن مرداس ولم يخرج عنه غير قيس بن ابى جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد • واجيب بان مرداس صحابى والصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء وهو مشهور عند اهل العلم • وان روى عنه اثنان فصاعدا ولم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال ويسمى بالمستور ايضا • وهو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا وباطنا ومجهول العدالة باطنا فقط وابن الصلاح وغيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة وشرحه ويؤيده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثمانية اقسام الاول المجهول ظاهرا وباطنا والثانى المجهول باطنا هو المستور والثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الامن راو واحد •

(مجهول النسب) وهو فى الشرع شخص جهل نسبه فى البلدة التى هو فيها كما فى القية • وقيل ما جهل نسبه فى بلد تولد فيه وان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما فى عتاق الكفاية كذا فى جامع الرموز فى كتاب الاقرار •

(المجهولية) هى فرقة من الخوارج العجاردة مذمهم كذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفى ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به • مؤمن وفعل العبد مخلوق له • (الجاهلية) هو الزمان الذى قبل البعثة وقيل ما قبل فتح مكة كذا فى شرح شرح النخبة فى تعريف المخضرمين فى بيان الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع •

(تجاهل العارف) هو عند اهل البديع من الحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لكنته قال السكاكى لا احب تسميته بالتجاهل لوروده فى كلام الله تعالى • والكنة • كالتحقير فى قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون

منه الا انه رجل ما وهو عندهم اظهر من الشمس • وكان تعريض نحو انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال معين • وكغير ذلك من الاعتبار كذا فى المطول • مثله فى الكلام الفارسى هذا البيت • بيت • روزكار آشفته تريا زنف تويكار من • ذرة كمتريا دهانت يادل غمخزار من •

(المتجاهلية) وآن فرقه ايست از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند وكويند مراد مادفع ريا است واين همه عين ضلال است كذا فى توضيح المذاهب •

### فصل الميم

(الجذام) بالضم والذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم وهو القطع وهى علة ردية تحدث من انتشار المرة السوداء فى البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء ويتغير هيئتها وربما يتفرق فى آخرها اتصالها • قال القرشى السوداء اذا انتشرت فى البدن كله فان عفنت اوجبت حمى الربع وان اندفعت الى الجلد اوجبت اليرقان الاسود وان تراكت اوجبت الجذام كذا فى بحر الجواهر •

(الجرم) بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله فى الاجسام الفلكية • وقال السيد السند فى شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع •

(الاجرام الاثيرية) هى الاجسام الفلكية مع ما فيها وتسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلى البرجندى فى بعض تصانيفه • وجرم الكوكب يطلق ايضا على نوره فى الفلك ويحى مشروحا فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو ويسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمس عشرة درجة مما قبلها وكذا مما بعدها ولاشك انه نصف لمجموع مما قبلها ومما بعدها كذا فى كفاية التعليم •

(الجرسام) بالفتح هو البرسام كذا فى بحر الجواهر وقد سبق فى فصل الميم من باب الباء الموحدة •

(الجسم) بالكسر وسكون العين المهملة فى اللغة تن وهى جيز عظيم خلقت كما فى المنتخب • وعند اهل الرمل اسم لعصر الارض وآن هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باى موحده از باب طاي مهمله مذکور خراهد شد پس خاك آنكس را جسم اول كويند تا خاك عتبه الداخلى كه جسم هفتم است • وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين • احدهما مايسمى جسما طبيعيا لكونه ييحث عنه فى العلم الطبيعى وعرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة • وانما اعتبر فى حده الفرض

دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب . مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بينها . واكتفى بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد . اما كان الفرض سواء فرض او لم يفرض . ولا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالفروض على قياس ما قيل في الجزئي والكلبي . وتصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدا آخر في اى جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بثمة وهو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهو العمق وهذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان تقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة . وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لاجراء السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون المقابل للابعاد اثنائة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له . فان قيل كيف يكون خاصة للجسم الطبعي مع ان التعليمي مشارك له فيه . اجيب بان الجسم الطبعي تعرض له الابعاد اثنائة المتقاطعة على قوائم فكون خاصة له والتعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد اثنائة لانها مقومة له . وبالجملة فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها المقابل للابعاد اثنائة الى آخره من اللوازم الخاصة لان الذاتية . لانه . اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية . واما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف والجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم ولونه وهو من مقولة الكيف وادى ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي . ان قيل هذا الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية والمتبادر من الحد اما كان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط . قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادى الرأى هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية . واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . وثانيهما ما يسمى جسما



تعليميا اذ يبحث عنه في المعلوم التعليمية اى الرياضية ويسمى نمنا ايضا كما سبق في باب الثاء  
المثانة . وعرفوه بانهم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . والقيد الاخير  
للاحتراز عن السطوح لدخوله في الجنس الذى هو الكم . قيل الفرق بين الطبيعى والتعاليى  
ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها  
فيتعدد الجسم التعاليى . واما الجسم الطبيعى ففي جميع الاشكال امر واحد . ولو اريد جمع  
المعينين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر  
ولا الكم ( القسم ) الحكماء . قسموا الجسم الطبيعى تارة الى مركب يتألف من اجسام  
مختلفة الحقائق كالحيوان والى بسيط وهو ما لا يتألف منها كلمة . وقسموا المركب الى تام  
وغير تام والبسيط الى فلكى وعنصرى وتارة الى مؤلف يتركب من الاجسام سواء كانت  
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرى المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية والى  
مفرد لا يتركب منها . قال فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة والنسبة بين هذه الاقسام  
ان المركب مبين للبسيط الذى هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة  
الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا وقد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق .  
وبالحلة فالمركب مبين للبسيط وللمفرد ايضا فان مبين الاعم مبين الاخص والمركب  
اخص مطلقا من المؤلف اذ كل ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام  
بلا عكس كالى والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصادقهما فى اءام مثلا وتفارقهما فى  
المفرد المبين للمؤلف وفى المركب . واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو امتحيز  
القابل للقسمة فى جهة واحدة او اكثر فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اى  
مجموعهما لاقل واحد منهما . وقال القاضى الجسم هو كل واحد من الجوهرين لان الجسم  
هو الذى قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لا يتعاق  
قيام الغرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على  
حدة فهما جسمان لا جسم . وليس هذا نزما لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم . يطلق على  
ما هو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه . او يطلق على ما هو مؤلف مع  
غيره كما توهمه الآمدى بل هو نزاع فى امر معنوى هو انه هل يوجد ثمة اى فى الجسم  
امر موجود غير الاجزاء هو الاتصال والتأليف كما ثبتته المعتزلة او لا يوجد فجمهور  
الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضى الى الثانى فحكم ان كل  
واحد منهما جسم . وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق . واعترض عليه  
الحكماء بان الجسم ليس جسما : ا فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا  
طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان  
وجسميتها باقية بعينها . وهذا غير وارد لانه مبنى على اثبات الكمية المتصلة . واما على

الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شئ لم يكن ولم يزل عنها شئ قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس . وانقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقل الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلف المنزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة . فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية . وقال الجبائى يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخر ان على جنبه فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق . وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثثة . والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدها ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك تحصل الابعاد الثلاثة . وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثثة ايس جوهرها فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التآليف ام لا . وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطأ وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عند الاشاعرة . والنزاع لفظى وقيل معنوى . ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفى في حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات اثنتان فانزاع لفظى بمعنى انه نزاع في ما يطلق عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والاصطلاح لا فى المعنى انتهى . وما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية . من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشئ فباطل لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عاينها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتآليف اجزاء . فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتآليف وليس فى هذه الافوال انباء عن ذلك . واما ما ذهب اليه النجار والنظام [١] من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة وان الجواهر . مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر (قائدة) قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقية لتركيبها من الجواهر الفردة وانها متماثلة لاختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف لافى ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض محتفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رايه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها محتلفة الماهيات (قائدة) الجسم المركب لاشك فى ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية . واما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متألف من اجزاء [١] قوله والنظام هكذا وقع فى الموافق لكن صوابه والضرار كما حقق العلامة التفتازانى وبينه عبدالحكيم فى حواشى شرح الموافق ( لمصححه )

بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنهى انقسامه الى حد لا يكون قابلا للقسمه وهذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث مالا نهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنهى الى حد الا ويصح منه اليجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لا يتناهى في القسمه الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمه الوهمية \* وذهب بعض قدماء الحكماء واكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لا تجزى موجودة فيه بالفعل متناهية \* وذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس والنظام من المعتزلة الى انه مؤلف من اجزاء لا تجزى موجودة بالفعل غير متناهية \* وذهب بعض كمحمد الشهرستاني والرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية \* وذهب ديمقر اطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا اى بالفعل بل وهما ونحوه وتألفها انما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين \* وذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مؤلف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط وهو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من النقط ( فائدة ) اختلف في حدوث الاجسام وقدمها فقال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى انها محدثة بذواتها وصفاتها وهو الحق \* وذهب ارسطو ومن تيمه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها وصفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات \* اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من الاشكال والمقادير الا الحركات والاضاع المشخصة فانها حادثة قطبا \* واما مطلق الحركة والوضع فقديمه ايضا \* واما العنصريات \* فقديمه بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا باهور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر اوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا \* وقديمه بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اى في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة العينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية \* وذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها \* وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة \* فمنهم من قال انه جسم واختلف فيه فقيل انه الماء ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار وخصات العناصر

بعضها باللطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط . من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة التى اوجبها الاجتماع . ويجبى فى لفظ العنصر ايضا فى فصل اراء . من باب العين المهمتين . ومنهم من قال انه ليس بجسم واحتاتف فيه ماهو فقالت الثوية من الجوس النور والظمة وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهوى وقد عشقت النفس بالهوى لتوقف كالاتها على الهوى فحصل من اختلاطهما المكونات وقيل هى الوحدة فانها تحيزت وصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما . وقد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم . وذهب جالينوس الى التوقف حكى انه قال فى مرضه الذى مات فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هى المزاج او غيره . واما القول بانها حادثة بذواتها وقديمة بصفاتهما فلم يقل به احد لانه ضرورى البطلان ( فائدة ) الاجسام باقية خلافا للظالم فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواضع وشرح الطوابع .

( الاجسام المختلفة الطبائع ) العناصر وما يتركب منها من المواليد الثلاثة . والاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التى مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر ويقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه وباعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطقسات وعناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب الا ان الحلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات تتألف منها واطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ فى اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفى اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

( الجسمانى ) هو الشئ الحال فى الجسم كما فى شرح المواضع فى المقصد الخامس من مرصد الماهية .

( الجسم ) عند المهندسين يطلق . على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يحىء فى فصل اللام من باب الشين الموجهة . وبعبارة اخرى الجسم ماله طول وعرض وسمك اى عمق وحاصله الجسم التليمى . وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد فى عدد مسطح ويحيط به ثلثة اعداد هى اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد فى عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضربت ثلثة فى اثنين ثم الحاصل فى الاربعة فالحاصل وهو اربعة وعشرون مجسم هذا

خلاصة ما في تحرير اقليدس وحواشيه • والمجسمات المتشابهة المتساوية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية اعدة متساوية فان لم يعتبر تساوى السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

(المجسمة) فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقيل هو مركب من لحم ودم كعقال ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلأل كالسيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • ونهم من يباغ ويقول انه على صورة انسان • فقيل شاب امرد جمعد ققط [١] • وقيل هو شيخ اشمت الرأس وللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • والكرامية قالوا هو جسم اى موجود وقال قرم منهم هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة وبينهم الا في التسمية [٢] كذا في شرح الموافف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

(الجسم) عند اهل العروض اجتماع العقل والحرم كما في رسالة قطب الدين السرخسى وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربى الا انه ذكر فيهما الجسم بفك الادغام • وفي كثر اللغات الجسم بالفتح ترك كردن سوارى اسب والمناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى اظهر • وفي المنتخب للجسم بفتح تين بى ككركه شدن عمارت والمناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

(الجهمية) فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق في فصل الرأء المهمة من هذا الباب •

### ❦ فصل النون ❦

(الجن) بالكسر وتشديد النون بمعنى يرى وهو خلاف الانس الواحد منه جنى بكسرتين كذا في الصراح • وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في الغنصريات والشيطان القوة المتخيلة ولا يتمتع ظهور الكل اى الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار وفي بعض الاحوال انتهى • اعلم ان الناس قديما وحديثا اختلفوا في ثبوت الجن ونفيه • وفي النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكاره وذلك لان ابا على بن سينا قال الجن حيوان هوأى يتشكل باشكال مختلفة ثم قال وهذا شرح الاسم • فقوله وهذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • واما جمهور ارباب الملل والمصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة واصحاب الروحانيات ويسمونها الارواح السفلية وزعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضئيفة • واما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى • واختلف

[١] اى شديد الجمودة (لمصححه)

[٢] اى اطلاق لفظ الجسم عليه (لمصححه)

المثبتون على قولين . منهم من زعم انها ليست اجساما ولا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها .  
قاوا ولا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما ولا جسمانية سلوب والمشاركة  
في السلوب لا تقتضى المساواة في الماهية . وقالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه  
السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى  
الحل فبعضها خيرة محبة للخيرات وبعضها شريرة محبة للشرور والآفات ولا يعرف عدد  
انواعهم واصنافهم الا الله تعالى . وقالوا وكونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة  
بالجزئيات قادرة على الافعال وهذه الارواح يمكنها ان تسمع وتبصر وتعلم الاحوال  
الجزئية وتفعل الافعال وتعمل الاحوال المخصوصة . ولما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم  
لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر  
ولا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم . وكما انه دلت  
الدلائل الطبية اى المذكورة في علم الطب على ان المتماق الاول للنفس الناطقة اجسام  
بخارية لطيفة تتولد من الطيف اجزاء الدم وهى المسمى بالروح القابى والروح الحيوانى  
ثم بواسطة تعلق النفس الارواح تظير متملقة بالاعضاء التى تسرى فيها هذه الارواح لم  
يعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء ويكون ذلك  
الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء فى جسم  
آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق وتصرف فى تلك الاجسام الكثيفة . ومن الناس  
من ذكر فى الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت  
ابدانها وازدادت قوة وكالا بسبب ما فى ذلك العالم الروحانى من انكشاف الاسرار  
الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن  
فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير تلك النفس  
المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن فى افعالها وتديرها لذلك البدن فان الجنسية علة الضم  
فان اتفقت هذه الحالة فى النفس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا وتلك الاعانة الهاماً وان اتفقت  
فى النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة . ومنهم من زعم انها  
اجسام . والقائلون بهذا اختلفوا على قولين . منهم من زعم ان الاجسام مختلفة فى ماهياتها  
انما المشترك بينها صفة واحدة وهو كونها باسرها فى الحيز والمكان والجهة وكونها قابلة للابعاد  
الثلاثة والاشترار فى الصفات لا يقتضى الاشتراك فى الماهية والايلىزم ان تكون الاعراض  
كلها متساوية فى تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها  
من الذاتيات اذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها وحينئذ لا تكون الاعراض  
التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال فى الاعراض كذلك فلم لا يجوز  
ان يكون الحال فى الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة فى تمام الماهية متساوية

في وصف عرضي وهو كونها عارضة لعروضاتها فكذلك اجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور وهذا الاحتمال لادافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضى لذاتها علما مخصوصا وقدرة على افعال عجيبة من الشكل بانسكال مختلفة ونحوه وعلى هذا يكون القول بالجن وقدرتها على التشكل ظاهر الاحتمال \* ومنهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية \* والقائلون بهذا ايضا فرقان \* الاول الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحياة وهو قول الاشعري وجهور اتباعه وادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام العرض اواحد بالكثير وانه محال واما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة وبالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر وهو المطلوب \* واذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة وقدرة على اشياء شاقة شديدة وارادة اليها فظهر الفرق بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة وسواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة \* الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحياة وانه لا بد من صلاحية في الجثة حتى يكون قادرا على الانفعال الشائعة وهو قول المعتزلة وقالوا لا يمكن ان يكون المرء حاضرا والموانع مرتفعة والشرائط من القرب والبعد حاصلات وتكون الحاسة سليمة ومع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانها وهذا سفسطة \* وقال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتألفة واذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فلما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء اذ لا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية وان لم يحصل هذا الافتقار فيحتمل رؤية الجوهرة الفرد على ذلك القدر من المسافة تكون ممكنة \* ثم من المعلوم ان ذلك الجوهرة الفرد لو حصل وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يرى فدلنا ان حصول الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل نجأرا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فاهم ان كانوا موصوفين بالكتابة والصلاحية فوجب عندهم رؤيتهم مع انه ليس كذلك فان جمعوا الملائكة عندهم وعند الاشاعرة حاضرون ابداهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من لقوم ما كان يراهم \*

وكذلك الناس الجاسون عد من يكون في النزح لا يرون احدا فان وجب رؤية الكثيف عند الحضور نلم لانزاهها وان لم تجب الرؤية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم . وقولهم البنية شرط للحياة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية واكنها للطاقتها لا تقدر على الافعال الشاقة . فهذا انكار بصرح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة . وبالجملة فخلهم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب . هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن . وما يتعلق بهذا يحيى في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء . وفي الينابيع قيل العقلاء ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس فللملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خالق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس . وروايت كرده اندازيغمبر عليه الصلوة والسلام كه كفت پريان سه كروه اند يك كروه پرهما دارند چون مرغان پرند ويك كروه برهيات ماروسك باشند ويك كروه خود را برصفت آدميان وهم حيثي كه ميخواهند مى كردانند . وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناريون ونوع هوايون ونوع ترابيون . فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغاب عليهم البسطة وهم اشد قوة سموا بهذا الاسم لقوة مناسبتهم للملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الحواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يترأون الا الاولياء . واما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشاؤون في ذلك العالم وكيد هؤلاء شديد ففهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده . واما الهوايون فانهم يتراؤن في المحسوس يقابلون الروح فتعكس صررتهم على الرائي فيصرع . واما الترابيون فانهم يلبسون الشخص ويضرونه برائحهم وهؤلاء اضعف الجن قوة ومكرا انتهى ( فائدة ) قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعينين فصارت كأنها مستترة من العيون فلهذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجمالوا لله شركاء الجن ( فائدة ) قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس . وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرفة اجسامهم ولطاقتها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيناهم كإيرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كشف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصر للجن موقوف عندهم اما على ازدياد كثافة



اجسام الجن اوعلى ازدياد قوة ابصار الانس (فائدة جلييلة) الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسخ وهذا تعذيب وغضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسخ في الائم السابقة والقرون الماضية فردة وخنازير الاياه قد رفع هذا العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ماهو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسخ وخسف وقذف عند القيامة وذلك اى مسخ الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار والمؤمنين الظالمين الموزين والزايين والمعلمين سيما اذا ماتوا اوقتلوا على جناية . وكذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين وليس كل من كان كذلك يكون مسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه وعذابه . و المسخ لا يكون في الصلحاء والاولياء اصلا وان ماتوا على جناية ويكون المسخ في القياية كثيرا كما وود ان كلب ابحاب الكهف يصير باعما والباع يجعل كلبا ويدخل ذلك في الجنة ويلقى هذا في النار . ومن هذا القيل جعل رأس من رفع ووضع رأسه في الصلوة قبل الامام رأس حمار . ومنه مسخ آخذ الرشوة و آكل الربوا وواضع الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لملا معين (فائدة) اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحالك ان من الجن رسلا كالاس بدليل قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه الآية . قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حاصل في الجن فيكون رسول الجن من الجن . والاكثر ان قالوا ما كان من الجن رسول البتة وانما كان الرسول من بنى آدم . واحتجوا بالاجماع . هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف . واستدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اسطفى آدم ونوحا والآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم (فائدة) لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان والالزم التسلسل والدور في هؤلاء الشياطين فوجب الاتهام الى قبيح اول ومعصية سابقة خصلت بلا واسطة وسوسة شيعان آخره . ثم يقول الشياطين كما انهم ياتون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم لبعض فاقيل الارواح اما ماكية واما ارضية والارضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة فذرة شريرة تأمر المعاصي والقبايح وهم الشياطين . ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالعمالت والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضها وكذلك الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضها . ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجاندة والمشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه مانكا يقويه وذلك الخاطار

الهام وان كان من باب الشركان الحامل عليه شيطانا يقويه وذلك الحاطر وسوسة فلا بد من المناسبة ومتى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الاضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن والانام والاعراف ( فائدة ) اختلاف کرده اند در حکم بریان که در بهشت باشند یا در دوزخ هر چه کافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هر چه مؤمن اند بقول ابی حنیفه رح از دوزخ برهند و در بهشت در نیابند و نیست کردند مثل حیوانات دیگر و بقول دیگر در بهشت در آیند کذا فی الینابیع .

( الجنة ) بالفتح بمعنى بهشت وسبعه ازين اراره میکنند راحت ابدان از تکلیفات شرعیه جناحه خواهد آمد در فصل عین مهمله از باب سین مهمله .

( جنة الافعال ) هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب الهنيئة والمناكح البهية ثوابا للأعمال الصالحة وتسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

( جنة الوارثة ) هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا ايضا فيها .

( جنة الصفات ) هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهي جنة القلب كذا ايضا فيها .

( جنة الذات ) هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح كذا ايضا فيها .

( الجنون ) بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و كياه و پرى و كويند که نوعی از ملائکه است کذا فی المنتخب . قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانكى اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الحلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرع من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج وان شئت التوضيح فارجع الى التلويح والتوضيح .

( الجنون المطبق ) بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابى حنیفه رح المستوعب شهرا و به يفتى . و عند ابى يوسف رح المستوعب اكثر السنة . و عند محمد رح

المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى وهو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض . وفي البرجندی حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح وعند الاكثر اكثر من يوم وليلة وقيل سنة اشهر انتهى .

(الجنون السببی) عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية . ومنه داء الكلب فانه الجنون السببی الذي يكون معه غضب مختلط باعب وعبث فاسد ومختلط باستعطاب ويرادف الجنون السببی المانیسا كما يفهم من الموجز . وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى الاثوى واما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السببی .

### فصل الباء

(الاجتباء) بباى موحد مصدر است ازباب افعال بمعنى بر كزیدن كما في المتخب . ودر اصطلاح سالكان عبارتست از آنكه حق تعالی بنده را بفيضی مخصوص كردانده ازان نعمتها بی سمی بنده را حاصل آید وآن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود . واصطفاً خالص اجتناباً کزینکه دران بهیچ وجهی از وجود شائبه نباشد کذا في مجمع السلوك في بيان التوكل .

(الجریان) بفتح الجیم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح . وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان . جريان الشيء على مايقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او مرصولا او متبوعا . وجريان اسم الفاعل على الفعل ای موازنته اياه في حركاته وسكناته . وجريان المصدر على الفعل ای تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر .

(المجری) بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لا تظهر الا بالاضافة الى الريدف . طاقة كانت القوافي اومقيدة كما في جامع الصنائع . شعر . من ای زاهد ازان ورزم طريق می برستی را . که سوزد آتش مستی خس و خاشاک هستی را . کسرتای برستی وهستی وهستی مجری است و رعایت تکرار مجری در قوافی پارسی و عربی واجب است . ووجه تسمية آنست که مجری بمعنى محل رفتن است واین حرکت مشابه مجریست بجهت آنکه صوت تا ازو در نمیگذرد و بحرف وصل نمی رسد پس او را برسبیل تشبیه مجری نام کردند کذا في منتخب تکمیل الصناعة . وعند الاطباء هو تجویف في باطن العضد حاو بشی متحرك ای نافذ من عضو الى عضو آخر وجمعه المجاری . و مجاری النفس عندهم هي قصة الرثة وشعها والشريان اوريدی کذا في بحر الجواهر وقد سبق ايضا في

لفظ التجوييف فى فصل الفاء من هذا الباب . وامراض المجارى تجيى فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم .

(مجرى الشمس) هو دائرة البروج كما يجيى فى فصل الراء المهملة . من باب الدال المهملة .

(المجرى) بضم الميم على انه اسم مفعول . من الاجراء فى الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف كذا فى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى كتاب التفسير عند شرح قوله تعالى سلا سلا واغلالا وبعضهم لم يجرها اى لم يصرفها وهو اصطلاح قديم يقولون للاسم المصروف مجرى انتهى ووجه التسمية ظاهر . وسيبويه يسمى الحركات بالمجارى كذا فى التفسير الكبير فى تفسير التعرود .

(مجازاة الحصم ليعثر) بان يسلم بهض مقدماته حيث يراد تبكيته والزامه كقوله تعالى ان اتم الا بشر مثلا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأنونا بسالطان مين قالت لهم رسالهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم متصورين على البشرية فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مرادا بل هو من مجازاة الحصم ليعثر فكأنهم قالوا ما ادعيتم من كوننا بشرا حق لانكره ولكن هذا لاينافى ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا فى الاتقان . والمجازاة بمعنى باهم رفقت كما فى الصراح ووجه التسمية اظهر .

(الجزية) بالكسر وسكون الزاء المعجمة هى المال الذى يوضع على الذمى ويسمى بالخراج وخراج الرأس كذا فى جامع الرموز .

(الجزاء) بالفتح وتخفيف الزاء فى الالة ياداش كما فى الصراح وفى اصطلاح النحاة هى جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط ويحيى فى فصل الطاء المهملة . من باب الشين المعجمة . وكلم المجازاة عندهم . هى كلمات تدل على كون احدى الجملتين جزاء للآخرى فالجزاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو واذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية .

(الجلاء) بالكسر سرمه وروثنائى ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته فى ذاته فى تعييناته كذا فى كشف اللغات .

(الجالى) هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا فى الموجز .

(المجالی) الکیلیة والمطالع والمصات هی مظالم مفاتیح الغیوب الی انفتحت بها . مغالق الابواب المسدودة بین ظاهر اوجود وباطنه . وهی خمسة . الاول هو مجلی الذات الاحدیة وعین الجمع ومقام او ادنی والطامة الکبری ومجلی حقیقة الحقائق وهو غایة الغایات ونهایة النهایات . الثانی مجلی البرزخیة الاولى وجمع البحرین ومقام قاب قوسین وحضرة جمیة الاسماء الالهیة . الثالث مجلی عالم الجبروت وانکشاف الارواح القدسیة . الرابع مجلی عالم الملكوت والمدبرات السماویة والقائمین بالامر الالهی فی عالم الربوبیة . الخامس مجلی عالم الملك بالکشف الصوری ومجذب عالم المثل والمدبرات الکوینیة فی العالم السفلی کذا فی الاصطلاحات الصوفیة .

(التجلی) فی اللغة بمعنی الظهور . وعند السالکین عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلی الربانی وتجلی الروح ایضا . قل فی مجمع السلوک تجلی عبارة تست از ظهور ذات وصفات الوهیت وروح رانیز تجلی بود کاه باشدکه صفات روح باذات روح تجلی کنند سالك پنداردکه این تجلی حق است درین محل مرشد باید تا از هلاکت خلاص یابد . و فرق میان تجلی روحانی و ربانی آنست که از تجلی روحانی آرام دل پدید آید و از شوائب شک و ریب خلاص نیابد و ذوق معرفت تمام نهد و تجلی حق سبحانه و تعالی بخلاف این باشد . و دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید و دروطلب و نیاز نقصان شود و از تجلی حقانی بر خلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل شود و دروطلب بخوف و نیاز بیفزاید . و تجلی حقانی بر دو نوع است تجلی ذات و تجلی صفات و هر یک ازین هر دو متنوع است . در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و اساس الطریقة بشریح مذکور است . پیر دستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و تجلی فرقی سخت باریکست هر سالکی نتواند که فرقی کند . اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بی تجلی و با تجلی باشد و مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلی از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بی مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است ننیت را میخواهد و تجلی صفات جلال رفع اننیت را اقتضا کند و انبات وحدت اما مشاهده و تجلی بی مکاشفه نبود و مکاشفه باشد که بی مشاهده و تجلی بود تم کلامه . نیک میگوید لیکن نزد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بی تجلی نبود انتهی کلام مجمع السلوک . و فی الانسان الکامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلك التجلی بنسبته الی الحق سبحانه و تعالی شانا الهیاً و بدبته الی العبد حالا و لا یخلو ذلك التجلی من ان یکون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا

من أوصافه فذلك الحاكم هو المتجلى . وان لم يكن له وصف او اسم مما بآدينا من الاسماء والصفات الآتية فحال اسم ذلك الولى المتجلى عليه هو عين الاسم الذى تجلى به الحق عليه . وذلك معنى قوله عليه السلام انه سيحمله يوم القيامة بمحامد لم يحما . بها من قبل . وقوله اللهم انى أسألك بكل اسم سميت به نفسك واستأذرت به فى عينك فالاسماء التى سماها بها نفسه هى التى نهىنا عنها بانها اسماء احوال المتجلى عليه . ومعنى قوله أسألك ادعوك هو القيام بما يجب عليه من آداب ذلك المتجلى وهذا لا يعرفه الا من ذاق هذا الشهد انتهى .

ودر كشف اللغات يؤكدك در شرح فصوص مذكور است كه همه اهل دين خبر كرده اند مر امت خود را چنانكه در صحيح آمده است ان الحق يتجلى يوم النياة فى الخلق فى صورة منكورة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعرذ بالله منك فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له . پس وقتيكه حق ظاهر باثر بصورتهاى محدود وكتاب ناطق است بدينه هو الظاهر والباطن پس حاصل شد تلم مرعارف را بدين معنى كه ظاهر بدين صورتها نيست مكر تجلى وان تمهيد وجود است كه مسمى است باسم النور وان معنى وجود ظهور حق است بصور اسماء در اكون و اسماء صور الهيه اند وان ظهور نفس الرحمن است . شعر . همه اشياء باين نفس موجود . كوا همست اين خزانه همه جود . انتهى كلامه .

(التجلى الشهودى) هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحق بصور اسمائه فى الاكون التى هى صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذى يوجد به الكل كذا فى الاصلاحات الصوفية .

(الجنائية) بالكسر وتخفيف النون فى الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احدث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه فى المغرب . وفى الجنائة الجنائية كل فعل محذور يتضمن ضررا وهى اما على العرض ويسمى قدفا او شتما او غيبة واما على المال ويسمى غصبا او سرقة او خيانة واما على النفس ويسمى قتلا او صابا او احراانا او خنقا واما على الطرف ويسمى قطعاً او كسرا او شجا او نفا . وقيل هى اسم لكل فعل محرم شرعا لكن فى عرف الفقهاء خصت بما يكون فى النفس والطرف هذا خلاصة ما فى جامع الرموز والبرجندى .

### ﴿ باب الحياء المهملة ﴾

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

(المحبة) اعلم ان العلماء اختلفوا فى معناها . فقيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله لاسباب ارادة كراتهم ونوابهم على التأييد ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته . وقيل

محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار ومقتضية لانوجه التمام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار . واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشونه والمنعم عليه لمعنه والوالد لولده والصديق لصديقه هكذا فى شرح الواقف و شرح الطوالع فى مبحث القدرة . قال الامام الرازى فى التنسير الكبير فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآيه . اختلف العلماء فى معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة والارادة لاتعاق لها الا بالجارأثر - فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فعنا نحب طاعته وخدمته او ثوابه واحسانه . واما العارفين فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة وذلك ان اللذة محبوبة لذاتها وكذا الكمال . اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال فلما لنجده المأكول والمشروب فاذا قيل ولم تطلب المأكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة وندفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل والالزم اما الدور والتسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته . واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم مرصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفراق المال العظيم فى تقرير تعظيمه وقد ينتهى ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لاينافى كون الكمال محبوا لذاته . اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا كون الكمال محبوا لذاته . واما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفى ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكالمين هو الحق سبحانه وتعالى اذ كمال كل شئ يستغاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره او لا . اعلم \* ان لعبد مالم ينظر فى مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان - به له اتم ولما لم يكن لمراتب وقوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانه لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه فى مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب وشدة الالف بالمحبة وكلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله والتفر عما سواه عن القلب وبالآخرة يصير القلب نفررا عما سوى الله والفرقة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانبا عن الحظوظ المتعلقة بعالم

الحدوث وهذا مقام على الدرجة وليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اى شىء كان . ان قيل قوله يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكمين . احدهما ان حب الكفار للانسان مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى . وثانيهما ان محبة المؤمنين له تعالى اشد من محبتهم مع اننا نرى اليهود يأتون بطاعات شاقة لاياتى بشئ منها احد من المؤمنين ولا يأتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى . قلت الجواب . عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله فى الطاعة لها والعظيم فالاستواء فى هذا القول من المحبة لايتانى ما ذكر تمره . وعن الثانى ان المؤمنين لا يضرعون الا اليه تعالى بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد . وايضا من احب غيره رضى بقضائه فلا يتفرق فى ملكه فهؤلاء الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه . واما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما فى الجهاد وايضا ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الضمن اصناما تنقص محبة الواحد اما الآله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازى . وفى شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال وذلك لان كل شىء يجذب الى اصله وجنسه ويتزع الى انسه ووصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه . والجمال الحقيقى صفة ازلية لله تعالى شاهده فى ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه فى ضمه مشاهدة عينية فنخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا واليه اشار صلى الله عليه وآله وسلم بقوله كنت كمنز مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق الحديث . فالجميل الحقيقى هو الله سبحانه وكل جميل فى الكون مظهر جماله ولما خلق الله الانسان على صورته جيلا بصيرا فكلمنا شاهد جيلا انجذب احدانى بصيرته اليه وامتد نحوه اعناق سيرته . وهذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات فى عالم الجبروت . والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات فى عالم الملكوت . والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال فى عالم الغيب . والاعم ان ظهر من تعايين الحسن جمال الافعال فى عالم الشهادة . فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير . وما قيل ان الحب ثابت فى كل شىء لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور . والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته . والحب الآسمى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفه عين الذات فهى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم . وتقديم محبتهم على محبته اشارة الى هذا وان لم يفد الواو الترتيب والعلية . وجمال الذات مطلق موجود فى كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها . فللاجلال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة . ومن احب جمال الذات فلامته ان تستوى عنده الصفات المقابلة من الضر والفع



حتى الحب واقلي والوصل والقطع وهذه المحبة ابنة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال . وجمال الصفات مقيد موجود في بعضها وعلامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالافع والحب والوصل لا باتتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبة عنه في الاصل . وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باءتبار وصول آثارها اليه . وهذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوهما . وجمال الافعال يهي حسنى وملاحة وهو روح منفوخ منه في قالب التناسب . وحسن الصور الروحانية لذواشهي واكثر تأثيرا ونجيرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل في الروحانية ولهذا كان حسن المسبوعات اشده تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الاخر لقرب صورة النعمة من الصور الروحانية وقلمها يسلم شاهد الحسن من الوقوع في الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغاية وصف الطبيعة وثوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عزز ولا يسلم هذا الشهود الآحاد وافراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانظفت فيهما نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات . فالحظ الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحبة الذات . والحظ الوافر لمحبة الصفات . والحظ القليل لمحبة الانعام . والمحبة والمحبة حبتان عارضتان للمحبة وهي قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحوب لا يمكن الا في عين المحبة لانهما ضدان لا يجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الافقار والعجز والذلة وغيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها . واجتماعهما في عين المحبة بار لا يجب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قل الووى رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهي صفة ذاتية للمحب تحقق اوصول وارفع التضاد عن الجهتين بقاء المحب في المحبة المحبوبة . ولذا قال المحققون المحب والمحبوب شئ واحد . وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لثباتها عند فناء جهتي المحبوسية والمحبة فيها . وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين واشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة . وبداية المحبة والمحبوبة امر مهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذبه الا لمحبه اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب . وتخصيص بعض الاولياء بالمحبة وبعضهم بالمحبة بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبة فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوسية من سبق كشفه الاجتهاد قيل محب لبطون وصف المحبة فيه . ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبة ليمكن الوصول بزوال الاجنبيية وحصول الجنسية . والمحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبة قال سبحانه وتعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسرى منه خاصية المحبوبة فيه بحيث ينأى منه جذب آخر الى نفسه واعطاؤه اياه الخاصية

المحبوبية كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجذبية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأني منه جذب حديد آخر واعطاه اياه الخصلة المغناطيسية ولا شك ان الخاصية المغناطيسية في الحديد ليست الا للمغناطيس وان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية في المغناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المغناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالخديعة الاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبه مغناطيس الذات ايها بخاصية المحبة الازلية او الا بالواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا . تماثقة به كالجذبات المتعاق بعضها ببعض الى الخديعة الاولى وكل خديعة ظهر فيها خاصية المغناطيس فكأنها المغناطيس وان تغاير الجوهران . والى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رأني فقد رأى الحق وقول بعض الموحدين من امته انا الحق . فما تكلم به بعض امته من كلام رباني اونبوي على طريق الحكاية لا من نفسه لايته عليه الانكاره فافهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة نخل به كثير من المشكلات . وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموازنة ثم المردة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيمم ثم اوله ثم العشق . موافقت آنتسكه دشمنان حق را مثل دنيا وشيطان ونفس دشمن داري ودوستان حق را دوست داري وبا ايشان صحبت داري وفرمان ايشان را عزبز داري تا در دل ايشان جاى يابي . وموانست آنتسكه از همه كريزان باشى وحق راهمه وقت جوانى من آنس بالله استوحش من غيرالله . ومودت آنتسكه در خلوت دل مشغول باشى بهجز وزارى وبا غايت اشتياق وبيقرارى . وهوى آنتسكه دل راهميشه در مجاهده داري وآب كردانى . وختل آنتسكه پر كنى جمله اعضا را بدوست وخالى كردانى از غير . ومحبت آنتسكه از اوصاف ذميمة بلك كردى وباوصاف حميدة موصوف شوى هر چندكه نفس از ذمائم بلك كردد روح بسوى محبت كشد . وشغف آنتسكه از غايت حرارت شوق حجاب دل راباره كردانى وآب دیده پنهان داري تا محبت را كسى نداندكه محبت سر ربوبيت است وافشاء سر الربوبية كفر مكر بغابة حال . وتيم آنتسكه خود را بنده محبت كردانى وتجرید ظاهرى وتفرید باطنى موصوف كردى . ووله آنتسكه آينه دل را برابر جمال دوست داري ومست شراب جمال كردى وبطريق بيما ران باشى . وعشق آنتسكه خود را كم كردانى وبيقرار شوى .

(المحبوب) قد عرفناه . وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة ويحيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف . وفي بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقة روحيه كه ان ذات حق است .

(الحبية) فرقة من المتخوفة المبطلا . وقول ومعتقد ايشان آنتسكه بنده چون بدرجه محبت رسد تكليفات شرعيه ازو ساقط شود ومحرمات برو مباح ميكردد وترك صلوة وصيام

وحج وزكوة وسائر شعائر اسلام وار تكاب آنام برو مباح كردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب .

( الحبة ) بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين وقد سبق في لفظ المتقال في فصل اللام من باب اثناء الثلثة . وقد تطلق على ثلث الطسوج وعلى سدس عشر الدينار . ويجيء في لفظ الدينار في فصل الرأ من باب الدال . وفي بحرالخواهر الحبة شعيرتان وقيل شعيرة واحدة .

( المستحب ) هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست دانتن ونيك شمردن على مافى المتخب . وفي الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرة وترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها . سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح . ويسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه وبالتطوع لكونه غير واجب وبالفضل ايضا لزيادته على غيره . ويجيء في لفظ النقل ايضا في فصل اللام من باب النون . وقد يطلق المستحب . على كون الفعل مطلوباً بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض والسنة والسب . وعلى كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع ارموز في بيان مستحبات الوضوء . والمراد بكون الفعل مطلوباً بالجزم كونه مطلوباً طلباً مانعاً من التقيض وبكونه مطلوباً بغير الجزم كونه مطلوباً طلباً غير مانع من التقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول ويؤيده مافى التوضيح الحكم اما يطلب الفعل جازماً كالايجاب او غير جازم كالسب او يطلب الترك جازماً كالتهريم او غير جازم كالكرهية .

( الحجب ) بالفتح وسكون الجيم كما في المتخب لنة المع وشرعاً منع شخص معين عن ميراثه اما كاله او بعضه بوجود شخص آخر . وهو نوعان . حجب نقصان وهو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل وهو خمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن والاخت لاب . وحجب حرمان وهو ان يحجب عن الميراث بالمرّة فيصير محروماً بالكلية . واورثة فيه فريقان . فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم سنة الابن والاب والزوج والبنت والزوجة والام . وفريق يرثون بحال ويحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء السنة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا في التريفي او ذوى الارحام على ما يدل عليه ما وقع في فتاوى عالمكبرى حيث قال وانما يرث ذوو الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبة . واجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج والزوجة اى يرثون معهما فيعطى للزوج والزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى . فان قات فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر في الحجب . فلنالمنا توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره . وهذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها

کالمساقل البالغ والآخر غير داخل نهما كالصبي والمجنون فهما وان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا في التقسيم فهذا مثله كذا قيل . وبالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قدیرت وقد لا یرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا یرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه یؤیده ما فی الاختیار شرح الخنار من ان المحروم لا یحجب عندنا لا نقصانا ولا حرمانا مثل الکافر والقاتل والرقيق لانهم لا یرثون لمدم الاهلية والعلية تنعدم انقدا الاهلية وتفوت بفوات شرط من شرائطها کبیع المجنون واذا انعدمت العلية فی حقهم التحقوا بالعدم فی باب الارث . وحجب در اصطلاح صوفیه عبارتست از انطباق صور کونیه در قلب که مانع است قبول تجلی حقائق آمی را وظهور اورا بصورت عالم کذا فی لطائف اللغات .

(الحاجب) هو فی الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب . اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع فی منتخب تکمیل الصناعة حیت قال حاجب عبارتست از کلامه یا بیشتر که مستعمل باشد در لفظ وقبل از قافیه الی بیک معنی تکرار یابد ویا چیزی که در حکم این مستعمل باشد . مثال اول لفظ از یار درین بیت . بیت . هر چند رسد هر نفس از یار غمی . باید نشود رنج دل از یار دمی . مثال دوم لفظ در درین بیت . بیت . زده عشق تو آتشم در جان . سوخت جانم بوصل کن درمان . واکر حاجب در میان دو قافیه وافع شود اللفظ آید . مثاله . بیت . ای شاه زمین بر آسمان داری تخت . سست است عدوتان تو کجا داری سخت . و شعریکه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند . و رعایت تکرار حاجب واجب نیست بلکه مستحسن . و حاجب وردیف از مختصات شعرای عجم است نزد فصحای عرب معتبر نیست . و در مجمع الصنائع آرد که بعضی حاجب را بمنی ردیف ومحجوب را بمنی مرادف بتشدید دا اطلاق کنند .

(الحجاب) بالکسر والجمیم المفتوحة المخنفة بمعنى پرده ومحجبت به بین الشیئین فهو حجاب . و یطاق الحجاب علی باریطون حجابان للامع ها المین والصلب . والحجاب الحاجز ویسمى بالحجاب المؤرب ایضا هو الحجاب المعترض الذی بین القلب والمعدة . واما الحجاب المستبطن للصدر والاضلاع فقال الشیخ هما واحد ویسمى ورمه بذات الجب وهو غشاء یستبطن لاضلاع الصدر یمة ویسرة ویكون للصدر کالبطانة کذا فی بحر الجرامر . قال الصوفیة اعلم ان الحجاب الذی یحتجب به الانسان عن قرب الله اما نورانی وهو نور الروح واما ظلمانی وهو ظلمة الجسم . والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر والروح والحقی کل واحد له حجاب . فحجاب النفس النہوات والذات واللاهویة . وحجاب القلب الملاحظة فی غیر الحق . وحجاب العقل وقوفه مع المعانی المعقولة پس هرکه بشهوات والذات مقررور از معرفت نفس دورو هرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دورو هرکه از مناظره بر غیر حق وثقلت از حق شد لاجرم از رسیدن بدل محروم شد وهرکه

وقوف بامدانی معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه کمال عقل آنست که دیده در ذات و صفات خدا دارد نه آنکه مطلع معانی معقوله باشد . مثل فلاسفه تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل کشاره آید و معانی معقولات رو نماید و باسرار معقولات مکاشف میشود این را کشف نظری میگویند برین اعتماد نباید کرد . و حجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز مکشف شود این را کشف الهی میگویند پس اگر همدین بماند و این را مقصد اصلی پندارد حجاب راه وی کشت باید که قدم بیشتر نهد . و حجاب الروح المكشفه و این را کشف روحانی گویند و درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت بر خیزد زمان ماضی و مستقبل یک گردد و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد پس سالک را باید که درین بسند نکنند که همه حجاب روح است . و حجاب الحفی العظمة و الکبرياء و این مقام مقام کشف صفاتی است پس باید که ازین هم قدم بیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات و نور حقیقی رسد فان الواصل من لیس له التمام الی هذه الاشياء کذا فی مجمع السلوک . و در کشف اللغات میگوید حجاب ظلمانی نزد صوفیه چنانکه بطون و قهرو جلال و نیز جمله صفات ذمیمه و حجاب نورانی یعنی ظهور لطف و جمال و نیز جملة صفات حمیده .

( الحُدْبَةُ ) بفتح الحاء و الدال المهملتین فی اللغة کوزی پشت کما فی الصراح . و قال الاطباء هی زوال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام او الی خلف او الی احد الجانبین فان مالت الفقرة الی قدام فهو حُدْبَةُ المَقْدِم و تسمى التَقْصَع و ان مالت الی خلف فهو حُدْبَةُ المَوْخِر . و اذا اطلق لفظ الحُدْبَةُ و تذكر بلا قید یراد بها هذه الحُدْبَةُ المَوْخِرَةُ و ان مالت الی جانب تسمى بالالتواء . ثم الحُدْبَةُ اما بسبب باد كضربة او سقطه او بدنی کرطوبة فالجبة و ریح و هذا النوع الاخير ای الریحی یسمى ریح الافرسة هذا خلاصة ما فی بحر الجواهر و الاقسرائی .

( الحُدْبِيَّة ) فرقة من المعتزلة اتبعت فضل الحُدْبِي و ذهبهم مذهب الجابطية الا انهم زادوا التناسخ و ان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالعين فی دار سوى هذه الدار و خلق فيهم معرفته و العلم به و تم عليهم نعمته ثم ابتلاهم و كلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم فی الجميع فامرهم الی دار نعيم التي ابتداءهم فيها و عصاه بعضهم فی الجميع فاخرجهم من تلك الدار الی دار العذاب و هي النار و اطاعه بعضهم فی البعض دون البعض فاخرجهم الی دار الدنيا و كساهم هذه الاجساد الكثيفة علی صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات و ابتلاهم بالبأساء و الضراء و الآلام و اللذات علی مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل و طاعته اكثر كانت صورته احسن و آلامه اقل و من

كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكبر الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما امت ذنوبه . وهذا عين القول بالتاسخ كذا في شرح المواقف .

(الحسب) بفتح الحاء والسين المهملتين بزركى مرد از روى نسب كما فى الصراح . ودر كشف اللغات كويد حسب بفتحين بزركى وبزر كوارى مرد دردين ومال . وفى فتح القدير فى باب الكفو من كتاب النكاح الحسب مكارم الاخلاق . وفى المحيط عن صدر الاسلام الحبيب هو الذى له جاه وخشمة ومنصب .

(الحساب) بالكسر والضم وتخفيف السين المهملة فى اللغة شمار وشمردن على ما فى المنتخب . ويطلق ايضا فى الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق فى المقدمة . وهو نوعان نظرى وعملى . والعملى نوعان هوائى وغير هوائى مسمى باتخت والراب على ما عرفت . وحساب الابداد اسم حساب مخصوص ويسمى بالجلل ايضا وذلك انهم عينوا من حروف الابداد حوز حتى كاهن سعفص قرشت ثمخذ ضفغ من ادلف الى الطاء المهملة للآحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور ومن الياء المثناة اتحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب ومن القاف الى الطاء المعجمة لآحاد المئات التسع كذلك وعينوا الغين المعجمة للآلاف . در حديث آمده است ويل لعالم جهل من تفسير الابداد ومعنى الابداد اينست . الابداد اى وجد آدم فى المعصية . هوز اى اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة . حطى اى حط عنه ذنبه بالتوبة والاستغفار . كاهن اى تكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول والرحمة . سعفص اى ضاق عليه الدنيا ففوض عليه . قرشت اى اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة . ثمخذ اى اخذ من الله القوة ضفغ اى شجع عن وسواس الشيطان بمزية لاله الا الله محمد رسول الله . والمحاسب صاحب الحساب . والمحاسبات بفتح السين عندهم هى ماسوى المساحة وباب الجبر والمقابلة من ابواب علم الحساب وسمى بالمفتوحات ايضا كذا فى شرح خلاصة الحساب للمولوى السيد عصمة الله .

(الاحتساب والحسبة) فى اللغة بمعنى المد والحساب ويجبى الاحتساب بمعنى الانتكار على شئ والحسبة بمعنى التدبير . وفى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والهوى عن المنكر اذا ظهر فعله . ثم الحسبة فى الشرعية عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان والامامة واء الشهادة الى كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة . وفى العرف اختص بامور احدها اراثة الخمر وثانيها كسر المعازف وثالثها اصلاح الشوارع كذا فى نصاب الاحتساب .

(الحصبة) بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مرض يست كه بر اندام انسان بر آيد

باتب وحصب بتحريك صاد مصدر منه كذا في الصراح • قال الاطباء الحصبة بشور حمر كحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كمض البراغيث ثم تحجب ولاتتقيح بل يصير خشكريشته وسبها صفراء حارة رقيقة وكثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقته ولذا قيل الحصبة كأنها جدرى صفراوى كما ان الجدرى حصبة دموية • والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدرى ان يكون فى جوف كل بثرة بثرة اخرى وهوردى لدلالته على كثرة المادة • والمختلط ما يختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا فى الاقسرائى •

### ﴿ فصل الثاء المثلثة ﴾

(الحديث) بفتح الحاء والذال المهملتين فى اللغة بمعنى نويدا شده وهرچه طهارت تباہ كند وحدث مردم كما فى المذهب وكثر اللغات • وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اى معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشى اولم يصدر كالطول والقصر كما فى الرضى والمراد بالمعنى التجدد • ويحى فى لفظ المصدر فى فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة • ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق ويسمى حدثانا وفعلا ايضا كما فى الارشاد • ويحى فى فصل اللام من باب الفاء • وعند الفقهاء هو النجاسة الحكمة ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكمة كذا فى العارفية حاشية شرح الوقاية • وفى البرجندى فى نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكمة التى ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم • وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفى شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شئ من القبل او الدبر ونحو ذلك ولا يصح اتيمير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لا يوجب وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى •

(الحدوث) بالضم • مقابل القدم والحدث مقابل القديم وهو اضافى وحقيقى ذاتى وزمانى ويحى مستوفى فى لفظ القدم فى فصل الميم من باب انقاف • قال الحكماء الحدوث يستدعى مدة اى زمانا ومادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هوىلى ان كان صورة واما جسما يتعلق به ان كان نفسا • وتحقيقه يطلب من شرح المواثف •

(الاحداث) بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا • ويحى فى فصل النون من باب الكاف وقد سبق ايضا فى لفظ الابداع فى فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة •

(الحديث) لنة ضد القديم ويستعمل فى قليل الكلام وكثيره • وفى اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره • وفى الخلاصة او قول الصحابى

والتابعي . وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 والمروى عن قوله وفعله وتقريره . وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروى  
 عن آثارهم . وفي شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل رؤباً حتى الحركات والسكنات في اليتظة فهو اعم من  
 السنة . وكثيراً ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم  
 من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير  
 القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى . وقيد غير القرآن احتراز عن  
 القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه  
 اولاً وكذا القراءات الشاذة والمشهورة . اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ  
 حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضرب . الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معاً قالت  
 عائشة رضي الله تعالى عنها كان فيما انزل عشر صفات . معلومات فنسخت بنحس معلومات  
 فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرأ من القرآن رواه الشيخان . ومعنى  
 قولها وهن مما يقرأ ان التلاوة نسخت ايضاً ولم يباغ ذلك كل الناس الى بعد وفات  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها . وقال ابو موسى الاشعري  
 نزلت ثم رفعت . والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته . والثالث ما نسخ تلاوته دون  
 حكمه . قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال  
 لا يقوان احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب من القرآن كثير  
 ولكن ليقول قد اخذت منه ما ظهر . وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي  
 الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب  
 تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما تى آية كتب عنان المصاحف لم يقدر منها  
 الاعلى ما هو الآن . ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ  
 والشيخة فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من  
 مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله  
 على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهود ولا النصرانية ومن يعمل خيراً  
 فلن يكفره انتهى . وايضاً قد صرح الحلبي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف  
 السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة . واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضاً في نوع  
 اقسام القراءة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد  
 وشاذ . فالمتواتر القراءات السبع المشهورة . والآحاد القراءات الثلاث التي هي تمام العشر  
 ويلحق بها قراءات الصحابة . والشاذ قراءات التابعين كالاعمش . وقال مكي ماروي في  
 القرآن على ثثة اقسام . قسم يقرأ به ويكفر جاحده . وهو ما نقله الثقات ووافق العربية



وخط المصحف . وقسم صحح نقله عن الآحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لأميرين مخالفته لما جمع عليه وانه لم يؤخذ باجماع بل بنحبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده ولبئس ماصنع اذ حجد . وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل وان وافق الخط . وقال الزركشى القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم للبيان والعجاز . والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها انتهى . فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل النبي بين دفتي المصاحف تواترا وقال سعد الملة والدين في التلوخ فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقراءات الشاذة والمشهورة وقال في مختصر الاصول ما نقل آحادا فليس بقرآن . قلت قد ذكر في العسدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو جنسه دليل في الفقه انتهى . ولا خفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الادلة الاربعة العقمية ليس الا هو القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكره صاحب الاتقان (انقسام) الحديث اما نبوي واما الهى ويصمى حديثا قد سياتى ايضا . فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل . والبوى ما لا يكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن الحجر في الفتح المبين في شرح الحديث الرابع والعشرين . وقال الحلبي في حاشية التلوخ في الركن الاول عند بيان معنى القرآن الاحاديث الالهية هي التي اوحى الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحي (فائدة) قال ابن الحجر هناك لا بد من بيان الفرق بين الوحي المتلو وهو القرآن والوحي المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل وهو ماورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير . اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام . اولها واشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على الدهور محفوظة من التغيير والتبديل وبجرمة مسهله لا يحدث وتلاوته لنحو الجذب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكرهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة . وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شئ من ذلك فيجوز مسهله وتلاوته ان ذكر وروايته بالمعنى ولا يجزى في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة ولا يمتنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا . وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة والسلام قبل تغيرها وتبدلها . وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل النبي آحادا عنه صلى الله عليه وآله وسلم مع اسناده لها عن ربه

فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة انشاء الله لانه المتكلم بها اولاً . وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه . واحتاتف في بقية السنة هل هو كله بوحى اولاً وآية وما ينطق عن الهوى تؤيد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا انى اوتيت الكتاب ومثله معه . ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باى كيفية من كيفياته كرؤيا النوم واللقاء في الروع وعلى لسان الملك . ولراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف . وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه . وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه . الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزاً . والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي . والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده . والرابع ان القرآن لا بد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي . والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظه من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز ان يكون لفظه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم . والسادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى . وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضاً لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية (تقسم آخر) يقسم الحديث ايضاً الى صحيح وحسن وضعيف . وكل منها الى ثلثة عشر صنفاً . المسند . والمتصل . والمرفوع . والمضعف . والمعلق . والفرد . والمدرج . والمشهور . والعزيز . والغريب . والمصحف . والمسلسل . وزائد ائمة . ويقسم الضعيف الى اثني عشر صنفاً . الموقوف . والمقطوع . والمرسل . والمنقطع . والمعضل . والشاذ . والمنكر . والمعال . والمذلس . والمضطرب . والمقلوب . والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة . وله اقسام اخر وبيان الجميع في مواضعها (قائدة) اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر فقيل هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فانه يخص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلى . وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالواريخ وماشاكلها الاخبارى ولمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه . وفي الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يباين الحديث ويرادف الاثر .

( علم الحديث ) هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانعاله واحواله وقد سبق في المقدمة \*

( التحديث ) لغة الاخبار • وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اى اخبار خاص بحديث سمع الراوى بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة ومن تبعهم • واما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد • فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اى التحديث والاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا فى شرح النخبة وشرحه • وقال الحافظ فى فتح البارى فى كتاب العلم التحديث والاخبار والانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • واما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف • فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأى الزهرى ومالك وابن عيينة • ويحيى القطان واكثر الحجازيين والكوفيين وعليه استمر عمل المغاربة ورجحه ابن الحاجب فى مختصره ونقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة • ومنهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرؤ الشيخ من لفظه وتقييده حيث يقرؤ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه والنسائى وابن حبان وابن مندة وغيرهم • ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما تلفظ به الشيخ والاخبار بما يقرؤ عليه وهذا مذهب ابن جريح والاوزاعى والشافعى وابن وهب وجمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثنى ومن سمع مع غيره جمع ومن قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرنى وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم وانما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • وظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فكلفوا فى الاحتجاج عليه وله نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجاوز عنها احتجاج الى الاتيان بقريئة تدل على مراده والا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالجواز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه •

( المحدث ) بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره المرآتى من يكون كتب وقرأ وسمع ووعى ورحل الى المدائن والقري وحصل اصولا وعلق فروعا من كتب المسانيد والعلل والتواريخ التى تقرب من الف تصنيف وقيل من تحمل الحديث رواية واعتنى به دراية كذا فى شرح النخبة •

( المحدث ) بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملهم الذى اذا رأى رأيا او ظنا اصاب كأنه حدث به والتى فى روعه من عالم الملكوت كذا ذكر

القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضى الله عنه . وقال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كأنه الملمم من الملائم الاعلى وحديث بالامر وحقيقته . ودر ترجمه مشكوة كفته محدث بمعنى .لمم است كويا بوى تحديث كرده مى شود وخبر داده مى شود . ودر مجمع البحار كفته كسى كه انداخته شده است در دل وى سخنى پس خبر مى دهد بآن بحدس و فراست ايمانى مخصوص مى كردد حق تعالى بدان هر كرا كه مى خواهد از بندگان خود . وقيل آنكه چون ظن كند بجزى صواب بود كويا حديث كرد شده است بوى . وقيل كلام مى كنند بوى ملائك انتهى كلامه . والمحدث عند الحاة وبسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما فى المصباح .

(المحدث) على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجي في الضاد المعجمة من باب الراء المهملة .

(المحادثة) نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتى از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجره . شعر . بلسان شجر سخن فرمود . خود بآن سمع موسى بشنود . كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشى .

(الحارثية) بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضى وقد سبق فى فصل الضاد المعجمة من باب الالف .

### ❦ فصل الجيم ❦

(الحج) بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئ وشريفة القصد الى بيت الحرام اى الكعبة باعمال مخصوصة فى وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرهما لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد والفتح غيرهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس كما فى فتح البسارى وكذا فى جامع الرموز . وفى البرجندى هو لغة القصد غاب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجج بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج قلان علينا اى قدم فاطلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى . ثم الحجج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا فى جامع الرموز . واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد فى الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود الخلوقات . ثم ترك المحيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات الحمودة . ثم ترك جلب الرأس اشارة الى ترك الرياسة البشرية . ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله فى الافعال الصادرة منه . ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات

بتحققه بمحققة الذات . ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود . ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية . ثم المقات عبارة عن القلب . ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية . ثم الكعبة عبارة عن الذات . ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية . واوداده عبارة عن تلوثه بالمتعضيات الطبيعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بني آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين . فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته ومحمد ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام . ثم النكحة في اقتران هذا العدد بالطواف هو يرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله وعلمه الى الله وكذا البواقي فيكون كقال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره الحديث . ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن تم له ذلك . وكونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلة فهو عبارة عن ظهور الاثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمه والابرس وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقى اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول . ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق والشرب منها اشارة الى انتزاع من ذلك . ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية . ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بآسأت الاسماء والصفات الالهية . ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق ارياسة الالهية في ذلك المقام . ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القرية فهو في درجة العيان وذلك حظ كافة الصديقين . ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق . ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله والعلمين عبارة عن الجمال والجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى . ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعالیه . ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الاور الشرعية . ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القرية . ثم الجمار الثالث عبارة عن النفس والطبع والعادة فيحصب كلانهم بسبع حصوات يعنى فينفيها ويدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية . ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الالهي وانه لايقطع بمد الكمال الانساني اذلا نهاية لله تعالى . ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى ودبعة عند الولى لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل .

(الحجة) بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوابع . والحجة الالزامية هي المركبة

من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم واسكاته وهي شائعة في الكتب . والقول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لايعبأ به كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية الخيالى . والحجة عند المحيئين هو الذى احاط علمه بشمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواه جرحا وتعديلا وتاريخا وقدمر في المقدمة . وعند السبعية تطلق على معنى آخر يحى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

( الاجتماع بالدليل ) نزد بلغاء آنت كه شاعر صفتى يا مقدمة ادعائيه ايراد كند بعده آرا به بر اهيئن عقليه يا دلائل نقليه ثابت كند مثاله . شعر . بيا ميزد ز تو باغى و كر برهان كسى خواهد . قدت سرويست وزلفت سنبل وكل رخ . كذا في جامع الضائع .

( الحاجة ) در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقدار را كويندكه آدمى بى آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيز كويند . و حاجت مقدار را كويندكه آدمى بى آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامه دوم بلاى پيراهن و نعلين درباى . و فضول آنرا كويندكه ازين هر دو قسم بيرون بود و آن پايانى ندارد پس بايدكه مرديد مبتدى ترك حاجت و فضول نمايد و ترك ضرورت نكند اتهمى .

### فصل الدال المهملة

( الحد ) بالفتح لغة المنع ونهاية الشيء . وعند المهندسين نهاية المقدار وهو الخط والسطح والجسم التعلیمی ويسمى طرفا ايضا وقد يكون مشتركا ويسمى حدا مشتركا ايضا وهو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحد هما وبداية الآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط وفي الجسم المنقسم كذلك السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا [١] واذا فصل عنه لم ينقص شيأ [٢] والا [٣] لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون اتقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ايست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم . اعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع للمقدار نقطة ونهاية السطح المتناهي الوضع والمقدار بالذات خط او نقطة ونهاية الجسم

[١] لانه لو زاده كان له مقدار في نفسه فكان حاجزا للاقاة الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فيما له مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محال بديهية ( لمصححه )

[٢] قوله لم ينقص شيئا اى لم ينقص احد القسمين شيئا من الانتفاص فهو بمعنى اصلا ( لمصححه )

[٣] هذا بيان انى وما ذكرناه بيان لمى كجا لا يخفى ( لمصححه )

بالذات سطحه . وان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين وشرح المواقف في .مبحث تقسيم الكم . وحد الكوكب هو جرم الكوكب ونوره في الفلك ويجبى في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو . وايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتنجرة باقسام مختلفة غير متساوية ويسمى كل قسم منها حدا . مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل . وفي تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم ويقال لذلك الكوكب صاحب الحد . اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع والعاشر وغيرها اى يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل ويسمون هذا العمل تسييرا واذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتنجرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم . وتفصيله يطلب من كتب النجوم . وعند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقالله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير . والمراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة والعقوبة وكذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور . وفي غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا . لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العفو وقسم لا يقبل العفو . والحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم والمقصد الاصلى من شرعه الاتزجار عما يتضرره العباد هكذا يستفاد من الهداية وفتح القدر والبرجندى . ويطلق ايضا على ما يميز به عقار من غيره مما لا يتغير كاللدور والاراضى فالسور والطريق والنهر لا يصاح حدا لانه يزيد وينقص ويحرب وهذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى . وبهذا المعنى وقع في قولهم لا بد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلثة . وعند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر وهو ما يميز اشئ عن غيره وذلك الشئ يسمى محدودا ومعرفا بالفتح . وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها . والثانى حد لفظى اذ فائدته معرفة كون اللفظ براء معنى . والاول اما ان يكون بمحض الذاتيات وهو الحد الحقيقى لافادته حقائق الحدودات فان كان جميعا فنام والافناقص واما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمى . واما التعريف الاسمى سواء كان حدا اورسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية وغيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المختصر بالتصورات المكتسبة حدا اورسما لاسبابه عن ذاتيات . فهوم الاسم او عنه بلا زمه هكذا في المعضى وحاشيته للسيد السند وكذا عند اهل العربية اى مرادف للمعرف . قال المولوى عبد الغفور وعبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية وقد علم بذلك

حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الابداء من الحد الا التمييز النام واما التمييز بين الذاتيات والعرضيات فوظيفة الملازمة الباحثين عن احوال الموجودات على ما هي عليه . فالحد عند الابداء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوى عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الابداء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب فى الاصول . وعند المنطقيين يطلق فى باب التعريفات على ما يقابل الرسمى واللفظى وهو ما يكون بالذاتيات . وفى باب القياس على ما نخل اليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول قال فى شرح المطالع لا بد فى كل قياس حملى من مقدمتين تشتركان فى حد ويسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب وتنفرد احدى المندمتين بحد هو موضوع المطلوب ويسمى اصغر لان الموضوع فى الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر وتنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب ويسمى اكبر لانه فى الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فما نخل اليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذى هو فى كتب الرياضيين . فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالمطلوب اى النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم . والانسان حد اصغر والحيوان حد اوسط والجسم حد اكبر هذا . ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملى فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه وغيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه ولفظ المحمول بالمحكوم به انتهى . ويؤيد هذا التعميم ما فى الطبيعى من ان المشترك المكرر بين مقدمتى القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى . وقال الصادق الحوانى فى حاشيته فى هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالافتراضى ولا الحملى ولا البسيط وظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالافتراضى الحملى البسيط . [١]

(المحدود) قد علم معناه بما سبق فى لفظ الحد الا ان فى المعنى الاخير المستعمل فى باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا . ويطلق ايضا عند النجاة على قسم من الظرف المسمى بالموقت ويقابله المبهم وعلى قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا ويقابله المبهم ايضا ويجبى فى فصل الفاء من باب الظاء المدججة .

(محدد الجهات) هو الملك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجبى فى فصل الكاف من باب الفاء .

[١] وقال الفاضل الكلبوى فى برهانه والمحكوم عليه فى المطلوب يسمى حدا اصغر والمحكوم به حدا اكبر والمقدمة التى فيها الاصغر صغرى والتى فيها الاكبر كبرى والجزء المتكرر المشترك بين الصغرى والكبرى حدا اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب فى الشكل الاول العيار للبوأتى اولتوسطة بين العتل والنتيجة ولذا يطرح عند اخذها (انتهى) (لمصححه)



(الحسد) بفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح . وفي خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان واقبح احوال الانسان وقيل الحسد داء لا دواء له الا الموت وقيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود وقيل الحسد نار وقودها الحاسد . وقال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى \* در صحائف آورد حسد آنست که زوال نعمت ديکری خواهد و این در جمیع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلکه بر خود نیز مثل آن خواهد حرام نباشد و این را غبطه کويند میان اهل بهشت این خواهد بود . در مجمع السلوك می آورد حسد آرزو بردن بر نعمت غیرى که مخصوص بدو است و یا بر زوال نعمت غیرى پس اگر خدای تعالی شخصی را بصفتی مخصوص کرداند و شخصی دیگر آرزو دارد که آن صفت بمن نیز حاصل شود این را حسد کويند چه این شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غیرى بدون زوال آن نعمت و یا خصوص آن نعمت بدان غیر این را غبطه کويند و این محمود است . و ذکر فی منهاج العابدین الحسد ارادتک بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة وعلى هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الى فى اثنين اى لا غبطة الا فى ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواؤه عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة . فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد . قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم فى هذا الموضع . ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسامحين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخاض من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك .

(الحمد) بالفتح و سكون الميم فى اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم و تقيضه الذم . وهذا اولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل لان الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلثة الوصف بالجميل وهو الحمد به و كونه على الجميل الاختيارى اعنى الحمد عليه و كونه على قصد التعظيم و التمرير الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثانى فانه لا يشتمل الحمد عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر و المحمرد به ان جعل الباء للسببية . فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة و نحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها و الانعام محمودا عليه و اما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا . قلت

تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمجانها كانت محمودا عليها فهما متبايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولنا مخصوصا فصار . مورد الحمد اللسان وحده ولما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة العمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون . وبقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح . والبعض اعتبر قيد الاختياري في الجميل المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري وغيره على الاظهر وعلى هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت الاؤلؤ على صفتها ولا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياريًا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريًا . ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريًا وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعا . وتوضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري مأخوذا في الحمد انما يقول بكونه مأخوذا فيه بحسب العقل ولا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم ويجنون ان يحمدا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك وان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه . واجاب بان الذي يسوغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضى واخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تحطئة المادح على غير الاختياري وجعله غلطا وهو مخالف للمعقول وقصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل وانه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى . وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما با تبارع دم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا غير مختص بالاختياري كالمدح واختاره السيد السند في حاشية ايساغوجي واستدل عليه بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا بالحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذي وعدته . قال والحمل على الوصف المجازي وصفاته بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر . ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار وان لم يكن مختارا فيه كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لا نقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن المختار وهو ذاته تعالى اى مستندة اليه وان لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الاول بان يراد بالاختياري اعم من ان يكون اختياريًا حقيقة او بمنزلة الاختياري والصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختياريّة

لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شأن الافعال الاختيارية .  
 وفيه ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الافعال الاختيارية الى خارج كرزاق زيد مثلا  
 فانه يحتاج فيه الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين  
 التقادر والموجب وهو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه  
 بين المتكلمين والحكماء في الواجب وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والتكليف لانه مقابل  
 للإيجاب هكذا استفاد مما ذكر صاحب الاطول وابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية \* وبالقييد  
 الاخير خرج الاستهزاء والسخرية اذ لا بد في الحمد ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم  
 بان لا يكون هناك قرينة صارفة عن ذلك انقص لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد  
 او خالفه افعال الجوارح ونحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء \*  
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان ايضا لانا نقول ان كل واحد منهما شرط  
 لكون فعل اللسان حمدا لاركن منه . وفي اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان وبعده  
 والحمد لا يكون الا بعده وايضا قد يكون منهما كما قال عليه السلام احشوا التراب على وجوه  
 المداحين والحمد مأمور به مطاقا قال عليه السلام من لم يحمدا الناس لم يحمدا الله انتهى . ولا يخفى  
 ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة الى الحامد وغيرها . ثم اعلم ان القول  
 المنصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد وايجاد الوصف لا الاخبار به فهو  
 انشاء لا خبر وليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها  
 اى لها مدخل تام في ذلك . ومن ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال واظهاره لها  
 مدخلا تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية  
 بالحمد تعبيراً عن اللازم بالمزوم مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية  
 وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل . وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة  
 تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا  
 القيل حمد الله وثناءه على ذاته . وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات  
 لا تحصى ووضع عليه موأد كرمه التي لا تنهاى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها  
 بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور  
 في العبارات مثل ذلك ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصى ثناء عليك  
 انت كما اثبت على نفسك . والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى . العلم . او العد على سبيل  
 الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعنى انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة  
 ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من بابها واثبت على نفسك صاتها اوصفتها  
 كما في قوله . ع . انا الذي سميتى امي حيدرة . وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل  
 لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم بثناء عليه تعالى لانه اذا اتى على نفسه كان ثناء غير متناه

فلا يعلم ولا يعد بل لا ماسبة لشيء من العلم والعدل المذكورين الا لله تعالى . او بمعنى القدرة والجملة استينية كأنه قيل من ثنى حق ثناء وتماه ويكون كلمة انت تأكيذاً للضمير المجرور في عليك وماموصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذى انثيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك يجعل مامصدرية . ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسبب المعائلة بين ثناءه قولاً او فعلاً وبين ثناءه تعالى على ذاته . اعلم ان الحمد فى العرف هو الشكر فى اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المم بسبب كونه منعماً ويحى ذلك فى فصل الرأء المهملة من باب الشين المعجمة . قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانسانى واللسان الروحانى واللسان الربانى . اما اللسان الانسانى فهو للعوام وتكره به التحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر . واما اللسان الروحانى فهو للخواص وهو ذكر القلب للطائف اصطناع الحق فى تربية الاحوال وتزكية الافعال . واما اللسان الربانى فهو للمعارفين وهو حركة السر لقصده شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف وغرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة فى القرية واجتساء ثمرة الانس وخوض الروح فى نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار .

### فصل الذال المعجمة

( الحذ ) عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء والجزء الذى فيه الحذ يسمى اخذ كذا فى عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلان من متفاعان بحذف علان منه وابدال متفا لكونه مهملاً من فعلان يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال فى فعلان المأخوذ من مستفعلن . وفى بعض رسائل العروض العربى الحذ بفك الادغام ويؤيد هذا ما وقع فى المنتخب والصرح من ان الحذ بفتحتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعان والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل .

### فصل الرأء المهملة

( الحجر ) بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقاً . وفى الشرع منع نفاذ القول اى منع لزومه فانه ينعمد عقد الحجر موقوفاً واللام عهدية اى قول شيخخص مخصوص اى الصغير والرقيق والمجنون فلا يصدق على منع القاضى نفاذاً اقرار المكره مثلاً . واحترز عن الفعل فانه لا حجر فيه لانه لا يفتقر الى اعتبار الشرع فلو اتلف الصبي او المجنون او العبد شيئاً يضمنونه والاولى ذكر لفظ اللزوم بدل النفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل ومدحوق به فانه لا يصح اصلاً هكذا صرح فى جامع الرموز والبرجندى .

(الحجر) بفتحین بمعنی سنگ كما فی الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف فی البیت الحرام \* والحجر الاسود عند الصوفیة عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه باقتضیات الطبیعة وقد سبق فی لفظ الحج فی فصل الجیم من هذا الباب \*

(الحجرة) بالضم والسكون كما فی المنتخب فی علم الاسطرلاب عبارة عن الام وقیل مغایرة له قد سبق فی فصل المیم من باب الالف \* واجزاء حجره عبارتست از سید و شصت قسم دائره که بروی آن حجره بود و آرا درجات حجره نیز کویند و آن بمنزله درجات معدل النهار است که منطقه فلك نهم است کذا فی شرح بیست باب \*

(التحجر) هو ورم صغیر یجمد ویتحجر فی العین کذا فی بحر الجواهر \*

(الحذر) بالفتح وسكون الدال المهملة عند اقراء من مراتب التجوید وقد سبق فی فصل الدال المهملة من باب الجیم \*

(التحذیر) فی اللغة مصدر حذر بتشدید الذال المعجمة بمعنی ترسانیدن \* وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق ونحوه مثل حذر وبعده واجتنب وذلك التقدير اما التحذیر مما بعده نحو اياك والاسد ای اتق اياك من مقارنة الاسد فالحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد واما لذكر المحذر منه مکررا وطول الکلام به نحو الطريق الطريق ای اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الکافية \*

(الحر) بالفتح والتشدید لغة الخلوص وشرعا خلوص حکمی يظهر فی الآدمی لانقطاع حق الغير عنه والحریة بالضم مثله والحر بالضم لغة من الحر بالفتح ويقابله الرقیق ويقابل الحر والحریة الرق هكذا صرح فی جامع الرموز \* وفی جمع السلوک والحریة عند السالکین انقطاع الخاطر من تعاقب ماسوی الله تعالی بالکلیة پس بنده در مقام حریت وقتی رسد که غرضی از اغراض دنیاوی ویرا نماید و پروای دنیا و عقبی ندارد چرا که چیزیکه تودر بند آنی بنده آنی \* و انسان کامل گفته آزاده آنست که هشت چیز ویرا بکمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نیک و ترک و عزلت و قناعت و فراغت \* اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بانگ کویند نه آزاده آزادگان دوطائفه اند \* بعضی خول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند که صحبت اهل دنیا تفرقه افزاست \* و بعضی رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند که آدمی را وقتی کاری پیش آید که نافع باشد اگر چه در نظر اوضاع باشد عسی ان تکرهوا شیئا وهو خیر لکم پس اختلاط اهل

دنیا وعدم اختلاط آنها نزد ایشان برابر است وهم چنین قبول هديه ورد آن . بدانکه بعضی ملاحظه ميکړيندکه چون بنده بمقام حریت رسد ازوی بندگی زائل گردد و این کفر است چراکه بندگی از حضرت رسالت پناه عليه الصلوة والسلام زائل نشد ديکری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد یعنی آنچه نفس می فرماید او بر آن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف و مشقت ازو دور شود و در عبادت نشاط و آرام خورد داند و بذشاط عبادت بجا آورد . و الحرية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خفته کذا في مجمع السلوك في بيان الطريق .

( الحرارة ) بالفتح بمعنى كرمي ضد البرودة بمعنى سردی و ماهيتهما من البديهيات وما ذكر في حقيقتهما فهي من جملة الاحكام . وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا و قيد من شأنه نلاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا فلي هذا التقابل بينهما تقابل العدم والملكة . وهو باطل لانها محسوسة ولا شيء من العدم بمحسوس . واعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس . واجيب بان المحسوس هو المنفصل و عوارضه كاللون والانفصال يدرك بالوهم اتابع للحس الظاهر لا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها ان تجمع المتشكلات وغيرها . وههنا بحاث . الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقل ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتأثر منه كالادوية والاغذية الحارة ويسمى حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة . ولهم في معرفة الحار والبارد بالقوة طريقتان التجربة والقياس من الاستدلال باللون والطعم والرائحة وسرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته . والثاني الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية اى الطبيعية الملايمة للحياة الموجودة في ابدان الحيوانات ويسمى افلاطول بالنار الالهية والحرارة الكوكبية . والنار به انواع متخلفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الاغشى من المضره مالا يفصل حر النار . والحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة لحرارة النار التي ليست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة والباردة لا يدافعها الا الغريزية . وهذا مذهب ارسطو . وقال جالينوس الغريزية والنارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية واستفادت بالمزاج مزاجا معتلا حصل به التيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عسر عليها ذلك

# كشاف اصطلاحات الفنون

تأليف

الشيخ محمد علي بن علي التهانوي

رحمه الله تعالى

المجلد الثاني

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (الاقدام) ورئيس محرريها

قد تيسر الاختتام للمجلد الثاني بعون الملك العلم البارى من كشاف  
اصطلاحات الفنون محتويا على مسائل نفيسة من الفنون يا قاضى الحاجات  
ويا كاشف المشكلات سهل لنا الانتظام فى جميع الامور العظام وفق اللهم  
لايقاد هذا البراس القويم بائتمام الطبع مع الاصلاح والنسج المستقيم

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة ٣٧٦

والمؤرخة ٢٩ ربيع الاول سنة ١٣١٥

طبع فى مطبعة (الاقدام) بدار الخلافة العلية

سنة ١٣١٨ هجرية

التفريق . والفرق بين الحار الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية . الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى تجمع بين المتشاكلات وغيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مركب من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لايفعل الابطوء وربما لم نفد الحرارة فيه خفة تقوى على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات . ثم تلك الاجزاء تجتمع بالطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طائها بعد زوال المانع الذى هو الاتياف فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معدتها . هذا اذا لم يكن الاتياف بين بسائط ذلك المركب شديدا . واما اذا اشتد وقوى التركيب لانفرقتها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حار اللطيف صعودا منه الكثيف فحدث بينهما تمانع وتجناب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لفته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار نفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تايينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق . تنبيه . الفل الاولى للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب اليكف وتكائفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف . وفعالها في الماء احالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات . وفعالها في البيض احالها في القوام لاجمع للاجزاء الخفيفة فان النار بجزارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصله قبل تأثير الحرارة فيهما . الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد . وانكره ابو البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثمة فتصير كلها بالتدرج نارا . والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذى هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد .



(الحشر) بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد الفظ مترارفة كما في بعض حواشي شرح العقائد . ويطلق بالاشتراط اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها . ثم انهم اختلفوا في ان الحشر . ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها . او جمع بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم اني خلق جديد . والحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيًا او اثباتًا . هذا عند من يقول بحشر الاجساد والارواح واما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقارتها هناك بفضائلها الفلسفية ووزائلها . وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس في السعادة والشقاوة ويسمى بالآخرة ايضا . اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة . الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة . واثني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين . والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغازي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمثاقب والنفس تجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا وليس هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن وان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلا نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية وكون اهل الجنة جرداً ومرداً وكون حرس الجنة مثل احد . والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . والخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواهب وتهذيب الكلام .

(الحصر) بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد . وعند اهل العربية هو اقتصار وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص وبعضهم فرق بينهما ويحیی في فصل الرء المهملة من باب القاف . واما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو

عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد \* ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الاور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي \* قيل كثير اما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم اتقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بان يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبه والى ما سواه وسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في بحث الدلالة والمولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه \* وقال المولوى عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلًا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي وان كان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطى اى يقينى وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائى وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرها القاسم جملى ولما كان الحصر اقلى دائرا بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاملة به الاقسامين انتهى \* وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجملى استقرائى فى الحقيقة الا ان لجعل الجماعل مدخلا فيه انتهى \* وهما العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما \* وحصر الكلمة فى الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائى \* ثم الحصر عند المنطقين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم فى الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويحى فى لفظ الحملية فى فصل اللام من هذا الباب \* وفى الشرطية باعتبار نقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يحى فى لفظ الشرطية فى فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة \* ثم المحصورة تقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويحى ذكر كل منها فى موضعه \*

( الحصار ) بالكسر در لغت قلعه و محاصره كردن كسى را در جنك \* و نرد منجهان بودن كو كبت ميان دو كو كب ديكر دريك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد ياميان شعاع دو كو كب بدان صفت و آن كو كب را محصور خوانند كذا فى كفاية التعاليم \* بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست \*

( حصر الكلى فى جزئياته ) هو الذى يصح اطلاق اسم الكلى على كل واحد من

جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه وكحصر المقسم في الانسام . وحصر الكل في اجزائه . هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه . منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة وكحصر النوع في الجنس والفصل كذا في السيد الجرجاني .

( الاحصار ) لغة المنع من كل شيء ومنه المحصر بفتح الصاد وهو المنوع من كل شيء كما في الكشف وغيره والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه او عمرته . والمحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر .

( المحضّر ) بالصاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح . وفي الدرر وشرحه الدرر المحضّر ما كتب فيه حضور امتحامين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار والانكار والحكم بالينة او الكول على وجه يرفع الاشتباه . وكذا السجل . والصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها . وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره . معرب جك والحجة والوثيقة تناولان التثنية يعني السجل والمحضّر والصك لان في كل منهما معنى الحجة والوثائق انتهى . وذكر في كفاية اشروط ان احداً اذا ادعى على الآخر فالملكتوب المحضّر اذا اجاب الآخر واقام الينة فالتوقيع واذا حكم فالسجل . ( المحاضرة ) هي عند السالكين الرؤية قبل رفع الحجاب ويحیی في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو . وحضرت جمع وحضرت وجود حقيقة الحقائق را كويند كما يحيی . وحضور مقام وحدت را كويند كما في كشف اللغات من هذا الباب .

( المحظور ) هو الحرام كما يحيی في فصل الميم من هذا الباب . ( المحقّر ) على صيغة اسم المفعول من اتحقير هو مرادف المصغر وكذا التحقير ويحیی في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة .

( الاحتكار ) هو لغة احتباس الشيء اغلاله والحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له . وشرعا اشتراء قوت البشر والبهائم وحبسه الى الغلاء . وقوت البشر كالارز والذرة والبر والشعير ونحوها دون العسل والسمن . وقوت البهائم كالتبين ونحوه . ومدة الحبس قيل اربعون يوما وقيل شهر وقيل اكثر من سنة وهذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يأثم وان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة . وشرط البيض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشتري في الرخص ولا يضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز والدرر في كتاب الكراهية .

(الحمرة) بالضم وسكون الميم في اللغة بمعنى سرخی . وعند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ بادكذا في بحر الجواهر . وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا ≡ .

(الحمراء) بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را كويند . ودر اصطلاح محدثين جاءه را كويند كه دروى خطهاى سرخ باشند وهمچنين خضراء وصفراء نزدشان جاءه باشد كه خطهاى سبز و زرد دارد چنانچه الايجه كه در ديار مابود هكذا في ترجمة صحيح البخارى المسمى بتيسير القارى واين اصطلاح بجهت آنست كه نزد اكثر محدثين پوشيدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسك بظاهر حديث اياكم والحمرة فانها زى الشيطان \* وآنچه در لباس آنحضرت منقول است كه عليه حلة حمراء ايشان آنرا تأويل ميكنند برين نمط كه حله مذكوره مخطوط بود بخطوط سرخ اما از انجبا كه خطوط بهم پيوسته و نزديك تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوى در غلط وخطا افتاده بجهت حمراء روايت کرده \* وپوشيده مباد كه تأويل مذكور خلاف ظاهر وبعيد از قياس است و فقهاى مکه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند و صرف رنگ معصفر را استثناء ميكنند و مى فرمايند كه حديث اياكم والحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف ولام او براى عهد است و قصه ورود آن باين وجه روايت مى كند كه آن حضرت عليه الصلوة والسلام گذر فرمودند در جايي كه مردمان رنگ معصفر را تيار کرده پارچه ها رنگ مى كردند پس آن حضرت فرمودند كه اياكم والحمرة الحديث زير اچه اصل در لام عهد است اما وقتيکه چیزی معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول مى شود اگر ممکن باشد و كرنه بر جنس هكذا في كتب الفقه \*

(المحمر) بكسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبالغ ظاهره مع تسخين فيحمر لونه كالخردل كذا في الموجز و بحر الجواهر \*

(المحمرة) اسم السبعة كما يحى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة \*

(الحورية) بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة ومذهب ايشان مثل مذهب حاليه است الا آنكه ميگویند حوران بهشتی در بهوشی نزد ما مى آیند ومارا با ايشان صحبت واقع مى شود و چون بهوش مى آيند غسل مى كنند كذا في توضيح المذاهب \*

(المحور) بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعنى تير چرخ كه بران كردد و چوبكي كه بآن خمير نان را پهن كنند كما في كثر اللغات \* وعند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل

بين القطبين اى المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم .  
ومحور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجي في لفظ القطب ويسمى بخط المحور ايضا كما  
في كشف اللغات . ومحور الخروط المستدير سهمه وكذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها .  
ومحور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو المصب الذى ينفذ في العضلة من جهة  
ويخرج من اخرى .

### فصل الزاء المعجمة

( الحرز ) بكسر الحاء وسكون الراء المهماتين في اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا  
جعلته في الحرز كذا في المغرب . وفي اشعر ما يحفظ فيه المال عادة اى المكان الذى يحرز  
فيه كالدار والحانوت والحيمة والشخص نفسه . والحرز على صيغة اسم المفعول من  
الاحراز ما لا يعده صاحبه مضيعا كذا في البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز .  
وفي فتح القدير الحرز في اللغة الموضع الذى يحرز فيه الشيء وكذا في اشعر الا انه  
بقيد المائلة اى المكان الذى يحرز فيه المال كالدار والحانوت والحيمة والشخص .

( الحز ) بالفتح والتشديد في اللغة القطع والفرجة وعند الاطباء هو تفرق اتصال يكون  
في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر .

( الحزبية ) بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادراك واقفرو الميمونية  
الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار كذا في شرح المواقيف .

( الحيز ) بالفتح وكسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء تخفيف الياء وسكونها ايضا  
كما في المتخبط هو في اللغة الفراغ مطاقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا  
عنه يقال زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير اوفى حيز ضيق لا يسعه هو بل بعض اعضائه  
خارج الحيز كذا قيل . وفي اكثر كتب اللغة انه المكان . وفي اصطلاح الحكماء والمنكلمين  
لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه . قل المولوى عصام الدين في حاشية  
شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز والمكان واحد عند من جعل المكان السطح  
او البعد المجرد المحقق وكذا عند المنكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم . فسا قال الشارح  
التفتازانى من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ  
ممتد فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتكلمين لم تجده الا في كلامه . واما عبارة انهم فتفصح  
عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى . ويؤيده ما وقع في شرح المواقيف في مباحث الكون  
وهو ان المنكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه واختلوا  
في الجواهر المتوسطة فتتبع متحرك وقيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو

نراع لفظي يعود الى تفسير الحيزه فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركاً وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل \* وان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقاً لحيزه اصلاً \* واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض \* وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه اصلاً انتهى فان هذا صريح في ان الحيز والمكان مترادفان لغة واصطلاحاً فان المعنى الاخير لغوي للمكان والاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان \* وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريز \* واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء \* واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى \* وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي ما يعتمد عليه المتمكن فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسريز وان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح المرزباني والمكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولاً بالحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولاً والآن خال عن الشاغل على ما هو رأى المتكلمين والا يصير الخلاء مراداً للحيز ولذا قيل ان الخلاء عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ المتوهم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ المتوهم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله \* والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومحشيه العلمى ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور \* ولا يرد على هذا التفسير الهبولي والصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تمتاز بهما لكن لا تمتاز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما \* ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع ومكان \* قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام في الاشارة الحسية فالجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة اوجزؤها (فائدة) قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعياً \* قال العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من

كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستنداً الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مؤلفاته ان المكان الطبي هو ما يكون مستنداً الى الصورة النوعية حيث اطلق امتداد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهوى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة . وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبيعة على المعنى الاول الحقيقية . ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبيعياً للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لان الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى . ويفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبي للجسم ما يكون ملائماً لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملائمة لكنه خلاف الظاهر وبالجملة كلاهما في هذا الباب عن الاضطراب انتهى ماذكر العلمى (فائدة) قال الحكماء المكان الطبي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز . وان تساوت البسائط كلها فكانه هو الذى افق وجوده لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبيعياً بل يسكن ايما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعياً له والبسيطان المتساويان حجماً ومقداراً قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقداراً اقوى قوة فالمعتبر هو التساوى في القوة دون الحجم والمقدار . وقد يفصل ويقال انه . ان تركيب من بسطين فان كان احدهما غالباً قوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افتراقاً ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساوياً لبعدهما الآخر اولا فعلى الاول يتعاوان فيحبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتت عند البعد . وان تركيب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مروان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل

المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض واما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار • وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافنى حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • وحيز تزد منجمان عبار تست آزانك كوكب روزى بروز بالاى زمين باشد وكوكبى شبي بسب زير زمين باشد اين در شجره گفته •

( التحيز ) هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث وهذا وان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز والمكان لكن الاولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

( المتحيز ) هو الحاصل في الحيز • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للإشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوه الا المتحيز بالذات اى القابل للإشارة بالذات واما العرض فمتحيز بالتبع • وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات وقد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة ومبحث الجوهر والعرض • قال صاصب المحاكات المتحيز ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة والجسم واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في العير كالأعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهوى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها •

### فصل السين المهملة

( الاحتباس ) بالبلاء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن ونجى لازما وتعديا ومنه احتباس لطمت كذا في حدود الامراض •

( الحدس ) بالفتح وسكون الدال المهملة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء كان بعد طلب او لا فيحصل المطلوب وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة السير ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ الى المطلوب بحيث كان حصواتها معا • وفيه تسامح اذا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيء والسرعة لانوصف الا بالحركة فكأنهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها • وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها • وقيل



هو تمثل الحد الاوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس . وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى وهي الانتقال من المطالب الى المبادئ وعلى هذا القول فرادهم بقولهم لاحتركة في الحدس نفى الحركة الثانية او نفى لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي . ويحییء تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الراء المههله من باب الفاء .

( الحدسيات ) في عرف الحكماء وانتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس . فان كان الحكم بواسطة حدس قوى مزيل للشك مفيد لليقين تعدد من القطعيات كعلم الصانع لاقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة منقحة حكمتنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها . وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوى تعدد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جمعها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف . واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقيل لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نورالقمر مستفاداً من نورالشمس بل كان اختلاف تشكيلاته النورية اذ قيسا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في التجربات . والفرق بينهما من وجوه . الاول ان السبب في التجريبات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها يعنى ان السبب في التجريبات معلوم السببية مجهول . من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاخبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا لاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند في حاشية شرح الطوالع . والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس . والثالث ان جزم العقل بالتجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفى فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس . وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية . ثم الظاهر ان العاديات داخلة في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي

( الاحتراس ) بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطباب الزيادة ويحى التكميل وهو ان يؤتى في وسط الكلام او آخره الذى يوهم بخلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم \* وقولهم الذى صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيؤتى \* كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون . فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان النيكذيب لما في نفس الامر \* قل في عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى في نفسه \* وكقوله تعالى لا يحطمنكم سايمان وجنوده وهم لا يشعرون . فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سايمان . وانما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام . ووجه تسميته بالتكميل ظاهر . ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام وآخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع ايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه . واما النسبة بينه وبين التذليل فالظاهر انها المبانيئة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذليل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء مؤكدا لشيء ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة مافي الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التميم قد سبق في فصل الميم من باب الناء المثناة الفوقية .

( الحس ) بالكسر والتشديد هو القدرة المدركة النفسانية وايضا وجع بأخذ النساء بعد الولادة \* والحواس هي المشاعر الحس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا في محر الجواهر . والحواس جمع الحاسة وهي الحس المذكورة على مافي المنتخب . والاقطار على تلك الحس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الحس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه \* واما الحواس الحس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه فانما هي من مخترعات الفلاسفة . فان قلت تعريف الحس بالقدرة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرفه لانها ليست مدركة بل معينة في الادراك . قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة \* اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الحس الظاهرة لاجبصرها في الحس لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمة لا يعلم قوة الابصار . ثم

انه لاشك ان الله تعالى خالق كلا من الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعمون والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى . واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء والمعتزلة قالوا بعدم الجواز واهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات . مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالنقل . فان قيل الذاتية تدرك حالاً الشئ وحرارته معا . قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجودين في الفم واللسان . واما الحواس الباطية فقال الحكماء المفهوم اما كلئ او جزئى والجزئى اما صور وهى المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك وحافظ فمدرك الكلئ وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل وحافظه المبدأ الفياض ومدرك الصور هو الحس المشترك وحافظها الخيال ومدرك المعانى هو الوهم وحافظها الذاكرة ولا بد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة وتخيلى وهذه الامور السبعة تنظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال وتفصيل كل منها يطلب من موضعه . تنبيه . الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة وانكرها اهل الاسلام . وتوضيحه على ما ذكره المولى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى فى بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين . واحتالفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوفى الآت فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها وصور الجزئيات المادية ترسم فى آلتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها فى الآت . وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الآت وارتسام باواسطة فى النفس على ماتوهم . وذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم فى النفس لانها المدركة الاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابتدائها وذلك لا ينافى ارتسام الصور فيها غاية ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجرقى المبصر ولم يرسم فيها صورة واذا ففتح ارتسمت . وهذا هو الحق . فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوتها وغير المحسوسة المتزعة عنها من محال . ومن ذهب الى الثانى فانه انتهى كلامه . وانما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات وما فى حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة والمدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة والباطنة وعلى هذا المذهب ايضا اثبت الحواس الباطنة ضرورى ( فائدة ) ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فلسمع اى الادراك بالسامعة علم بالمسموعات

والإبصارى الاداك بالبصرة علم بالمبصرات وهكذا \* وخالفه فيه جمهور المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا . وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحراس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف ( فائدة ) جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد فى غيره كالنباتات والمعادن \* واللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا فى جميع الاعضاء ولذا سميت اللموسات باوائل المحسوسات \* واما سائر الحواس فايدت بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربعة الظاهرة \*

( الحس المشترك ) هو عند الحكماء القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فالحواس كالجواسيس الهيا ولهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين وتدرى هذه القوة تلك الصور عند بعض كما مر \* ومحل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التى فى الدماغ \* وذكروا لاثباتها وجوها \* منها ان القطرة النازلة تراها خطا مستقيما والشعلة التى تدار بسرعة شديدة تراها كالدائرة وليس فى الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك فى الحس وليس فى البصرة لانها انما تدرى الشئ حيث هو فهو لارتسامها فى قرة اخرى سوى البصرة ترسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية امتثالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة \* ومنها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا اللموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان الحاسم لا بد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك ولا العقل لانه لا يدرك الماديات وتفصيل هذا مع ارد عليهم يطلب من شرح المواقف وغيره \*

( الحسى ) هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر وعند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر او الباطن والحسى يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول ويقابل الحسى العقلى وهو ظاهره \* ويؤيده ما وقع فى شرح التجريد من ان كلا من الالم واللذة حسية وعقالية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى \* فقد اراد بالحسى والعقلى ما هو على مذهب الحكماء ولا خفاء فى التقابل عند المتكلمين فانهم لما يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات فى الحسى والعقلى ايضا بلا ستره والمراد بالحسى فى باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان

او مختلفان هو ما يدرك هو اومادته باحدى الحواس انظمامة كما ان المراد بالعقل هناك مالا يدرك هو ولا مادته تمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل في الحسى الخيالى وهو المعلوم الذى فرض مجتمعا من امور كل واحد منها يدرك بالحس ودخل في العقلى الوهمى اى ماهو غير مدرك بها اى باحدى الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئى لكان مدركا بها كنياب الاغراوان وكذا دخل في العقلى الوجدانى وهو ما يدرك بالقوى الباطنة وليس من الخيالى والوهمى السابقين وهى المعانى الجزئية المتعلقة بالحسوس بالحس الظاهر . والمنهور ان الحسى ما ادرك بالحس الظاهر والعقل مالا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات والخياليات والوجدانيات واسطة بين الحسى والعقل . والاولى بالاحتياط فى باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل الحسوس المخترع داخلا فى الحسوس ولان فيه تقليل الاقسام وتسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول والاطول فى بحث التشبيه . والحسى عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعى كما يجيى فى فصل العين المهمة . من باب الشين المعجمة .

(الحسيات) جمع الحسى وتسمى بالحسوسات ايضا . والحسيات فى القضايا تطلق على معينين . الاول القضايا التى يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفها بواسطة الحس الظاهر او الباطن وتسمى محسوسات ومشاهدات ايضا وهى من المقدمات اليقينية الضرورية كذا فى شرح الطواع . فنوله بمجرد تصور طرفها بواسطة الحس اى بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات وبدون الحدس فخرج الحدسيات . وانما قال يجزم بها العقل ولم يقل يجزم به الحس كما وقع فى الطواع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض وهو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لامدرك كما عرفت . ويمكن تطبيق عبارة الطواع على ماهو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم . اعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلئى فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع فى شرح اشراق الحكمة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل ادا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعد النفس بقبول الحكم الكلئى من المبدأ الفياس فهو حكم اولى موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وهى هنا يمتاز عن المجربات فانه لاوقوف فيها على العلة وان كان يشاركه فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انه يجرى مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات والكلئيات باعتبار البناء المذكور والا فالتحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكلئية المترتب عاها . ثم الفرق بين الحسيات الكلئية والاستقراء

ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء دون الحسيات الكلية . ثم انه لاشك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان . فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها النار مخصوصة . قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال للاحكام الكلي هذا خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح المواقيف والمولوى عبدالحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية . اعلم ان كلمات انقوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطواع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقيف المشاهدات ما يحكمكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال ان كان الحاكم الحس فهي المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المطلق . وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة ووجدانيات ان كانت باطنة . والثاني ملحق مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية ( فائدة ) البديهيات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وعلى هذا قياس البواقى فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقيف والمولوى عبدالحكيم في حاشيته .

( المحسوس ) هو الحسى اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالاصلة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض . والمحسوس بالذات ما يكرن محسوسا لاتباعية والمحسوس بالعرض ما يكرن محسوسا بالاتباعية لا بالاصلة . فلا يبصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد و اوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء واللون . وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصاله

ولاتبعا . والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض . وليس معناه ان للبياض قيامين احدها بالسطح وآخرها بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك . معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللزج مرئي بالذات كان معناه ان الرؤبة متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤبة بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة به فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤيته احدها مشروطة برؤية الآخرة . واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة . متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض . واما كون الشخص ابا عمر وفلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذ ارجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحسن ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية . من ان الامور المذكورة من العظم والعمد والشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في بحث النفس الحيوانية . ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا وانواعها بحسب الجواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضا كالمصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات . وهي ان كانت كيفيات راسخة اى ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب وحلاوة العسل والاسميت انفعالات كصفرة الوجل وحمرة الخجل والمحسوسات من انقضايا عرفت قبيل هذا .

( الاحساس ) بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك وهو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عنده المدرك مكشوفة بهيئات مخصوصة من الالين والكيف والكم والوضع وغيرها فلا بد من ثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا كذا في شرح الاشارات . والحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالجواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة . وان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد [١] الى اربعة اقسام . الاحساس . وهو ما عرفت [٢] . والتخيل . وهو

[١] حيث قال في بحث الكيفيات النفسانية فالادراك يطلق على . معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كائيا جوهرأ او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك اوفى الآتة . والادراك بهذا المعنى يتناول اقسامأ اربعة الخ والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارئة النوعين المتدرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول ( لمصححه )

[٢] وقال شارح التجريد هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكشوفة بهيئات مخصوصة من الالين والكم والكيف وغيرها انتهى ( لمصححه )

ادراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اى لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض وكون المدرك جزئيا . والتوهم . وهو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات . والتعقل . وهو ادراك المجرد عنها كليا كان جزئيا [١] انتهى . ولاخفاء في ان الحواس الظاهرة لاتدرك الاشياء حال غيبتها عنها ولا المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ولا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة وان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة . ولذا قيل في بعض حواشى شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية لا الوهم فانه يدرك المعانى لا الصور فادراكه من قبيل التوهم واما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات . فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة والتخيل هو ادراك الحس المشترك والتوهم هو ادراك التوهم والتعقل هو ادراك العقل والله تعالى اعلم بهذا . وقد يسمى الكل احساسا لحواسها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوى عبد الحكيم في حاشية القطني في مبحث الكليات . وبالجملة فالاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة والاخر بالحواس الظاهرة او الباطنة واما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين .

### فصل الصاد المهمة

(الحرص) بالكسر وسكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة وهو طلب زوال نعم الغير وقيل طلب ما لا يقسم وقال اهل الرياضة الحرص تغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك . وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شئ باجتهاد في اصابته .

(الحصة) بالكسر والتشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية مافيه فرد اعتبارى بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات . وقال المولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لاتطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتبارى الذى يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلى مع الاضافة الى معين ولانطلق على افراد التحقيق ويحى في لفظ التقييد في فصل الدال المهمة . من باب القاف ويؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها متقدمة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولوى عبد الرحمن الجامى في الفص الاول

[١] وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع ( لمصححه )  
« كشاف » ( اول )



حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتتفة بالعارض المشخصة انتهى • وبالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة وفي الفرد الحقيقي داخل فيها • والحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير ويسمى ايضا بالبرج والزمام والاسم •

( حصة البعد ) عند الرياضيين عبارة • عن قوس عرض الكوكب والميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض والميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين • وعن قوس الفضل بين العرض والميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الاياخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

( حصة العرض ) عند اهل الهيئة هي قوس من منقاعة الممثل على التوالي • بتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل وهي شاملة لحصة عرض القمر وغيره من المتحيرة • وقد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس وموضع القمر منه اى من المائل وبهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندى في شرح التذكرة •

( حصة الكوكب ) عندهم عبارة عن مقدار ما يستتر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندى ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

( الحفصية ) بالفاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدم زاد واعلى الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

### فصل الضاد المعجمة

( الحضيض ) بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعنى يستى زمين ودامن كوه كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخته • والحضيض المثلثي وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري نمل العطاراد والمدير • والحضيض المديرى والحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب اليها بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل

• منها \* ويطلق التحريض ايضا على نقطة .مقابلة للذروة المرئية ويسمى التحريض المرئي  
والبعد الاقرب المقوم \* وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالتحريض المستوى  
والاوسط والوسطى والبعد الاقرب الوسط يحى في فصل الواو من باب الذال المعجمة \*

( التحريض ) في اللغة البعث وعنداهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر [١]  
في المفتى في بحث الا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحريض معناها طلب الشيء  
ولكن العرض طلب بلين وتادب \* والتحريض من انواع الانشاء \*

( التحميص ) بالميم هو القلى يستعمل في قلى البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان  
توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحرالخواهر  
والاقسرائى \*

( الحيض ) بالفتح وسكون المشاء التحسانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم  
ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولا تباع الاياس \* فقوله دم اى خروج دم حقيقى او حكى  
فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض \*  
وقولهم ينفضه اى يخرج الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى  
حيضا كما في ظامر الرواية \* وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا الفاس وبالاول  
يفتى \* ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف \* وقولهم رحم فخرج دم  
خارج من الاتف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده اذا حبلت وكذا  
غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال  
الحكيم انه من الرحم فلم يعتبره الشارع وكذا مخرج لدم الدبر \* وقيد البالغة يخرج الحثى  
الذى يخرج الدم من رحمها والذى من ذكره فانه في حكم الذكر \* وقيد لاداء بها يخرج  
النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثالث \* وقيد لم يباغ الاياس يخرج دم الآيسة وهى  
المرأة التى بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين سنة فلورأت تلك  
المرأة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح التقدير \* هذا التعريف بناء  
على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسما الحدت الكائن عن الدم المحرم لتلاوة والمس  
ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم  
والمسجد والقربان \*

( الاستحاضة ) لغة مصدر استحاضت المرأة على لفظ المجهول اى استمر بها الدم

[١] عبارته في بحث لولا الثانى اى من اوجه لولا ان تكون للتحريض والعرض فتغنض بالمضارع  
او مافى تأويله نحو لولا تستغفرون الله لولا اخرتى الى اجل قريب \* والفرق بينهما ان التحريض  
طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتادب انتهى (لمصححه)

وشريعة دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم الآيسة والمریضة والصغيرة كذا في جامع الرموز ومنها دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض ومن اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني .

### فصل الطاء المهملة

( الحابطية ) بالباء الموحدة فرقة من المفترزة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم انهم قديم هوائه تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل عن الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذبح الاجسام وحدثها . قال الامدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواظف وابعم هذا الاسم في حقهم فانه نبي عن حبط اعمالهم .

( الحطاط ) بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر .

( الانحطاط ) هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيء في فصل العين من باب اراء .

( الانحطاط الكلى ) عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد الانحطاط الغير الحقيقي .

( الانحطاط الجزئي ) هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر .

( الاحتياط ) في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن اوقوع في المآثم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني .

( المحيط ) اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة وللسطح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزواوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك السطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزواوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس . اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحيط اضلاع المحيط يسند المحيط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحيط بانه عليه كذا في التحرير . وعند المحدين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متناً واسناداً واحوال رواته جرحاً وتعديلاً وتاريخاً . وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر في المقدمة . وعند

البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر واين از مخترعات بعضى متأخرين است وچنان اختراع نموده شده كه رديف بصدر آيات برده شود مثاله • شعر • توباشى دابر وجان هم توباشى • بهر غم مونس وهمدم توباشى • توباشى آنكه ميبايد ترا كفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشى • كذا فى جامع الصنائع •

### فصل الظاء المعجمة

(حفظ النفس) عند الصوفية مازاد فى الحقوق كما يحىء فى فصل القاف •  
 (حفظ الكوكب) كما يذكر فى لفظ الانصال فى فصل اللام من باب الواو وهى بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلة ثم الحد ثم الوجه •  
 (الحافظة) عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعانى وتذكرها ولذلك سميت ذاكرة ايضا ومحملها البطن الاخير من الدماغ كذا فى بحر الجواهر • وهى قوة محملها النجوف الاخير من الدماغ من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعانى الجزئية فهى خزانه لاوهم كالجبال للحس المشترك كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى وقد ذكر مفصلا فى لفظ الحواس •

(حفظ العهد) هو الوقوف عند ما حده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث مامر ولا يوجد حيث مانهى كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •  
 (حفظ عهد الربوبية والعبودية) هو ان لا ينسب كمالا الا الى الرب ولا نقصا ما الا الى العبد كذا فى الاصطلاحات الصوفية •

(المحفوظ) هو عند المحققين يطلق على • قابل الشاذ ويحىء فى فصل الذال المعجمة • والمحفوظ اسنان لعدد من مخصوصين فى عمل الخطائين ويحىء فى فصل الالف من باب الحاء المعجمة • وفى الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذى حفظه الله تعالى عن المخالفات فى القول والفعل والارادة فلا يقول ولا يفعل الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريد الله ولا يقصد الا ما امر الله به •

### فصل الفاء

(الحذف) بالفتح وسكون الذال المعجمة فى اللغة هو الاسقاط • وفى اصطلاحات العلوم العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقى من مفاعيمان مثلا فعولن لان مفاعى لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا فى رسالة قطب الدين السرخسى وجامع الصنائع وغيرها • وعند

اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اى فى علم البديع وعلمه جعله من الملحقات وهو اسقاط الكتاب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا فى المطول . ودر جمع الصنائع آوردكه حذف آنتسكه دبير باشاعر تكلف آن نمايدكه يك حرف يازياده معرب خواه معجم در كلام نياورد مثاله صنعت صدر . مسند دستورى برد زينت بهشت برين . درين الف متروك است . ومعتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل ومنقوطة . وصاحب جامع الصنائع طرح رابعمنى حذف نوشتته . والانصب باصطلاح الصرفين ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة وسمى اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى . قال الرضى فى شرح الشافية قد اشتمر فى اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذى يكون لالة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا وياه قاض . والحذف الترخيى والحذف لالمة للحذف غير المطرد كحذف لام يدوم انتهى . والانصب باصطلاح النحاة واهل المعانى والبيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل وقد يصير به الكلام المساوى موجزا وسماه اى الحذف ابن جنى سجاعة العربية وهذا المعنى اعم من معنى الصرفين . فى الاتقان وهو انواع الاقطاع والاكتفاء والاحتباك ويسميه البعض بالحذف المقابل ايضا والرابع الاختزال . فالاقطاع حذف بعض الكلمة . والاكتفاء هو ان يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما لتكنة . والاحتباك هو ان يحذف من الاول ما ثبت نظيره فى الثانى ومن الثانى ما ثبت نظيره فى الاول ويجب تحقيق كل فى موضعه . والاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق . وهو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف واما اكثر من كلمة انتهى . فمنه اى من الاختزال حذف المضاف سواء اعطى للمضاف اليه اعرابه نحو واسأل القرية اى اهل القرية او ابقى على اعرابه عند مضى اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر فى قراءة اى عرض الآخرة . واذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين ومع آخره فتقديره مع الثانى اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اى الحج حج اشهر لا اشهر حج ويجوز حذف مضافين نحو فنقضت قبضة من اثر الرسول اى من اثر حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اى فكان مقدار مسافة قرينه مثل قاب [١] . ومنه حذف المضاف اليه وهو يكثر فى الغايات نحو قبل وبعد وفى المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفرلى وفى اى وكل وبعض وجاء فى غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اى فلا خوف شئ عليهم . ومنه حذف المبتدأ ويكثر فى جواب الاستفهام نحو وما ادراك

[١] فحذفت ثلثة من اسم كان وواحد من خبرها كذا قدره الزمخشرى (لمصححه)

ما الحطمة نارالله اى هي نارالله وبعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اى فعله  
لنفسه وبعد الفول نحو الا قالوا ساحر اى هو ساحر وبعد ما يكون الخبر صفة له  
فى المعنى نحو التائبون العابدون اى هم العابدون ونحو صم بكم عمى ووجب فى النعت  
المقطوع الى الرفع ووقع فى غير ذلك . ومنه حذف الخبر نحو فصبر جميل اى قامرى  
صبر . ومنه حذف الموصوف نحو وعندهم قاصرات الطرف اى حور قاصرات . ومنه  
حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اى سالحة . ومنه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب  
بمصاك البحر فانفلق اى فاضرب فانفلق . وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل فى  
تخريج وجهان . احدهما ان يكن تعليلا معلا محذوف كقوله تعالى وليلى المؤمنين منه بلاء  
حسننا فالمعنى وللإحسان الى المؤمنين فعل ذلك . وثانيهما انه معطوف على علة اخرى  
مضمرة ليظهر صحة العطف اى فعل ذلك ليذيق الكافرين بأسه وليلى الخ . ومنه حذف  
المعطوف مع العاطف نحو لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح اى ومن انفق من بعده .  
ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خرج على ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة  
اى وجوه عطفها على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزاً لثامراً من هذا الباب وقيل  
من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب معه  
حذف العاطف . ومنه حذف المبدل منه خرج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب  
اى لما تصفه والكذب بدل من الهاء . ومنه حذف المؤكد وبقاء التوكيد فسيبويه والحليل  
اجازاه وابوالحسن ومن تبعه منعه . ومنه حذف التفاعل وهو لا يجوز الا فى فاعل المصدر  
نحو لا يسأم الانسان من دعاء الخير اى من دعائه الخير . ومنه حذف المفعول وهو كثير فى مفعول  
المشية والارادة ويرد فى غيرها ايضا لكن حذف المقول وبقاء القول غريب نحو قال موسى  
اتقولون للحق لما جاءكم اى هو سحر بدليل اسحر هذا . ومنه حذف الحال يكثر اذا كان  
قولا اغنى عنه المقول نحو والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اى قائمين ذلك .  
ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر . ع . نصف النهار غامر اى انتصف النهار  
والحال ان الماء غامر هذا الغائض . ومنه حذف التنادى نحو الا يا اسجد واى الا يا قوم  
اسجدوا . ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق . ومنه حذف العائد ويقع  
فى اربعة ابواب . الصلة نحو هذا الذى بعث الله رسولا اى بعثه والصفة نحو واتقوا  
يوما لا تجزى نفس اى فيه والخبر نحو وكلا وعد الله الحسنى اى وعده والحال . ومنه  
حذف الخصوص بالمدح او الذم نحو نعم البعد اى ايوب . ومنه حذف الموصول الاسمى  
اجازه الكوفيون والاخفش وتبعهم ابن مالك وشرط فى بعض كتبه كونه معطوفا على  
موصول آخر ومن حجتهم آمنة بالذى انزل الينا وانزل اليكم اى والذى انزل اليكم لان  
الذى انزل الينا ليس هو الذى انزل من قبلنا ولهذا اعيدت ما فى قوله قولوا آمنة بالله

وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذى انزل من قبلنا . ومنه حذف الموصول الحرفى قال ابن مالك لا يجوز الا فى ان نحو ومن آياته يربكم البرق اى ان يربكم ونحو تسمع بالمعيدى خير من ان تراه قال فى المغنى وهو مطرد فى مواضع معروفة وشاذ فى غيرها . ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا للدلالة صلة اخرى اودلالة غيرها . ومنه حذف الفعل وحده اومع مضمهر مرفوع اومضروب اومعهما . ومنه حذف التمييز نحو كم صمت اى كم يوما صمت وقال الله تعالى عاها تسمة عشر وقوله ان يكن منكم عشرون صابرون وهو شاذ فى باب نعم نحو من توضحاً يوم الجمعة فيها ونعمت اى فبالرخصة اخذ ونعمت رخصة . ومنه حذف الاستثناء اى المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بايس يقال قبضت عشرة ليس الا اوليس غير اى ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن [١] وهو ليس بمسموع . واما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهلى قال فى قوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلنا الا ان يشاء الله فضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى جميعاً . والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر اوحال اى الا قولاً مصحوباً بان يشاء الله او الا ما يتيسر بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول مصحوباً بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوى ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان . ومنه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيراً الوصية للوالدين اى فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك . ومنه حذف قد فى الحال الماضى نحو اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت . ومنه حذف لا التبرية حكي الاخفش لارجل وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة [٢] . ومنه حذف لا الافية يطرد ذلك فى جراب القسم اذا كان المنفى مضارعاً نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اى لا تفتؤ ويقل مع الماضى ويسهله تقدم لاعلى القسم كقول الشاعر . ع . فلا والله نادى الحى قومى . وسمع بدون القسم وقد قيل به فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى اثلا تضلوا . وقيل المضاف محذوف اى كراهة ان تضلوا . ومنه على الذين يطبقونه اى لا يطبقونه . ومنه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم فى نحو قل له يفعل وجمل منه وقل لعبادى يقولوا . وقيل هو جواب شرط محذوف اوجواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر . ومنه حذف لام النوطئة نحو وان لم يتهاوما يقولون ليمسن الذين كفروا اى لان لم يتهاوما . ومنه حذف لام لند وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكيا . ومنه حذف الجار وهو يكثر مع ان وان وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لافلن كذا واما حذفه مع المجرور فكثير . ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط فى جواب القسم

[١] وفى المغنى بدل لم يكن لا يكون ( لمصححه )

[٢] فحذف لا وبقى البناء للتركيب بحاله ( لمصححه )

خلاقا لابن خباز \* ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله باية تقدمون الخيل  
شعنا \* ومنه حذف كي المصدرية اجازة السيراني في نحو جئت استكرهني واما يقدر الجمهور  
هنا ان لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز \* ومنه حذف همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي \*  
ومنه حذف نون التأكيد يجوز في لافعلن للضرورة ويجب في الحليفة اذا لقيها ساكن نحو  
اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضربن وفي غيره ضرورة وقيل جاء في النثر ايضا  
كقراءة الم نشرح بالفتح \* ومنه حذف نوني التثنية والجمع يجب عند الاضافة [١] وشبهها نحو  
لاغلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضاربا زيدا والضاربوا  
عمرا \* وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقوا العذاب فيمن قرأ بالنصب \* وعند الضرورة \*  
ومنه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول ال وللإضافة وشبهها ولنع الصرف وللوقف  
في غير النصب ولاتصال الضمير ولكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به واضيف الى علم  
آخر من ابن اوابنة اتفاقا اوبت عند قوم \* ويحذف لالتقاء الساكنين قليلا وعليه قرئ  
قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد \* ولا يحذف تنوين مضاف لغير مذكور  
باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يدورجل من قالها \* ومنه حذف  
ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والبداء \* وسمع سلام عليكم بغير تنوين [٢] \* ومنه \*  
حذف لام الجواب \* وذلك ثلثة \* حذف لام جواب لونيحولونشاء جعلناه اجاجا \* وحذف  
لام لانها وهو مختص بالضرورة \* وحذف لام جواب القسم كما سبق \* ومنه حذف  
حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم ويأمركم وبولتهن احق بسكون الثلاثة \*  
ومنه حذف الكلام بجمته ويقع ذلك بطراد في مواضع \* احدها بعد حرف الجواب  
يقال اقام زيد فتقول نعم \* وثانيها بعد نعم ويئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام  
جملتان [٣] \* وثالثها بعد حرف البداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف  
المادى اى ياهؤلاء \* ورابعها بعد ان الشرطية كقوله \* شعر \* قالت بنات العم ياسلمى وان \*  
كان عينا معدا قالت وان \* اى وان كان كذلك رضيته ايضا \* وخامسها في قولهم افعل  
هذا اما لاى ان كنت لاتفعل غيره فافعله \* ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسولون  
يوسف اى فارسولون الى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له بايوسف \* ومنه حذف  
جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء \* وحيث قيل لافعلن اولفقد فعل اولئن  
فعل ولم يتقدم جملة قسم يكون القسم مقدرنا نحو لاعذبنه عذابا شديدا \* واختاف في نحو  
لزيد قائم وان زيدا قائم اولقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا \* ومنه حذف جواب

[١] نحو تبت يدا ابي لهب وانا مرسلوا اناقة ( لمصححه )

[٢] فقيل على اضمار ال ويحتمل كونه على تقدير المضاف اليه والاصل سلام الله عليكم ( لمصححه )

[٣] نحو انا وجدناه صابرا نعم العبد ( لمصححه )



القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفته ما يغنى عن الجواب فالاول نحو زيد قائم والله والثاني نحو زيد والله قائم . فان قلت زيد والله انه قائم اوله- اتم احتمال كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو والناسعات غرقا الآية لتبين بدليل ما بعده . ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني بحبيكم الله [١] . وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير [٢] . ومنه حذف جواب الشرط نحو ولولا فضل الله عليكم ورحمته اى لعذبكم وهو واجب فى مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اى فعليه لعنة الله . ومنه حذف جملة منبئة عن المذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل اى فعل ما فعل . هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والمطول ( فائدة ) الحذف الذى يلزم النحوى النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجحد خبرا بدون مبتدأ او بالاكس او شرطيا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل . واما قولهم سرايل تقيمكم الحر على كون التقدير والبرد ففضول فى علم النحو وانما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته ونحو ذلك فانه تفضل منهم على صناعة البيان ( فائدة ) فى ذكر شروط الحذف وهى ثمانية . الاول وجود دليل . حالى . او مالى اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اى سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا . او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اى سلام عليكم اتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية . او لفظا يفيد معنى فيها هى مبنية عليه نحو تالله تفترقوا واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل ولكن يشترط ان لا يكون فى حذفه ضرر معنوى كما فى قولك ما ضربت الا زيدا . او صناعى كما فى قولك زيدا ضربته وقولك ضربنى وضربت زيد . ولاشترط الدليل امتنع حذف الموصوف فى نحو رأيت رجلا ابيض بخلاف رأيت رجلا كاتبسا . وحذف المضاف فى نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك . وحذف المبتدأ اذا كان ضمير الشأن . ومن الادلة ما هو صناعى اى تختص بمعرفة النحو فانه انما عرف من جهة الصناعة واعطاء القواعد وان كان المعنى مفهوما كقولهم فى لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم وذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه . ويشترط فى الدليل اللفظى ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد ضارب وعمرو اى ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور . ومن الادلة العقل حيث يستحيل صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف . ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل يستفاد التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على حذف شئ واما تعيينه وهو التناول

[١] اى فان تبعوني بحبيكم ( لمصححه )

[٢] كقولهم فطفها فلست لها بكفو وان لا يعل مفرك الحسام اى وان لا تطلقها ( لمصححه )

فستفاد من قوله عليه الصلوة والسلام أما حرم أكلها \* وتارة يدل على التعيين أيضا نحو  
 وجاء ربك أي امر ربك بمعنى عذابه لأن العقل دل على استحالة مجيء الرب تعالى وعلى أن الجائي  
 امره \* وتارة يدل على التعمين عادة نحو فذلكن الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف  
 لأن يوسف لا يصح ظرفا للوم ثم يحتمل أن يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها  
 حبا وفي مرآوته لقوله تعالى تراود فيها والعادة دلت على الثاني لأن الحب المفرط لا يلام  
 صاحبه عليه عادة لأنه ليس اختياريا بخلاف المرادة \* وتارة يدل عليه التصريح به في موضع  
 آخر وهو اقواها نحو رسول من الله أي من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من  
 عند الله \* ومن الأدلة على أصل الحذف المادة بأن يكون العقل غير مانع عن إجراء اللفظ  
 على ظاهره من غير حذف نحو لو نعلم قتالا لاتبعناكم أي مكان قتال والمراد مكانا صالحا  
 للقتال لأنهم كانوا أخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بأن يتفوهوا بانهم لا يعرفونه فالعادة تمنع  
 إرادة حقيقة القتال \* ومن الأدلة الشروع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم فيقدر  
 ما جعلت التسمية مبدأه قراءة كان أفعلا \* الثاني \* أن لا يكون المحذوف كالجاء فلا يحذف  
 الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها \* الثالث \* أن لا يكون مؤكدا لأن الحذف  
 مناف للتأكيد لأنه مبني على الاختصار والتأكيد مبني على الطول ومن ثم رد انفارسي  
 على الزجاج في قوله تعالى ان هذان لساحران أي ان هذان لهما ساحران فقال الحذف  
 والتأكيد باللام متنافيان \* وأما حذف الشيء لدليل وتأكيد فلا تنافي بينهما لأن المحذوف  
 بالدليل كالتأنيب ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف عامل المصدر المؤكد \* الرابع \* أن  
 لا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لأنه اختصار  
 الفعل \* الخامس \* أن لا يكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجازم الأفي مواضع  
 قويت فيها الدلالة وكثر فيها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عاها \* السادس \* أن  
 لا يكون عوضا عن شيء فلا يحذف ما في أما أنت منطلقا انطلقت ولا كلمة لافي قولهم  
 افعل هذا أمالا ولا التاء من عدة \* السابع \* والثامن \* أن لا يؤدي حذفه إلى تهية العامل  
 للعمل وقطعه عنه وإلا إلى أعمال العامل الضعيف مع إمكان أعمال العامل القوي \*  
 والامر الأول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد  
 لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الأول \* والاجتماع الأمرين امتنع عندهم  
 أيضا حذف المفعول من زيد ضربته لأن في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع  
 قطعه عنه وأعمال الإبتداء مع التمكن من أعمال الفعل \* ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته  
 أوهل زيدا ضربته فنعوا الحذف وان لم يؤدي ذلك (قاعدة) اعتبر الاخفش في  
 الحذف التدريج حيث أمكن والهمذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان  
 الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم اضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب

سيدويه انهما حذفاً معاً (فائدة) الاصل ان يقدر الشيء في مكانه الاصلى لثلاثي يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشيء في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدماً عليه . وجوز البيانيون تقديره . مؤخرًا لاقاة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهدى بناهم فان النحاة على انه يقدر مؤخرًا ههنا اذ لا يلي اما فعل (فائدة) . ينبغي تقليل التقدير مهما امكن لتقليل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربى زيدا قائماً ضربه قائماً اولى من تقدير باقى البصريين وهو حاصل اذا كان قائماً قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وانصحها . ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث (فائدة) اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلاً والباقي فعلاً وبين كونه مبتدأً والباقي خبراً فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفاً كلياً حذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول ان يرد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه . واذا دار بين كونه مبتدأً وخبراً فقال الواسطى كونه مبتدأً اولى لان الخبر محط الفائدة . وقال العبدى الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل . واذا دار الامر بين كونه اولاً وثانياً فالثاني اولى ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجونى نون اوقاية لا بون الرفع (فائدة) في حذف المفعول اختصاراً واقتصاراً جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصاراً واقتصاراً ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقصا الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين . والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان \* تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسنداً الى فعل كون عام فيقال حصل حريق ارنهيب \* وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوب لان المنوب كالثابت ولا يسمى محذوفاً لان الفعل ينزل لهذا القصد منزلة مالا مفعول له . ومنه هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون . وتارة يقصد اسناد الفعل الى فاعله وتعاينه بمفعوله فيذكر ان \* وهذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف . وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجود تقديره نحو اهذا الذى بعث الله رسولا . وقد يشبه الحال في الحذف وعدمه نحو قال ادعوا الله وادعوا الرحمن قديتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع (فائدة) اختلف في الحذف فالشهور انه من المجاز وانكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك . وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازاً . وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام . قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلهما اذ

لا يصح اسناد السؤال اليها \* وقسم يصح بدونها لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخرى فافطر فعدة \* وقسم يتوقف عليه عادة لاشرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فضره فانفلق وقسم يدل عاينه دليل غير شرعى ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من ازر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول \* وقال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذ لم يتغير حكم ما بقى من الكلام \* وقال الفزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز والافلا وقد سبق في لفظ المجاز (فائدة) للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره وكاتبنيه على ضيق الوقت كما في التحذير والاعراء وكاتبخيم والاعظام لما فيه من الابهام وكالتخفيف لكثرة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المعنى والانتان \*

(الحذف والايصال) عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وايصال الفعل او شبهه الى الجرور هكذا يستفاد من بعض حواشى التلخيص \*

(المحذوف) هو اسم مفعول من الحذف فعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحا. ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ماسبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف كالمه را كويند که چون آرا از عروض و ضرب بيفكنى معنى شعر ناقص نكردد و آنچه ماند بحرى ديكر شود بلفظ ومعنى راست مثاله \* شعر \* كلنار برخ دارى شكر بلبان دارى \* صد نقش درين دارى صد نقش دران دارى \* اين از بحر هزج اخرب است واكر كلمة دارى را از اخير هر دو مصرع دور كنى وزن رباعى بود \*

(الحرف) بالفتح وسكون الراء المهملة فى العرف اى عرف العرب كما فى شرح المراقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو \* ا ب ت \* لا الف وباء وتاء فانها اسماء الحروف لانفسها كما فى النظامى شرح الشافية ويسمى حرف اتمهجي وحرف الهجاء وحرف المبنى \* وماهيته واضحة بديهية وجميع ما ذكر فى تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الانف لا يعتمد له فى شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع فى ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والقصان ويختص بالانسان وضعا كذا فى تيسر القارى \* وعرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع \* فقوله كيفية اى هيئة وصفة \* وقوله تعرض للصوت اراد به ما تناول عروضها

له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الازال الذي هو بداية زمان الصوت وانها تبتكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زمانى . وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان . وقوله مثله في الوحدة واثقل ليخرج عن التعريف الوحدة والثقل فانها وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه . وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبعوضة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبعوضة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوها كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا . اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع واران يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع . واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبعوضة ونحوها والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف الموارد المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لامطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع . والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبعوضة ونحوها كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات . ويعرف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة وتسمى دلالة الحروف دلالة اولية ودلالة الكلمة ثانية وهو موضوع علم الجفر وبهذا صرح في بعض رسائل الجفر ولذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف . تقسيمات حروف الهجاء . الاول الى المعجمة

وهي المقوطة وغير المعجمة وهي غير المنقوطة وتسمى بالمهملة ايضا . الثاني الى نوراني وظلماني . قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور ومجموعها صراط على حق نسمكة والباقية ظلمانية . ومنهم من يسمي الحروف النورانية بحروف الحق والظلمانية بحروف الخلق . ومنهم من قال نوراني را اعلى خوانند وظلماني دو قسم اند هفت حروف را ادني خوانند وآن . ب ت د ذ ض و غ . است وهفت حرف باقى را ادني خوانند كذا فى بعض رسائل الجفر . الثالث الى المسرورى والملبوبى والمفوطى . وفى بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند . ملفوظى آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف وجيم ودال واينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمى زائد الحركت چون الفكه اوسط او متحرك است وقسمى زائد السكون چون جيم ودال . ومسرورى آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود وآن سه حرف اين است ميم ونون وواو . ملبوبى آنكه تلفظ آن بدو حرف است وآنها دوازده حرف است انتهى كلامه . وباید دانست كه در ملفوظى مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند والا مسرورى از اقسام ملفوظى كردد پس تقابل از اقسام بر خيزد و اين مبطل تقسيم است بسوى سه قسم ومؤيد است اينرا آنچه در فرهنگ جهانكبرى ذكر نموده وكفته كه علماء عرب حروف راسه قسم ساخته اند اول را مسرورى نامند وآن دو حرفى است و اين دو ازده حرف اند . با تا تا حا خا را زا طا ظا فاها يا . وقسم دويم را ملفوظى كويند وآن سه حرفى بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است . الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام . وقسم سوم را ملبوبى ويكتوبى كويند وآن سه حرفى باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است . ميم نون وواو انتهى . ومخفى نيست كه درين كلام ملبوبى رابر مسرورى اطلاق نموده بكمس كلام سابق . الرابع الى المنفصلة وغيرها در انواع البسط مى آورد الف ودال و ذال ورا و زا وواو ولا . اينها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اينها در كتابت منضم بحر فى ديكر نمى شوند و اينها را خواتيم نيز خوانند وماوراي اينها را غير منفصلة كويند . الخامس الى المفردة والمتراوجة التى تسمى بالمشابهة ايضا . در انواع البسط ميكويد حروف يا متشابه اند و متراوجه نيز نامند وآن حروفى كه در صور آنها تفاوتى نيست مكر بنقطه چون حا و خا . ويا مفردة وآن حروفى كه چنين نباشند . السادس الى المصوتة والصائتة . فالمصوتة حروف المد واللين اى حروف العلة الساكنة التى حركة ما قبلها مجانسة لها . والصائتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة ولكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة لوجوب كونها ساكنة وما قبلها مفتوحا . واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فقد تكونان صامتتين ايضا كذا

فى شرح المواقف . السابغ الى زمانية وآنية وفى شرح المواقف الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . وكذا بعض الصوات كالفاء والقاف والسين والشين ونحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا . واما آنية صرفة كالنساء والطاء وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بيت وفرط . اوفى اوله كما فى لفظ تراب . اوفى ان يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت فى اوساط الكلم فمى بالنسبة الى الصوت كالبقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان . وتسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف . واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افرا . آ آية مرارا فيظن انها فرد زمانى كالراء والحاء والحاء فان الغالب على الظن ان الراء فى آخر الدار مثل اراء ات متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والحاء كذا فى شرح المواقف . الثامن الى التماثلة والمتخالفة . فلتماثلة مالا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة . والمتخالفة ما ليس كذلك سواء كانت متخالفة بالذات والحقيقة كالياء والميم اربالعرض كالياء الساكنة والمتحركة كذا فى شرح المواقف . هذا لكن المذكور فى فن الصرف ان التماثلة هى المتفقة فى الحقيقة وان كانت مختلفة بالعوارض . قال فى الانتقال فى بحث الادغام نعى بالتماثلين ما اتفقا مخرجا وصفة كاليائين واللامين وبالتجانسين ما اتفقا مخرجا واختلفا صفة كالطاء والتاء والظاء والتاء وبالتقاربين ما تقاربا مخرجا اوصفة كالدال والسين والضاد والشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام التماثلة والمتجانسة . والتقاربة وما ليس شيئا منها . التاسع الى المجهورة والمهموسة . فالمجهورة ما ينحصر جرى النفس مع تحركه . والمهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جرى النفس مع تحركه والانحصر الاحتباس وهى السين والشين والحاء والحاء والتاء المثلثة والتاء المشاة الفوقانية والصاد المهملة والتاء والهاء والكاف . والمجهورة ماسواها فى المجهورة يشبع الاعتماد فى موضعه فن اشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت والجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها . وكذا الحال فى المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبع الاعتماد وجرى الصوت كما فى الضاد والزاء والعين واليمين والياء فهى مجهورة رخوة واذا اشبعته ولم يجر الصوت كالفاء والجيم والطاء والدال فهى مجهورة شديدة . قيل المجهورة تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخرجها فى الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا . ثم ان اردت الجهر بها واسماها انبت صوتها بصوت من الصدر لتفهم . وتمتحن المجهورة بان تكرررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها

واخفيته سواء اشبت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قاقا قاقو قو قو اوقى  
 قى او لم تشبها نحو ققق فانك ترى الصوت يجرى ولا ينقطع ولا يجرى النفس الا بعد  
 انقضاء الاعتماد وسكون الصوت . واما مع الصوت فلا يجرى ذلك لان النفس الخارج  
 من الصدر وهو مركب الصوت يخبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ  
 الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يخبس النفس وان لم يكن هناك صوت وانما يجرى  
 النفس اذا ضعف الاعتماد . وانما كررت الحروف فى الامتحان لانك لو نطقت بواحد  
 منها غير مكرر فمقرب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع  
 المجهورة لابعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف  
 المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس . وانما جاز اشباع الحركات لان  
 الواو والالف والياء ايضا مجهورة فلا يجرى مع صوتها النفس . واما المهموسة فانك اذا  
 كررتها مع اشباع الحركة اوبدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخرجها لا يخبس  
 النفس فيخرج النفس ويجرى كما يجرى الصوت نحو ككك وقس على هذا . العاشر الى  
 الشديدة والرخوة وما بينهما . فالشديدة ما ينحصر جري صوته فى مخرجه عند اسكانه فلا يجرى  
 الصوت . والرخوة بخلافها . واما ما بينهما فخروف لا يتم لها الانحصار ولا الجرى . وانما  
 اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء والالف  
 وفيها رخاوة ما لجت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة  
 فلم يتبين شدتها . فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة . فالحروف الشديدة المهمزة  
 والجيم والداال والطاء المهملتان والباء الموحدة والتاء المثناة الفوقانية والكاف والقاف .  
 والرخوة ماعدا هذه الحروف المذكورة وما عدا حروف لم يرو عنها . فانها ليست شديدة  
 ولا رخوة فهى مما بينهما . وانما جعل هذه الاحرف الثمانية اى اللام والميم والياء المثناة  
 التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون والالف مما بينهما اى بين الشديدة  
 والرخوة لان الشديدة هى التى ينحصر الصوت فى مواضعها عند الوقف وهذه الاحرف  
 الثمانية ينحصر الصوت فى مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب  
 خروج الصوت من غير مواضعها . اما الميم فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه  
 من الحاء التى هى من المهموسة ينسل صوته قليلا فكأنك وقفت على الحاء . واما اللام  
 فمخرجاها اعنى طرف اللسان لا يتجا فى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجرى منه  
 صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالداال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به  
 خرج الصوت عند النطق به من مستدق اللسان فويق مخرجه . واما الميم والنون فان  
 الصزت لا يخرج عن موضعها من الفم لكن لما كان لهما مخرجان فى الفم والحيشوم  
 جرى الصوت من الالف دون الفم لانك لو مسكت انفك لم يجر الصوت بهما . واما الراء



فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لأنحرافه ومسيله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء وايضا الراء مكرر فاذا تكرر جرى الصوت معه في انشاء التكرير . وكذلك حروف العلة لايجري الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجهما تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهزة كان الصوت معها يكثر فيجرى منه شيء . واتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجى الواو والياء لهواء صوتهما فلذلك سمى الهوى اى ذا الهواء كالناشب والنابل . وانما كان الاتساع للالف اكثر لامك تضم شفتيك للواو فضيق المخرج وترفع لسانك قبل الحنك لياء واما الالف فلا يعمل له شيء من هذا فوسعهم مخرجا الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها واخفاهن الالف لسمة مخرجها اكثر . اعلم ان الفرق بين الشديدة والمجهورة ان الشديدة لايجرى الصوت بها بل انك تسمع به في أن ثم ينقطع . والمجهورة لااعتبار فيها لعدم جرى الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جرى النفس عند التصويت بها . هذا كله ماذهب اليه ابن الحاجب واختصاره الرضى . وبعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التى هى من الرخوة اى الضاد والطاء والذال والزاء واعين واغين والياء فيبقى فيها الحروف الشديدة واربعة احرف مما بينهما وهى اللام والميم والواو والنون فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفا وهى حروف . ولما اجدك قطبت . وهذا القائل ظن ان الرخوة تنافى الجهر وليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف والجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر . الحادى عشر الى المطبة والمنفتحة . فالمطبة ماينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التى تخرج بينهما مطبقا عليها وهى الصاد والضاد والطاء والطاء . واما ما قال ابن الحاجب من انها ماينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق على الاضراس وباقي اللسان ينطبق عليه الحنك . قال سيديويه لولا الاطباق فى الصاد لكان سينا وفى الغاء لكان ذالا وفى الطاء لكان دالا ولخرج الضاد من الكلام لانه ليس شيء من الحروف من موضعها غيرها . والمنفتحة بخلافها لانه يفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وهى ماسوى الحروف الاربعة المطبة . الثانى عشر . الى المستعلية والمنخفضة . فالمستعلية مايرتفع بسببها اللسان وهى الحروف الاربعة المطبة والحاء والغين والمعجمتان والقاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها . والمنخفضة ماينخفض معه اللسان ولا يرتفع وهى ماعدا المستعلية . وبالجملة فالمستعلية اعم من المطبة اذلا يلزم من الاستعلاء الاطباق ويلزم من الاطباق الاستعلاء ولذا يسمى الاحرف الاربعة المطبة مستعلية مطبة . اثالث عشر الى حروف الذلاقة والمصمتة . فحروف الذلاقة ما لاينفك عنه رباعى اوخماسى الاشادا

كالمسجد والهدقة والزهزقة والعسطوس وهى الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام . والمصمتة بخلافها وهى حروف ينفك عنها رباعى وخماسى وهى ماسوى حروف الذلاقة . والذلاقة الفصاحة والحلقة فى الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذ الينفك عنها رباعى وخماسى فسميت بها . والشئ المصمت هو الذى لا جوف له فيكون ثقيلًا فسميت بذلك لتقلها على اللسان . الرابع عشر الى حروف القلقله وغيرها . فحروف القلقله ما ينضم الى الشدة فيها ضغط فى الوقف وذلك لاتفاق كونها شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدة تمنع الصوت ان يجرى معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى ققله اللسان وتحريكه عن موضع حتى يجرى صوتها فيسمع وهى القاف والدال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم . وقال المبرد ليس اقاف منها بل الكاف . وغيرها ماسواها . الخامس عشر الى حروف الصفيرة وغيرها . فحروف الصفيرة ما يصفى بها اى يصوت بها وهى الزاء المهيضة والصاد والسين المهملتان سميت بها لوجود الصفير عند النطق بها . وغيرها غيرها . السادس عشر الى حروف العلة وغيرها . فحروف الالة الالف والواو والياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واى . وغيرها غيرها . وحروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف . ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين . ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابدا والواو والياء تارة حرفا مد وتارة حرفا لين هكذا ذكر فى بعض شروح المفصل . وكثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حروف المد واللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشئ باسم ما يؤل اليه هكذا فى جاربردى شرح الشافية فى بحث انتقاء الساكنين . وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا كذا فى تيسير القارى . السابع عشر الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا . الثامن عشر الى الاصلية والزائدة . فالاصلية ما ثبت فى تصارييف اللفظ كبقاء حروف الضرب فى متصرفاته . والزائدة ما سقط فى بعضها كواو قومود فى قعد . ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه فى مقابلة الفاء والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصيل وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذف لم يدل الباقى على اسم الفاعل كذا فى جاربردى جائية الشاقبة . وحروف الزيادة حروف اليوم تنساء . اعنى انه اذا وجد فى الكلمة زائد لا يكون الامن تلك الحروف لامن غيرها . واعرفه الزائد من الاصلى طرق كالاتفاق وعدم النظر وغيرها يطلب من الشافية وشروحه فى بحث ذى الزيادة . والحروف فى اصطلاح الصوفية

الصورة المعلومة في عرصة العلم الآلهي قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير صدرالدين في الفحات ويحيى في لفظ الكلة في فصل الميم من باب الكاف . وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب . اما الحروف فللمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الآلهي . والمهملة منها نوعان . مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والذال والراء والواو واللام . فالالف اشارة الى مقتضيات كالاته وهي خمسة الذات والحيوة والعلم والقدرة والارادة اذلا سبيل الى وجود هذه الاربعة الال للذات فلا سبيل الى كالات الذات الابهة . ومهملة تتعلق بها الحروف وتتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الآلهية والاربعة الخلقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الآلهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسان الى . ووجد بوجوده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتتعلق الحروف بها . ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج انكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بحرف منها . ولا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم . واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند اليجاد العيني واما هي ففي اوجهها وتعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لاخلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن وليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لذاتها ملحقة بالحدوث الحقا حكما لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحوادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العالبي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه . وشيخ عبد الرزاق كاشي كفته حروف حقائق بسيطة انداز اعيان وحروف عاليات شئون ذاتيه اند كانه در غيب الغيوب چون شجر در نواة . بدانکه اهل جفر از حروف زمام بعضی را حروف اوتاد کوبند وآن اول وجهارم و مثل این دو حرف از میان بگذرانند و حرف سیوم بکیرند چنانچه در لفظ و تدهم خواهد آمد . و بعضی را حروف ادوار کوبند و آن همیشه چهار باشند یکی حرف اول زمام اول دویم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرین چهارم حرف آخر آن . و بعضی را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف وسطور مردو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند که وسط جميع حروف باشند و اگر مردو فرد باشند يك باشد و در غير این دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف وسطور نه نه باشند پس حرف قلب بنجمی حرف سطر پنجم

باشد واكر عدد حروف هشت باشند وعدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعنى هر چهار واكر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم و سيوم قلوب باشند واكر حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سيوم قلوب باشند همبرين قياس كذا فى انواع البسط \*

( الحرف ) فى اصطلاح النحاة كلمة دلت على معنى فى غيره ويسمى بحرف المعنى ايضا وبالاداة ايضا ويسميه المنطقيون بالاداة [١] \* ومعنى قولهم على معنى فى غيره على معنى ثابت فى لفظ غيره فان اللام فى قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذى هو فى الرجل وهل فى قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذى هو فى جملة قام زيد \* وقيل المعنى على معنى حاصل فى غيره اى باعتبار متعلقه لابتعباره فى نفسه وهذا هو التحقيق وستعرف ذلك مستوفى فى لفظ الاسم فى فصل الواو من باب السين المهملة \* ثم الحروف \* بعضها عاملة جارة كانت اوجازمة او ناصبة صرفة كان واخوانه اومع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل وهى ان وان وكان وليت ولعل ولكن فانها تنصب الاسم وترفع الخبر على عكس ماولا المشبهتين بليس \* وبعضها غير عاملة كحروف العطف كالواو واو وبل ونحوها مما يحصل به العطف وحروف الزيادة التى لا يخلت بتركها اصل المعنى كان المكسورة المخففة وتسمى بحروف الصلة كما يحى فى لفظ الصلة فى فصل اللام من باب الواو وحروف النفي الغير العاملة وحروف النداء التى يحصل بها النداء كيا وحروف الاستثناء وحروف الاستفهام وحروف الايجاب كنعم وبلى وحروف التنبيه كهيا والا وحروف التحضيض كهلا والا وحروف التفسير كاي وحروف التنفيس كالسين وسوف وحرف التوقع كقد وحرف الردع اى الزجر والمنع وهو كلا وغير ذلك وان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو \*





( الحروف العاليات ) هى الشؤون الذاتية الكامنة فى غيب الغيوب كالشجرة فى النواة والمها اشار الشيخ بقوله \* شعر \* كنا حروفا عاليات لم تقل \* متعلقات فى ذرى اعلى القل \* اما انت فيه ونحن انت وانت هو \* والكل فى هو هو فسل عن وصل \* هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم \*

( التحريف ) فى اللغة هو تغيير الشئ عن موضعه وفى اصطلاح المحدثين هو التصحيف اى تغيير الحديث وقيل بالفرق بينهما ويحى فى فصل الفاء من باب الصاد المهملة \* وفى اصطلاح [١] ولا يذهب عليك ان ماسماه المنطقيون بالاداة اعم مما سماه النحاة بالحرف لان الفعل ناقص داخل فى الاداة كما ان الكلمة خاصة بالفعل التام عند المنطقيين ( لمصححه )

القراء تغيير الفاظ القرآن لمراعاة الصوت . وفي الاتقان ومن البدعة نوع احده هو لاء .  
الذين يجتمعون فيقرؤن كلهم بصوت واحد فيقولون في قوله افلا تعقلون بحذف الالف  
وبدون مالا يمد ليستقيم لهم الطريق الذي سلكوه . ينبغي ان يسمى التحريف انتهى . وفي  
الدقائق المحكمة بعد بيان مخارج الحروف هو ان يجتمعوا فيقرؤن كلهم بصوت واحد ويأتي  
بعضهم ببعض الكلمة والآخر ببعضها ويحافظون على مراعاة الاصوات خاصة . وفي  
اصطلاح اهل الجفر هو تكسير الزمام . ودر رساله مسمى بانواع البسط ميكويد تكسير زمام  
يعنى تحريف حروف زمام بدین طریق بود که چون تکسیر نمایند حرف آخر زمام را در  
اول سطر بنویسند و حرف اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ماقبل آخر زمام  
را بجای حرف دوم و حرف ماقبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند  
و حرف دویم اول زمام را بجای حرف چهارم و بهمین قاعده تمام کنند و این تحریف را  
در هر سطر نمایند تا آنکه زمام با ترتیب زمام اول باز آید . و علاهت او آنست که  
چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دویم زمام اول در اول زمام  
آید تکسیر تمام شده باشد و اگر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد  
آمد . و در جمیع انواع بسط مادامی تحریف کنند که زمام اول باز گردد الا در بسط  
تمازج که دران عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب  
تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج حروف باشند تا پنج سطر تحریف و اگر هفت باشند  
تا هفت سطر و برین قیاس و در بعضی صور در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی  
حرف اول زمام را در اول سطر دوم نویسند و حرف آخرین را در دوم سطر دوم  
و همچنین عمل بپایان رسانند .

( المحرف ) علی صیغه اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است  
وقیل هر دو متباین اند . و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده  
شود و غرض لفظ باشد مثاله . شعر . شاه شہانی و بشاہان دہر . لطف توتاء والف وجیم  
داد . وزره احسان برعایامہ . بذل توجیم والف ومیم داد . کذا فی جامع الصنائع .

( الانحراف ) فی اللغۃ الميل الى الحرف ای الطرف . وعند اهل الهيئة هو ميل  
القطر المار بالعدین الاوسطین من التدوير عن سطح المائل ویسمى بعرض الورداب  
والالتواء ایضا وهو مختص بالسفلیین ویحییٰ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من  
باب العین . و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق مابین خط سمت القبلة  
وخط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذکر الی البرجنیدی  
فی شرح بیست باب .

( المنحرف ) هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفين اسم حرف من حروف الهجاء وهي اللام لان اللسان يخرف بها عند النطق بها هكذا في الشافية وشروحه في بيان حروف الهجاء • وعند المهندسين اسم شكل مسطح ذى اربعة اضلاع ولا يكون مربعا ولا مستطيلا ولا معينا ولا شبيها بالمعين هذا هو الموافق لما ذكره اقليدس • وقد يقال ماعدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعة الاربعة متوازيين يسمى بالمنحرف وهو ثلثة اقسام • احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربعة قائمتين والباقيتان مختلفتين هكذا  • وثانيها ما يكون زاويتاه حادتين متساويتين والباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادته على احد المتوازيين ومنفرجته على الآخر هكذا  او كانت احدى حادتيه مع احدى منفرجتيه على احدهما والباقيتان على الآخر هكذا  والاول من هذين القسمين يسمى بذى الذلقة والقسم الثانى يسمى بذى الذلقتين • وثالثها ما تكون زاويتاه حادتين مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا  والاى وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسميه ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التى اقترن فيها السور بالحمول او بالموضوع الجزئى وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السور ان يقترن بالموضوع الكلى فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا •

( الحصف ) بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بشور صفار شوكيه كالزيرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونجه • ومثله في الوافيه حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد وسرخ وسوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة وقتيكه مردم عرق كنند •

( الحلف ) بالفتح وسكون اللام او كسرهما يمين يؤخذ بها العهد ثم سحى به كل يمين كما فى المضمرات فهو مرادف لليمين كذا فى جامع الرموز • وفيه فى فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت والحالف المؤبد ما يصرح فيه بالتأبيد والحلف المجهول ما لم يعين فيه الوقت بالتأبيد وغيره •

### فصل القاف

( الحرق ) بانفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن • ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطه تجليات كه جاذب است سالك راسوى فنا كذا فى لطائف اللغات •

( الحرقه ) بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان فى العين من الرمذ

اوفي القلب من الالم اوفي طعم شئ محرق . وحرقة البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحرالخواهر . وحرقت نزد بلغاء آنست كه كلام بطورى كويدكه رقت آورد و موجب بگاہ شود اگر چه تركيب على ومعانى بديع ندارد ومصنوع نباشد واين وجدانى است وليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است وتلذذ بدان جز اهل دل نكرد ومؤثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت وقدرت وهيت وبى نيازى بارى تعالى واين چنين كلام را حقيقى خوانند . ويا بسبب ذكر ثنائى اشخاص ومحبوبان ووقوع مفارقت احباء واصحاب بود . ويا بيان بى وفائى دوران بود وغلبات اشتياق وشداثد فراق ومازند آن باشد واينچنين كلام را مجازى خوانند كذا فى جامع الصنائع .

(الاحتراق) مصدر من باب الافعال وعند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة فى درجة واحدة من فلك البروج وهو من انواع النظر كما يحى .

(الاحراق) هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس . والمحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اى يفنى بجزارته لطيف الاخلاط بتصعيدها وتخييرها ويبقى رماديتها كالفريون كذا فى بحرالخواهر والموجز .

(الحققة) بالكسر لغة مأتى عليه اربع سنين من الابل وشريعة ثلث سنين كذا فى بعض كتب الفقه لكن فى عامة كتب اللغة والفقه ان الحققة هى فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل . ثم الحققة مؤنث الحق بالكسر والجمع حقائق كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة .

(الحق) بالفتح فى اللغة ثابت وسزاوار ودرست وراست وواجب وكارى كه البته واقع شود وراستى وناميست ارنامهاى خدائى تعالى وراست كردن سخن ودرست كردن وعده كذا فى المنتخب [۱] . و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعنى غيره قيد بهيچ قيد كما فى كشف اللغات . پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله . ويحى فى لفظ الحقيقة . وفى البرجندي شرح مختصر الوقاية فى الخطبة الحق فى الالهة مصدر حق الشئ يحق بالكسر اى ثبت وقد جاء بمعنى الثابت ايضا . وفى العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى . ويطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر . وكذا قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب انتهى . وتحقيقه ما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المطالع من ان الحق والصدق متشاركان فى المورد اذ قد يوصف بكل

منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق للواقع . والفرق بينهما ان المطابقة بين الشئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدرى ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة \* وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا \* وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا اعتقاد صدق اي صادق وانما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى . وقيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر والحق بالمعنى المصدرى كونه مطابقا له بالفتح والصادق هو الخبر المطابق بالكسر والحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح ويقابل الصدق الكذب والحق بالمعنى المصدرى البطلان ويقابل الصادق الكاذب والحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر والبطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح والكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر والباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول ( فائدة ) اعلم ان الخطاء والصواب يستعملان في المجتهدات والحق والباطل يستعملان في المعقولات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب واذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا في المعقولات يجب علينا ان نقول الحق مانحن عليه والباطل ماهو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحمادية في كتاب الكراهة \* اعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولى عبد الحكيم في حاشية الخيالى في بيان الفرق بين مذهب الغنادية والغندية . واعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالتقصص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك ولهذا دونوا مسائل الطلاق والايان والايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى . وقال الفاضل الخيالى في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن التضرر والانتفاع فلا يكون حقاله بهذا الوجه \* والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح



باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الاماروى عن عطاء ابن ابى رباح انه قال يباح وطؤ الامة باذن سيدها . وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس . واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة . واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير .

( حقوق النفس ) عند الصوفية ما يترقف عليه حيوتها وبقاؤها ومازاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الرء من باب الاء المعجمة .

( حق اليقين ) عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لاعلمها فقط فعمل كل عاقل الموت علم اليقين . وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني . اعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت . وذلك على تلك مراتب . الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوها وهو علم اليقين . والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين . والثالثة ما يحصل بالشىء بعد اتصاف العالم بذلك الشىء وهو حق اليقين هكذا في حواشى كتب المنطق .

( الحقيقة ) بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان . منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذه اصطلاح اهل الفرس ويجئ في فصل الرء المهملة من باب العين المهملة . ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع والبيانيين من اهل العرف قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد ويسميان بالحقيقة والمجاز اللغويين واما في الجملة ويسميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضى ابى بكر وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لماسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدأ . واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وقالوا بوقوعها وهى اسم نوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات اى ماهى من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والايان والكفر من قبيل الدينية دون اسماء الافعال اى ماهى من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح كالمصلى والمنزكى والصلوة والزكوة . والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى من الحقيقة الدينية فقط اعنى ما يعرف اهل اللغة معناه . ولا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت

حقائق فيها بل النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا اوبغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشريعة كما هو مذهب القاضى فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفانا \* واما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه \* وعند القاضى تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضى ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية \* والحق انه لاثالث لهما فانه ليس النزاع في انها هل هي بوضع من الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء اولا فتكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضى فلا ثالث لهما حينئذ \* ومنهم من زعم ان مذهب القاضى انها مبقاة على حقاقتها اللغوية فتصير المذاهب ثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية \* وان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدى وحواشيه \* ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضا \* قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الاطول في بحث الاستمارة التبعية \* ومنها الماهية بمعنى مابه الشئ هو هو وتسمى بالذات ايضا \* والحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة \* وايضا ان الباء في به للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الشئ ولو قيل مابه الشئ هو لكان اخصر \* ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عما عداه بسبب الفاعل وايجاده ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره \* قلت الفاعل ما بسببه الشئ موجود في الخارج لامابه الشئ ذلك الشئ فان اثر الفاعل اما نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم الفائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا اتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقاباتها من الضوء المحض وليس ههنا ضرة منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس \* واما الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه

يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود لآكون الشئ ذلك الشئ ضرورة انه لامغايرة بين الشئ ونفسه . فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور . قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذلا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه اوفى اتصافه بالوجود على ما عرفت . فان قلت لامغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية . قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشئ في كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذلا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما . وقد يجعل الضمير الثانى للموصول فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بافاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقى الاستقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ . ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعروضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشئ لنفسه كالكلى للكلى بخلاف الذاتيات فانه لاشتباه بين الكل والجزء فتدبر هذا كله خلاصة ما حققه المولوى عبدالحكيم في حاشية الحياالى . وقال المولوى عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادته ان مابه الشئ ليس الا الشئ وليس راجعا الى الشئ فالمعنى مابه الشئ هو الشئ اعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ ولا يثبت باثباته للشئ الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الانسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك . وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات . واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد ويكفى مابه الشئ هو وانه يرد الذاتى وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الانينية انتهى وهذا

حسن جدا \* اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية (التقسيم) قال المولوى عبدالرحمن الجامى فى شرح الفصوص فى الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية تلك \* الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهى حقيقة الله سبحانه \* والثانية حقيقة مقيدة منفعة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم \* والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولية والآخرة وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة الحقيقة المنفعة المقيدة وكل متفرقة فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد وهو فيهما متمدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هى المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعة من آخر فانها تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر فى موادها وكل واحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التى تحتها انتهى \* وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات اخرى تجبى فى لفظ الماهية فى فصل الالف من باب الميم \* وبعض ما يتعلق بهذا المقام يحى فى لفظ الذات ايضا فى فصل الواو من باب الذال المعجمة \* ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا \* قال شارح الطوابع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى كلية كانت او جزئية انتهى \* فعلى هذا لا يقال ذات الغناء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا \* ومنها ما هو مصطلح الصوفية فى كشف اللغات حقيقت زرد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات \* ومحو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه \* وفى مجمع السلوك اما الحق والحقيقة فى اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هى الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات \* ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل فى عالم الاحسان يقولون دخل فى عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق وان كان بعد عن عالم الصفات والاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق وصار شيخا لائقا للاقتداء به وقلما يستعملون ذلك فى ذوات اخرى وفى صفاتهم لان مقصودهم الكلى هو التوحيد \* وقال الديلمى الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى \* وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت \* والملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت اثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعانى والاعراض \* والجبروت ماعدا الملكوت \* وقال بعضهم الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام فى هذا العالم فاذا دخل فى عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار الحق وان يريد ما يريد لا يمكنه

مخالفته اصلا انتهى . وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية ويحیی في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا .

( حقيقة الحقائق ) عند الصوفية هي الجمع ويحیی في فصل الياء من باب العين المهملة .  
 واز شيخ عبدالرزاق كاشي منقول استكه حقيقة الحقائق ذات احديت استكه جامع  
 جميع حقائق است وان را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند [ ١ ]

( الحقيقة القاصرة ) هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد .  
 والاكثر على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبدالحكيم في حواشي الخيامي في شرح قول  
 الشارح المتوحد بجمال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب والوجوب  
 عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الندب وهو عبارة عن  
 جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة وهو جواز الفعل مع جواز الترك  
 فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب .  
 والاكثر على انه مجاز لانه جاوز اصله وهو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع  
 حرمة الترك والاباحة جواز الفعل والترك والندب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان  
 لكل واحد منها معان متباينة هكذا في كتب الاصول .

( الحقيقي ) يعلن على معان . منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة  
 كانت او معدومة ويقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيء بالقياس الى غيره . ومنها  
 الصفة الموجودة ويقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره  
 او مع قطع النظر عن الاغيار . واما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما  
 هو اعتباري ونسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري والنسبي بمعنى  
 ما لا يكون اعتباريا ولا نسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى  
 الحقيقي والاضافي . ومنها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون  
 الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق والكذب اي في التحقق والانتفاء  
 معا تسمى حقيقة كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . ومنها قضية  
 يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة ، موجهة كانت او سالبة كلية كانت  
 او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند  
 الاطلاق فكأنها هي حقيقة القضية . قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد  
 الموجودة في الخارج فقط بل على كل ما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة

[ ١ ] وفي تعريفات السيد السند حقيقة الحقائق هي المرتبة الاحدية للجامعة لجميع الحقائق ويسمى  
 حضرة الجمع وحضرة الوجود ( لمصححه )

في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد المتمتعة فعنى قولنا كل \* ج ب \* كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب \* هكذا ذكر المتأخرون \* ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصل وكذا في عقد الحمل فسرہ صاحب الكشف ومن تبعه فقوا معنى قولنا كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب \* ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم اب \* وقال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر \* ثم تعميم الافراد الخارجية بالحققة والمقدرة للاحتراز عن القضية الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية بالحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج \* وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخرج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدارا فان قولنا كل غفاه طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محققا بل عايرها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا \* واعتبار خارجية الافراد للاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن \* فقد انقسمت القضايا الى ثلثة اقسام \* والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما \* قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا \* فنقول احوال الاشياء على ثلثة اقسام \* قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة وتساوى الزوايا الثلث في المثلث للقائمين \* وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها \* وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا \* احديها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقة \* وثانيها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية \* وثالثها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كقضايا المتعملة في المنطق وههنا البحوث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع \* واما القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلوم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين \* الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها

لأنها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تقدم . والثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم . ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي وذلك مجازي . ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقي ولفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي وكل من الشهر والسنة حقيقي ووسطي واصطلاحى ونحو ذلك .

( التحقق ) هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت والكون والوجود . وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجيء في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين . ثم التحقق قسمان . اصلى وهو ان يكون التحقق حاصلًا لشيء في نفسه قائمًا به . واما تبعي وهو ان لا يكون حاصلًا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواظف في مقدمة الامور العامة .

( التحقيق ) هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بدیع الميزان . وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الاتهية كذا في كشف اللغات . وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم .

( المتحقق بالحق ) نزد صوفيه محقق كه مشاهدة حق فرمايد در هر معنی بی تعین آن متعین زیرا كه الله تعالى اكرچه مشهود است در هر مقیدی باسمی یا صفتی یا اعتباری یا تعینی یا حیثیتی منحصر ومقید نیست درینها لاجرم مطلق مقید باشد ومقید مطلق ومنزه بود از تقييد ولا تقييد واطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي .

( المتحقق بالحق والخلق ) من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق ووجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

( الحلقة ) هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحًا مطوقًا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف .

( الحق ) بالضم وسكون الميم اوضمها في الاصل من لا عقل له . وفي اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة الناس والمعاملة معهم لافي العلوم النظرية ولا في العلوم العملية مثل علمي

الطب والهندسة فان ضعف الفكر فيها لايسمى حمقاً بل بلادة فان كان هذا ذاتياً في اصل الحلقمة والجبلة فلا علاج له . والرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر . وفي الاقسرائى الرعونة هى نقصان افكر والحمق بطلانه .

﴿ فصل الكاف ﴾

(الاحتباك) بلباء الموحدة وهو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف وابدعها وقل من تذب له اونه عليه من اهل فن البلاغة . وذكره الزركشى في البرهان ولم يسمه هذا الاسم بل ساء الحذف المقابلى وافرد بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعى . وقال الاندلسى في شرح البديعة ومن انواع البديع الاحتباك وهو نوع عزيز وهو ان يحذف من الاول ما ثبت نظره فى الثانى ومن الثانى ما ثبت نظيره فى الاول . كقوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق الآية التقدير ومثل الانبياء والكفار كمثل الذى ينعق والذى ينعق به محذف من الاول الانبياء لدلالة الذى ينعق عليه ومن الثانى الذى ينعق به لدلالة لذين كفروا عليه وقوله ادخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء واخرجها تخرج بيضاء محذف من الاول تدخل غير بيضاء ومن الثانى واخرجها . وقال الزركشى هو ان يجتمع فى الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه . نحو ام يقولون افترته قل ان افتريته فعلى اجرامى وانا برىء مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلى اجرامى واتم براء منه وعليكم اجرامكم وانا برىء مما تجرمون . ونحو يعذب المنافقين ان شاء اويتوب عليهم اى يعذب المنافقين ان شاء فلا يعذبهم . ونحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اى حتى يطهرن من الدم ويتطهرن بالماء فاذا تطهرن ويتطهرن فأتوهن . ونحو خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً اى عملاً صالحاً بسئاً وآخر سيئاً بصالحاً . ومأخذ هذه التسمية من الحبك الذى معناه الشد والاحكام وتحسين اثر الصبغة فى الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج وشدته واحكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن والرونق . وبيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر فى نظمه وحركه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكاه ما ما من خال يطرقه فسد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسى من الحسن والرونق كذا فى الاتفاق فى نوع الايجاز والاطناب

(الحركة) بفتح الحاء والراء المهملة فى العرف العام النقل من مكان الى . كان هكذا ذكر العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة وهذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة . قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية وهى المتبادرة



في استعمالات اهل اللغة . وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى وهكذا في شرح المواقب . ويؤيد الاطالاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في المرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر وانتقال اجزائه كما في حركة ارحى انتهى . وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات . ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر اى مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الاول وان كان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد . ويرد عليه ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة . فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول . ويرد عليه وعلى القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لا يكرن حركة ولا سكونا . اعلم ان الاشاعرة على ان الأكون وسائر الاعراض متجددة في كل آن . والمعزلة قد اتفقوا على ان السكون يكون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا . فعلى القول ببقاء الاكون يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده . اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا . وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود . اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب . وقيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان . ومما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث وعلى هذا قسم سائر التعاريف . واعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عصام الدين والمرلوى عبد الحكيم في حواشيهما على شرح اعتقائد النسفية ويحى ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل الزون من باب الكاف . واما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض القدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدرج . بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى والعقول على رأيهم او بالفعل من بعضها والقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة

الى الفعل فهو امدافعة وهو الكون والفساد فتبدل الصورة النارية بالهوائية انتقل  
دفعي ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً واما على التدرج وهو الحركة الحقيقية  
الحركة هو الحدوث اوالحصول اوالخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا  
دفعة اوبالتدرج \* وكل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتأخرين  
عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه  
والزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة وكذا معنى يسيرا  
يسيرا فناوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو \*  
وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان  
امكان الحصول في المكان الثاني وامكان اتوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه  
اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان  
التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل  
فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول \*  
ثم ان اتوجه مادام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة \* فالحركة تفارق سائر الكمالات  
بخاصتين \* احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التاى الى الغير والسلوك اليه تستلزم  
ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التاى تأديا اليه  
وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التاى الى الغير ولا يحصل فيها  
واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل  
فحصول المربعة من حيث هو هو لا يستمقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة \*  
واما الامكان الاستعدادى واران يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان  
التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التاى \* وثانيتها انها تقتضى ان  
يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل  
اليه فقد انقطع حركته ومادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة  
مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافها بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة  
اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها \* اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشاركة بلافاوت  
بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واضلا  
الى المتهى واذا وصل اليه لم تبق حركة اصلا \* واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان  
الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل  
فالقوة والفعل في ذات شيء واحد \* والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم  
تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها  
عارضه لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في

ذلك الكمال فيما يتأدى اليه ذلك الكمال . وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد  
الحيثة المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور الوعية لانواع  
الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثة  
بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسها انما هو بهذه الصور وماعداها  
من احوالها تابعة لها . بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثة فقط وذلك لان الحركة  
في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية . وانما اتصفت بالاولية  
لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك  
الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا . فالخاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذى هو بالقوة  
في كماله الثانى بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذى هو له بالقوة بان تكون اولية هذا  
الكمال بالنسبة اليه . وههنا توجهان آخران . الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو  
بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كاثابت والحاصل فيكون المعنى كمال اول  
حاصل للجسم الذى يجب كونه معه بالقوة في كماله الثانى ومتعلق به من جهة كونه بالقوة  
وذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذى يجب كونه معه  
بالقوة في كماله الثانى وحصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول اوبقية الحركة  
بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم . وبيان فائدة القيود مثل ماصر لكن بقى  
انتقاض تعريف الحركة بالامكالم الاستعدادى اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يرتب عليه  
سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذى يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثانى من جهة كونه  
بالقوة فانه اذا حصل ما يرتب عليه بطل استعداده وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى  
ما يرتب . والثانى ان يكون متعلقا بلفظ الكمال ويكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم  
الذى هو بالقوة في كماله الثانى من جهة المعنى الذى هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا  
لكماله وذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هى كمال  
من الجهة التى باعتبارها كان بالقوة اعنى حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير  
ذلك . وفيه نظر وهو ان الحركة ليست كمالا . من جهة حصوله في اين او وضع او غير  
ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة . ويرد على التوجيهات ائلمة  
انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى  
لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة ونان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر  
وضع معين واعتبر ما قبله دون مابعد الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر  
من التعريف . وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة  
بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا  
الاذكياء من الناس . وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه والتصديق

بموصولها للأجسام لاعلى تصور حقيقةها • اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقول بوجوده وقيل بعدم وجوده وحاكم بينهم ارسطو فقول الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد وهو كيفية [١] بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اى مبدأ المسافة ومنتهاها [٢] ولا يكون في حيز [٣] آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى المتوسط • وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول ايه ولا بعده حاصله فيه • وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين محيطان به [٤] الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلائها تعقل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى المتوسط تنافى استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه واليه بخلاف من جعل الحركة الكون في الحيز الثانى كما يحى في لفظ الكون • الثانى الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم اذ عند الحصول في الجزء الثانى بطل نسبتته الى الجزء الاول • منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها [٥] نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثانى الذى ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبتته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اى عن الخيال يخيل امر ممتد [٦] كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة (التقسيم) الحركة اما سريعة او بطيئة • فالسريعة هى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها [٧] ان

[١] اراد بالكيفية المعنى اللفوى اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت (لمصححه)

[٢] تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها متفق عليه وتصويره فيها سهل فان وجود المبدأ والنتهى والتوسط فيها محقق (لمصححه)

[٣] من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (لمصححه)

[٤] والاعتراض بان تصور الآن والفعلية والبعديّة يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف (لمصححه)

[٥] وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد اقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا (لمصححه)

[٦] يعنى ان للمتحرك نسبتته الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انها شى واحد ممتد (لمصححه)

[٧] اى الحركة السريعة (لمصححه)

تقطع الاكثر من المسافة في الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكبر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمساواة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة . والبطيئة عكسها فقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها . والاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى [١] ولانهما قابلان للاشتداد والنقص [٢] (فائدة) قالوا علة البطوء في الطبيعة ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلمما كان قوامه اغاظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء بطؤ الحركة كلما مع الهواء تنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء . واما في الحركات القمرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطيئة اشد ممانعة للقاسر والحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطؤ وان اتحد المخروق والقاسر والحرك الارادى ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالمهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء . وكالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاوق احدها اكثر والآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معا وقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر . وايضا الحركة اما اينية وهي الانتقال من مكان الى مكان تدريجيا وتسمى النقلة . واما كمية وهي الانتقال من كم الى كم آخر تدريجيا . وهو ازل مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدرج اذ قد يتقل الهبولي والصورة ايضا من كم الى كم . وهذه الحركة تقع على وجوه . التخالخل والتكاثف والنمو والذبول والسمن والهزال . واما كيفية وهي الانتقال من كيفية الى اخرى تدريجيا وتسمى بالاستحالة ايضا ويحى في فصل اللام . واما وضعية وهي ان يكون لشيء حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزاء المتحرك يفارق كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدرج . وقولهم لو كان له مكان ليشمل تعريف فلك الافلاك . والمراد بالحركة المستديرة ماهو المصطلح وهو مالا يخرج المتحرك بها عن مكانه لا لغوى فان معناها اللغوى اعم من ذلك فان

[١] مع ان ماهيتهما واحدة ( لمصححه )

[٢] فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطي فلا يكونان

فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتقص ( لمصححه )

الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرمح وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذى يدور حول نفسه من غير ان تخرج عن مكانة حركة وضعية . وقيل الحركة الوضعية منحصرة فى حركة الكرة فى مكانها وليس بشئ اذ الحركة فى اوضع هى الانتقال من وضع الى وضع آخر تدريجيا . وقيل حصر الوضعية فى الحركة المستديرة ايضا ليس بشئ على ما عرفت من معنى الحركة فى الوضع كيف والقائم اذا قعد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لا يتحرك على الاستديرة وثبوت الحركة الاينية لاينافى ذلك نعم لا توجد الوضعية هناك على الافراد . وبالجملة فالحق ان الحركة الوضعية هى الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بناء على ارادة الحركة الوضعية على الافراد ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك بدون مكانه على سبيل التدرج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى . وهذا التقسيم بناء على ان الحركة عند الحكماء لا تقع الا فى هذه المقولات الاربع واما باقى المقولات فلا تقع فيها حركة لافى الجوهر لان حصوله دفى ويسمى بالكون والفساد ولا فى باقى مقولات العرض لانها تابعة لمعرضاتها فان كانت معرضاتها بما تقع فيه الحركة تقع فى تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا . ومعنى وقوع الحركة فى مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة بقاءها بعينها تنغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالمعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل . وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفة والمفروض خلافه . وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ماهو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس . وهو باطل ايضا اذلا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ايس كذلك فاذا كان المتبدل فى الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها . والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع الملك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر . وايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلية فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عرضها لشيء آخر اولا تكون بان تكون الحركة حاصلية فى شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا

لذلك والثاني يقال له انه . يتحرك بالعرض وبالتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه يتحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية . والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره . وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه . وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة . من غير شعور بخروج هاتين الحركتين . ومنهم من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما ان تكون مركبة اى لاعلى نهج واحد . والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الحركة الطبيعية . والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور . وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض ( فائدة ) الحركة تقتضى امورا ستة . الاول مابه الحركة اى السبب الفاعل [١] . الثاني ماله الحركة اى محلها [٢] . الثالث مافيه الحركة اى احدى المقولات الاربع . الرابع مامنه الحركة اى المبدأ . والخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وهما اى المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالغرض [٣] في الحركة المستديرة . السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعاقبة بوحدة هذه الامور . فوحدتها الشخصية بوحدة موزعها وزمانها وماهي فيه ويتبع هذا وحدة مامنه وما اليه ولا يعتبر [٤] وحدة المحرك وتعدد . ووحدتها النوعية بوحدة مافيه وما منه وما اليه . ووحدتها الجنسية بوحدة مافيه فقط . فالحركة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الايضية كلها . متحدة في الجنس العالى وكذا الحركات الكمية والكيفية . ويترب اجناس الحركات بترب الاجناس التي تقع تلك الحركات

[١] فان الحركة امر يمكن الوجود فلا بد لها من علة فاعالية ( لمصححه )

[٢] فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به ( لمصححه )

[٣] لان الحركة المستديرة الفلكية ازيلية ابدية عند الحكماء فلا يكون هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الغرض ( لمصححه )

[٤] في كون الحركة واحدة شخصية وذلك لان المتحرك بمحرك قد يخرجه آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة بوجوب الاثنية فيها غير ما يتوهم من اسناد بعضها الى محرك والبعض الى آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل ( لمصححه )

فبها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية \* وتضاد الحركتين ليس لتضاد الحرك والزمان وما فيه بل لتضاد مامنه وما اليه اما بالذات كاللثود والتبييض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأها ومنتهاها نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير ففي الاستحالة كاللثود والتبييض [١] وفي الكم كالصعود والذبول وفي القلة كالتصاعد والهابطه واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها (فائدة) اقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان [٢] والمسافة [٣] والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها (فائدة) ذهب بعض الحكماء كرسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالجبر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لا بد ان تنتهي الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية \* ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة وان شئت تحققيق الباحث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع والعامى وغيرها \* تذيب \* الحركة كما تطلق على ماصر كذلك تطلق على كيفية عارضة للصوت وهي الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصونات \* اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة والقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في القصان للمصونات الالهذه الحركات بشهادة الاستقراء \* واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصونات لما حصلت المصونات بتدبيرها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومدتها لم يمكن ان تذكر المصونات الاباستيناف فصامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن العس شاهد بمحصول المصونات بمجرد تمديد الحركات كذا في شرح المواقف في بحث المسموعات \* حركات الافلاك وما في اجرامها لها اسماء \* الحركة البسيطة وتسمى متشابهة بالحركة حول المركز ايضا والحركة حول النقطة ايضا وهي حركة تحدث بها عند مركز العلك في ازمنة متساوية زوايا متساوية \* وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز في ازمنة متساوية قسى متساوية. والحركة المختلفة وهي ملاكون

[١] فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر التجر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك (لمصححه)

[٢] لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة (لمصححه)

[٣] لانطباقها اياها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها (لمصححه)



كذلك . والحركة المفردة وهي الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هي المتشابهة . والحركة المركبة وهي الصادرة عن اكثر من فلك واحد . كل حركة مفردة بسيطة وكل مجلدة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة . والحركة الشرقية وهي الحركة من المشرق الى المغرب . سميت بها لظهور الكوكب بها من المشرق . وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالي البروج . والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب . والحركات الشرقية اربع . الاولى الحركة الاولى وهي الفلك الاعظم حول مركز العالم سميت بها لانها اول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل . وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقى الاجرام في جوفه . وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بلياته على اصطلاح الحساب . وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات . الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه . وتسمى حركة الاوج اذ في المدير الاوج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة . الثالثة حركة جوزهر القير حول مركزه . وتسمى بحركة الرأس والذنب لتحركهما بهذه الحركة . الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه . وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الاوج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا يسمى البعض بمجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الاوج صرح به العلامة في النهاية . والحركة الغربية بحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق . وتسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالي البروج . والبعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة المشرق . وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى وبالحركة الثانية لانها لا تعرف اولا بلا اقامة دليل . وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثابتة والبطيئة والى التوالي والغربية او الشرقية . فمن الحركات الغربية بحركة فلك الثوابت . ومنها حركات المثلثات سوى مثل القمر حول مراكزها . وتسمى حركات الاوجات والجوزهرات وحركات العقدة . ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها . وحركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى بحركة مركز التدوير كما زعم البعض وان كانت يطلق عليها بحسب اللغة . وحركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا . اعلم ان خارج مركز ماسوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اى حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج . اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل في زمان . فلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير ويعتبر مقدارها من منطقة

معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى وتحدث ايضا زاوية عند مركز العالم ويعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل . واذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الأوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثانى على الوسط المعدل اوقص منه يحصل القويم المسمى بالطول وهذا فى المنجيرة ويعلم من ذلك الحال فى النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول . ومعنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذى هو مركز العالم . اعلم ان مجموع حركة الخارج والممثل فى الشمس والمنجيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير فى عطارد بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير فى عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط . واما الوسط فى القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتى الجوزهر والمائل . وتسمى حركة مركز القمر فى الطول ايضا . وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا . وحركة الاختلاف وهى حركة تدوير كل كوكب . سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم . وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعلى التدوير لا محالة مخالفة فى الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالى اى من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس . هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلى البرجندي فى تصنيفه فى علم الهيئة والسيد السند فى شرح الملخص .

( الحكمة ) بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه . وحكمة الاتف هو ان يجد الانسان فى انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقه لذاعة تباع الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى وشرح القانونجه ان فرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة فى الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيره مع حكمة شديدة والحكمة لا يثر معها .

( المحكك ) هو دواء يجذب خلطا لذاغا طارا كذا فى الموجز . وفى بحر الجواهر المحكك هو الذى يباع من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يباع التقرح كالكيكيج .

### فصل اللام

(الحاصل) اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التصنيف والتضيف والجمع والفريق والضرب . وحاصل الضرب يسمى بالضررب ايضا . وما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة .

(التحصيل) في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندى من ان التحصيل عام في تحصيل كل شئ ولكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم . وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويحى في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهمة . وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومى الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب اوسالبة كقولنا زيد ليس بكاتب . سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا . وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لاجزاء له وحرف السلب وان كان موجودا فيها الا انه ليس جزء من طرفها ويحى . ما يتعلق بهذا في لفظ الساب ولفظ المعدولة .

(الحل) بالفتح والتشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام حلا . والاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذى يلزمه فناء المادة كالسمسم ودهنه كذا في بحر الجواهر . وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم . وعكسه العقد اى ان ينظم نثره . مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فملاته وحفظت نخلاته لم يزل سوء الغان يقتراده ويصدق توجهه الذى يعتاده اى قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله وصارت ثمار نخلاته كالخظال في المرارة مازال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة وتوهات باطلة ويصدق ارهامه التى صارت عادة له . فهذا النثر حل شعر ابى الطيب . ومثال العقد شعر العتاهية . شعر . مابال من اوله نطفة . وجيفة آخره يفخر . فهذا الشعر عقد قول على رضى الله تعالى عنه مالا بن آدم والفخر وانما اوله نطفة وآخره جيفة . كذا في المطول في الخاتمة .

(الحلال) بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب والسنة بسبب جائز مباح . وفي الطريقة مالا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة تا أنك بيقين ندانده حرام است بعضى علمائى شريعت جائز وحلال دارند وعلمائى طريقت ممنوع بندارند تا أنك بيقين ندانده حلال است كذا في مجمع السلوك . وفي خلاصة السلوك الحلال هو الذى قد

انقطع عنه حق الغير وقال سهل مالا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه وتجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى . قال ابن الحجر في شرح الاربعين للزوي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام نفة وشرعا . والحلال الين اى الظاهر هو مانص الله تعالى ورسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه ومنه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين . والحرام الين مانص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا . والمشتبه ما ليس بواضح . الحل والحرمه مما تنازعته الادلة وتجادبته المعانى والاسباب فبعضها يعضده دلائل الحرام وبعضها يعضده دليل الحلال . ومن ثم فسر احمد واسحق وغيرهما المشتبه بما احتلف في حل اكله كالحليل او شربه كالبيذ اوابسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة . وفسره احمد مرة باختلاط الحلال والحرام . وحكم هذا انه يخرج قدر الحرام ويأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر . ومن المشتبه معاملة من في ماله حرام فالورع تركه مطلقا وان جازت وقيل واعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملة . ثم الحصر في التثنية صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام اوسكت عنه او تعارض فيه نعان ولم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه . وايس المراد بتعارضها تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث تخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكره رجح . والمشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الادلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص او اجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شئ بين الحل والحرمه ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدها بالدليل الشرعى فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شئ فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجدته في بيته ولم يدر هل هو له او غيره . وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقيل بحله والورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول قال المصنف اى النووى الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب . الاول وهو الاصح انه لا يحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع . والثانى ان الحكم الحل والاباحة . قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام واثار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى مالا يريبك . ومن عبر باها حلال يتورع عنها اراد بالحلال . مطلق الجائز الشامل لذكره بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع ماداما مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب . والثالث

المتع . والرابع التوقف . ولقد اظن ابن الحجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات . فصلا  
فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور . وقال العيني في شرح البخارى في كتاب العلم في شرح  
هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا بما تقدم ذكره ان في المتشبهات  
المذكورة في الحديث التى ينبغى اجتنابها اقوالا . احدها انها التى تعارضت فيها الادلة فاشتبهت  
فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم  
بغير دليل محرم . وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والماذرى وغيرها ويدخل فيه  
مواضع اختلاف العلماء . وثالثها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقد رده القرطبي  
واختار القول الثانى . فان قيل هذا يؤدى الى رفع معلوم من الشرع وهو ان النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم والخلفاء بعده واكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في الما كل  
وغيره . قلت ذلك محمول على موجب شرعى اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا  
في مباح لان حقيقته التساوى بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من  
حيث هو وتارة يكرهه لانه يؤدى اليه كالتقلبة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد  
الصوم . وقد اختلف اصحاب الشافعى رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقليل ليس  
بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم  
للابادة واشتغالهم بالضيق والسمة . وقال الرافعى من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى  
باب الوسوسة من تجوز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها اكثر  
السكاح من نساء بلدكم خوفا عن ان يكون له فيها محرم بنسب اورضاع او مصاهرة وترك  
استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشبه بهذا بان يكون سبب التحريم  
فيه مجرد توهم ليس من الورع . قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس  
فيه من معنى الشبهة شئ . وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى . ويجب  
ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع .

( الحلول ) بضمين اختلف العلماء في تعريفه فقليل هو اختصاص شئ بشئ بحيث تكون  
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر . واعترض عليه بانه ان اريد بالاشارة  
العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين . وان اريد بها الحسية فلا يصدق  
التعريف على حلول الاعراض في المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها ولا على حلول  
الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لان الاشارة  
الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف ولو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا  
بعضها في بعض وليس كذلك وايضا يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه  
كحصول الشخص في اللباس مع انه ليس بحلول اصلا . واجيب بان بناء التعريف على رأى  
المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والاخص . وبان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين

الإشارة إلى الآخرة أن لا يتحقق الإشارة إلى أحدهما إلا وأن يتحقق الإشارة إلى الآخر بالذات أو بالتبعية أي لا يمكن عند العقل تباينهما في الإشارة \* وبأن يراد بالإشارة أعم من العقلية والحسية ولا شك أن الإشارة العقلية إلى المجردات قصداً وبالذات هي الإشارة إلى مقامها بالتبعية وبالعكس \* والإشارة الحسية إلى ذوى الأطراف قصداً وبالذات هي الإشارة إلى الأطراف بالتبعية وبالعكس \* والأطراف المتداخلة خارجة عن التعريف إذ المتداخل يقتضى الاتحاد والحلول يقتضى المغايرة إذ المختص غير المختص به وإن كانا متحدين إشارة وكذا الحال في حصول الجسم في المكان والشخص في اللباس لأنه يجوز تحقق الإشارة إلى الجسم والشخص بدون الإشارة إلى المكان واللباس لبالذات ولا بالتبعية كذا ذكر العالمى \* إن قلت الحال عند الحكماء منحصر في الصورة والعرض مع أن التعريف يصدق على حصول الماء في الورد والنار في الحجر \* أقول المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد المادى لأنه الفرد الكامل فلا بد من أن يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد أصلاً ومثل هذا لا يتصور إلا في الصورة والهوى والعرض والمرضوع \* فرجع حاصل التعريف إلى ما اختاره صاحب الصدرى حيث قال معنى حلول شئ في شئ على ما دى إليه نظرى هو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشئ وهذا أجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شئ مما يرد على غيره انتهى \* وقد ذكر العلمى ههنا اعتراضات أخرى لا يرد شئ منها على هذا التحقيق \* وقيل معنى حلول شئ في شئ هو أن يكون حاصله فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في حلول الأعراض في الأجسام أو تقديرًا كحلول العلوم في المجردات \* والمراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الاقتدار فلا يصدق على الأطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم في المكان إذ لا يفتقر الجسم إلى المكان والا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمى فعلى هذا أيضاً رجوع معنى التعريف إلى التحقيق المذكور \* قيل لا يبعد أن يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الأول بأن المراد بالاختصاص الحصول ومن الإشارة ما يعنى التحقيقية والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفاً آخر للحلول بل تفسيراً للقيود التعريف الأول على وجه تندفع عنه الانظار \* قيل هذا في غاية البعد فإن هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفاً آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وإيضاح تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لأنبات التفاوت ونفى التعدد وكونه تعريفاً آخر \* وقيل حلول شئ في شئ أن يكون مختصاً به سارياً فيه \* والمراد بالاختصاص كرم الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً أو تقديرًا دائماً والمراد بالمرئية الذاتية لا بواسطة لأنها المتبادرة فلا يزدان تعريف يصدق على حلول الماء في الورد والنار في الحجر لأن الماء والنار لا تتصلح باتحادهما في الإشارة بالمعنى المذكور بالنسبة إلى الورد والحجر وكذا لا يرد كونه

يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى المرض الآخر وعلى العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لا نسلم سرية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل . ويمكن ان يقال ايضا انا نلزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة . ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها وحصول الباصرة في العين والشامة في الخيشم والسماعة في الصماخ ونحو ذلك . واجب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا يطلق الحلول . وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به والاول اعنى الناعت يسمى حالا والثانى اعنى المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين اليباض والجسم المقتضى لكون اليباض نعتا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضى عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد . واورد عليه من وجوه . الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذلا تحمل الصورة على الهوى ولا العرض كاليباض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا فى المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهوى حالا فى العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذومال وبالعكس والجسم والكوكب ذومكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهوى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السنيذ بما حاصله اختيار الثانى والثالث من التريد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتا للمنعوت كاليباض فانه بذته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذى هو اضافة بين المال والمالك والمال بواسطة تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم والكوكب مع المكان والفلك وكذا الموضوع والهوى مع العرض والصورة . ومحصوله ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات . واجب ايضا باختيار الشق الثانى او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر . وفيه ان الهوى بالنسبة الى الصورة والملة بالنسبة الى المعول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار . ويمكن الجواب ايضا باختيار الثانى او الثالث ويجعل التمثل وهو قوله كالتعلق بين اليباض والجسم الخ من تمة التعريف ولا يخفى ان تعلق المال بالمالك والجسم بالمكان والكوكب بالفلك والهوى بالنسبة الى الصور وغيرها وامثالها مما لم يذكر ليس كتعلق اليباض بالجسم . والثانى ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص الخاص فيلزم تعريف الشئ

بنفسه . والثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعاقبين نعنا الخ تعريف لاعت بالعت .  
والجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف ويظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع  
مافيه . والرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب والامكان والحدوث  
وغير ذلك ويلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة وليس كذلك لانهم حصروا الحال  
في الصورة والعرض والجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالنعوت الحقيقية او نقول  
ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي . وقال بعض المتكلمين الحلول  
هو الحصول على سبيل التبعية . قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره  
لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي . ان قيل يجوز  
ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما في الصفات وكونه منافيا للوجوب ممنوع  
والالم يقع الزديد في الصفات . قيل لا يراد التبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى  
الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضرورى ومناف  
للوجوب الذاتي الذى هو منشأ الاستغناء المطلق والاستدلال على استفاء الوجوب الذاتى  
في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفيه وكما لا يحل ذاته في غيره  
لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الاجسام  
والجواهر . اعلم ان المخلف في هذا الاصل طوائف ثلث . الاولى النصارى قالوا حل  
البارى تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض  
الكاملين فاكلهم العترة الطاهرة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهيته على انتمهم وهذه ضلالة  
بيضة . والثانية النصرية والاسحاقية من غلاة الشيعة . والثالثة قال بعض المنصوفة يحل الله  
تعالى في العارفين فان اراد بالحلول ما ذكرنا فقد كفر وان اراد شيئا آخر فلا بد  
من تصديره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي والانبات هذا كله خلاصة ما في شرح المراقف  
وحاشيته للجاي وغيرها .

(الحال) بتشديد اللام قد علم تعريفه مما سبق وهو عند الحكماء منحصر في الصورة  
والعرض . في شرح حكمة المين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اى من جميع  
الوجوه يسمى موضوعا والحال فيه يسمى عرضا وان كان له اى للمحل حاجة الى الحال  
بوجه يسمى هيولى والحال فيه يسمى صورة . فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك اخص  
تحت اعم وهو المحل ويفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه والهيولى  
محل لا يستغنى في قوامه عما يحل فيه . والعرض والصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم  
ايضا وهو الحال ويفترقان بان العرض حال يستغنى عنه المحل ويقوم دونه والصورة حال  
لا يستغنى عنه المحل ولا يقوم دونه انتهى .



( المحل ) هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه وهو عند الحكماء منحصر في الهيولى والموضوع . والمحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجي في محله . محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة .

( الحلولية ) فرقة من المتصوفة المطلة كويند نظر بر روى امردان وزنان . باح است ودران - ال رقص وساع کنند وکويندکه اين صفتي است از صفات خدای تعالى که بما فرود آمده . و باح و حلال است و اين کفر محض است . و جمعي از ايشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درويشانه آراسته آه واه و ناله و فریاد و کريه و اظهار سوز و شوق کريان و آستين و زدن دستار بر زمين و مانند آن خود را بمخلق نمايند و اين همه بدعت و ضلالت است کذا في توضيح المذاهب .

( التحليل ) عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر . و يطلق التحلل ايضا على البحران الذى يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مر في الباء الموحدة من باب الراء المهملة .

( التحليل ) عند الاطباء هو التحلل . وعند المحاسبين هو العكس و يجي في فصل السين من باب العين المهمتين . وعند المنطقيين و يسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية اى حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حليا او شرطيا و يجي في لفظ القضية في فصل الباء من باب اتفاف . و قد يطلق التحليل عندهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية . وعند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوى جامى در رساله مؤلفه خود مي فرمايد تحليل عبارتست از آنکه باعتبار معنی شعری . فرد باشد و باعتبار معنی معمائی مرکب از دو چیز يا بیشتر مثاله . شعر . زروى عربده . تاما جدال ميکرديم . زجهل سرزنش اهل حال ميکرديم . از اين بيت اسم عماد بز ميخيزد يعنى چون از روى لفظ عربده عين گرفته بالفظ ما و باحرف دال که از لفظ جدال بعد انداختن سر او که حرف جيم است تركيب کنند عماد حاصل شود .

( المحلل ) على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيء المادة للتبخير فتبخر كالجدل بيدستر . و المحلل للرياح دواء يرقق الريح لتدفع كذا في الموجز في فن الادوية .

( الانحلال ) عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت . و انحلال الفرد عند الاطباء تفرق

اتصال يحدث في الاعضاء المتشابهة وما يظهر من اتقانن انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الالية كذا في حدود الامراض \*

( الحمل ) بفتح الحاء والميم في اللغة برة نرنا يكسال وقيل تاكثرارنه ماه كذا في بحر الجواهر \* وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربعية واول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي \* ومعنى اول الحمل من المائل واول الحمل من معدل المسير المذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو \*

( الحمل ) بالفتح والسكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تميز من النسبة في المتغايرين وقولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اى في الوجود الظلى الذى هو العلم في الخارج اى في الخارج عن الوجود الذهني الذى يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا \* فالاول كالحیوان والناطق المتحدین في ضمن وجود زيد \* والثانى كجنس الغنقاء وفصله المتحدین في ضمن وجود فرد المقدر \* والثالث كوجود جنس العلم وفصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان \* والرابع كشيريك البارى تمتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر \* ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العرضيات والعدديات \* فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اى وجودا ظليا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض ولا شك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية والمفهومات للحملية وهذا امر خارج عن مفهوم الحمل \* وبعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التمثل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض وهو اما يعنى به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولى وقد يكون نظريا ايضا \* او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف وهو المعتبر في العلوم \* وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله اوفى فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة وهو الحمل بالمواطأة \* وبالجملة حمل المواطأة ان يكون النى محمولا على الموضوع بالحقيقة اى بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان \* وفسر الشيخ المحمول بالحقيقة بما يعطى موضوعه اسمه وحده كالحیوان فانه يعطى للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان ويعطيه حده فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة \* وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كاليابض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطأة \* ومنهم من يسمي الاول حمل تركيب والثانى حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثانى الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشى او هشى بمعنى

زيد ذو شئى فى الحال او الاستقبال او الماضى وكذا مشى زيد ويمشى زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التأويل . وربما يفسر حمل المواطأة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذو هو . وقال الامام فى الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطأة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق . ولا فائدة فى هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفسير الثابت الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حقه المولى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم فى المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند فى حاشية شرح المطالع فى مبحث الكليات . اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطأة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوى والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظى هكذا ذكر صاحب السلم وظاهر كلام مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظى حيث قال فى المقصد المباشر من مرصد ماهية ان الحمل يطلق على ثثة معان . الاول الحمل اللغوى وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ وانتفاؤه عنه وحقيقته الاذعان والقبول . والثانى الحمل الاشتقاقى ويقال له الحمل بوجوده فى وتوسط ذو وحقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجرى فى المشتقات ايضا فان العرض اعم من الرضى كما تقرر . فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه . قلت المحمول فى الحقيقة هو اضافة بين المال والملك . والثالث حمل المواطأة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعى وحدة باعتبار وكثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجرى فى الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة وجميع جهاتها اكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما فى حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما فى حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما فى النضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما فى النضايا الذهنية او مطلق الوجود كما فى النضايا الحقيقية فحمل المواطأة يرجع الى اتحاد المتغايرين فى نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما فى حمل الذاتيات او بالعرض كما فى حمل العرضيات فان الذات والذاتى متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعرض والعرضى متغايران بحسبهما . وربما يطلق حمل المواطأة على مصداق من حيث انه مصداق . فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عاها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد . قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته فيقع

حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذى هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض . ثم حمل المواطأة ينقسم الى قسمين . الاول الحمل الاول وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا لكونه اولى الصدق او الكذب ومن هذا القيل حمل الشئ على نفسه . وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى . واما بدون التغير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شئ واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد واثانى غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لانقل النسبة الا بين الشئيين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد التفتان من نفس واحدة في زمان واحد . لا يقل فينخذ حمل الشئ على نفسه لايكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات . لانا نقول طبيعة الحمل تستدعى تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات والافحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات لانه بعد ذلك التغير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغير معتبر في مفهوم الحمل وهو هو . واثانى الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما فرد الآخر وانما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا . وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات . وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى . ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود وغيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هى والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها . وهو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كفى حمل الوجود على تقدير كونه زائدا . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما فى حمل الاوصاف العينية . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مابين لها وقابلة بينهما كما فى حمل الاضافيات . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد كائن بعدم مصاحبة لها كما فى حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هى وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية اسناده الى الجاعل انتهى . اعلم ان الحمل فسرره البعض بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الهوية وهذا انما يصح فى الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولاشك ان الابيض معتبر فى هوية البياض دون الانسان ودون الامور العدمية نحو الانسان اعى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهومه موجودا متصلا . قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصدقا

عليه ذات واحدة . وفيه انه لايشتمل الحمل في القضايا الشخصية والطبعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق اشئ لنفسه وايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف اشئ بنفسه . الا ان يقال التعريف لفظي . وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا وهو لايشتمل الحمل في القضايا الذهنية . وقيل الحمل انصاف الموضوع بالمحمول وهو لايشتمل حمل الذاتيات والحق في معنى الحمل مامر سابقا .

( الحامل ) عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس ويحيى في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة .

( الحامل الموقوف ) نزد شعراء عبارتست از آنکه در تركيب معنى انكيزدکه دريك بيت تمام نشود بضرورت در بيت دوم تمام کند پس سياق تركيب چنان آوردکه بيت اول موقوف ماند وبيت دوم حامل گردد مثاله . شعر . هيچ دانى چرا است چرخ بکشت . هيچ دانى چرا زمين است بجا . اوبقدر توديد کشت سرش . قدرتت اين بديد ماند بجا .

( الحامل الموقوف المتولد ) نزد شان آنست که حامل ناخوانده وناخوانده ونا نوشته معلوم گردد مثاله . شعر . درحسن ترا کسى نماند الا . خورشيدکه صبح بيرون آيد تا . خدمت کند وپای تو بوسد اما . بنى تو بسوى او چو ما بنده ما . همه مصراعها موقوف اند وحامل مصراع اخير نا نوشته معلوم ميگردد وآن بنى است کذا في جامع الصنائع .

( المحمول ) عند المنطقين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية وفي الشرطية يسمى نالیا .

( الحملی ) عند المنطقين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يحيى في فصل السين من باب القاف . وعلى قسم من القضية مقابل للشرطية . ولكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت الحملية بسيطة ايضا وابسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع وتعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف . ولها اي للقضية الحملية تقسيمات . الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة والاسميت معدولة . الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتتة على الجهة تسمى موجبة والاسميت مطابقة . الثالث باعتبار اربطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثة كقولنا زيد هو قائم وان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم . وليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الربط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع مامع ان الحاجة الى الربط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثالث ثنائية لم يدل فيها على نسبة

اصلا وثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية وثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق . وهما ابحاث منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عددها في الثنائية وان كانت ثنائية لم تحصر المراتب في الثالث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة . فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية اني ذكرت فيها الرابطة والثنائية التامة التي لم تذكر فيها ولم يدل فيها على النسبة والثنائية الزائدة التي دل فيها على النسبة وذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم يدل على الحكم فربما لم يدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية وربما يدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة وربما يدل على النسبة فزبدت القضية دلالة على الثنائية لكنهما تأخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الا واحد جزئي مفهوم الرابط وهو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة . وقال الامام الفاضل التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عابها تضمنا فذكرها بوجوب التكرار . وقد سبقت الاشارة الى دفعه . ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية وما يجرى مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات وما يجرى مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم وان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيدي . الرابع باعتبار الموضوع فموضوع المحلية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصوصة وشخصية لتخصص موضوعها وتشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سائلة كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان كليا فان لم يذكر فيها السور بل اهمل بيان كمية الافراد سميت مهملة موجبة نحو الانسان حيوان او سائلة نحو الانسان ليس بحجر وان ذكر فيها السور سميت محصورة ومسورة . موجبة نحو كل انسان حيوان او سائلة نحو ليس كل حيوان انسانا . واورد على الحصر انه لا يشمل نحو الانسان نوع . واجيب بانها مندرجة تحت المخصوصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اى صدق على كثيرين او لا الثاني المخصوصة والاول المحصورة او المهملة . وفيه اقول بالاندرج يبطل تنزيلهم المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان . وذلك لانه يصدق زيد انسان والانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع . وزاد البعض ترديدا وقال ان لم بين كمية الافراد اى كليتها وجزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهملة وان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية . ويقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه . من حيث يصدق على الجزئيات وهي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي وهي

المحصورة ازالمهمة . ويرد عليه انه بقى قسم آخر وهو ان يكون الحكم على الكلى من حيث هو وايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ايس فيها على الطبيعة من حيث هي هي بل على المقيدة بقيد العموم . ومنهم من قال ان موضوع القضية ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح لان يقال على كثيرين فنعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهمة اونس الكلى وهي الطبيعية فماد البحث السابق من جعل العام مخصوصة . وقيل الموضوع اما ماصدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المهمة واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد التشخص وهي المخصوصة اومع قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية . والحق ان القيد لايعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة والخمسة نم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كليا تجزى اقسامه فيه . فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ماصدق عليه فهي المحصورة او المهمة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لايعتبر اعيد مالم يقيد الموضوع به فالوضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلى المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلى المطلقة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع . وفي السلم الموضوع ان كان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فهملة عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم تبين فهملة عند المتأخرين انتهى . اعلم ان هذا التقسيم يجرى في الشرطية ايضا كما يجي .

( المحمولات ) هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحرالخواهر .  
 ( المحتمل ) قيل هو الجمل وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق في لفظ الجائر .

( محتمل المحلين ) نزد بلغا عبارتست از آنکه شاعر لفظي بايتي راجنان در ربط آورده محل وقع كلام واستيناف كلام تواند بود مثاله . شعر . ستون سنك كه كوئند چو نست .  
 بكويم راست كوهي بي ستون است . كذا في جامع الصنائع .

( محتمل الضدين ) نزد باغا توجيه را كويند ويجي\* في فصل الهاء من باب الوار \*

( تمحميل الواقع ) نزد باغا عبارتست از آنكه وجود عيني رادر وقوع حالي حملي لطيف پيدا كند وسببي در بيان آورد كه آن چيز را آن غرض بديد آمده است و آن حال از اين معنى حاصل شده مثاله \* در صفت ستون سنكين \* شعر \* چو نزيك ستون شه بار آورد \* ستون بيشش بيك با ايستاده \* كذا في جامع الصنائع \*

( الحالم ) تخفيف اللام في اللغة الصفة يقال كيف حالك اى صفتك وقد يطلق على الزمان الذى انت فيه سمي لها لانها تكون صفة لذى الحالم كذا في الهداية حاشية الكافية \* وجمع الحالم الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة \* وفي اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس اوبدى نفس ومانشاهنا ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا كذا يفهم من المنتخب وبحر الجواهر \* ويجي\* في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحالم في فصل الفاء من باب الكاف \* وفي اصطلاح الاطباء يلى اخص من هذا \* في بحر الجواهر الاحوال تقال باصطلاح العام على كل عارض وباصطلاح الخاص للاطباء على ثثة اشياء فقط الاول الصحة والثاني المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى \* قوله على كل عارض اى مفارق اذ الراسخ في الموضوع يسمى ملكة لاحالا كما يجي\* \* والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا ويجي\* في لفظ الصحة \* وفي اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحالم على ماهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة \* فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا تكون واسطة بينهما \* والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاحتصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول في الاحوال \* والاحوال القائمة بذاته تعالى كالمهية والقادرية عند من يثبتها \* وقولهم لموجود اى سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال بانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا \* والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها \* لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا \* لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغيا عن الآخر دون العكس \* نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود \* ويجاب بان ذكره لكرنه معتبرا في مفهوم الحالم لا للاخراج \* وقولهم لا موجودة ايخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها في التحيز فهي من قيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج



السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات لا احوال. واورد عليه [١] الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حاثي وجودها وعدوها. والجواب ان اللام في قولهم لموجود لبس للاختصاص بل لجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات فيئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من اصله. وقد يفسر الحال بأنه معلوم يكوم تحققه بغيره [٢] ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان (التقسيم) الحال اما معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يدل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلى القادرية باقدرة. واما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا نابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمخالها بسبب معان قائمة بها. فان قلت جوز ابو هاشم [٣] تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان تكون موجودة. قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره (قائدة) الحال اثبتة امام الحرمين اولا والفاضل من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وبطلانه ضرورى لان الموجود ماله تحقق والمعدوم مالم ليس كذلك ولا واسطة [٤] بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد اني ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة [٥] وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعيا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض وجود لها بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققة احوالا وارتفعا عندما وجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور

[١] المورد هو الكافي ومبنى اليراد حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو هو الظاهر (لمصححه)

[٢] معنى التحقق الاصلى ان يكون التحقق حاملا للشيء في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبني ان لا يكون حاصله بل لما تعلق به كالحركة النبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحقفا في انفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين (لمصححه)

[٣] وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمخالها احوالا كالسواد والبياض والمنتبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضبة والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة (شرح المواقف)

[٤] في شيء من المفهومات (لمصححه)

[٥] باطلا بالضرورة والاتفاق (لمصححه)

الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجمعوها لأموجودة [١] ولا معدومة فجنح  
 نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التأويل  
 ايضا ان النزاع لفظي وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف وحاشيته للمولوي  
 عبدالحكيم في مقدمة الامور العامة واخيرها . وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على  
 الاستصحاب كما يحى في فصل الباء من باب الصاد . وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد  
 على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك . وفي مجمع السلوك  
 وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لاورد لمن لا وارد له . احوال كار دل است كه فرود  
 مى آيد بدل سالك از صفائى اذكار يعنى احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح وآن معنى است كه  
 از عالم غيب بعد حصول صفائى اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جمله مواهب بود  
 ومقامات از جمله مكاسب باشد . وقيل حال معنى باشد كه از حق سبحانه وتعالى بدل بيوندد  
 ويا بتكلف توان آورد چون برود . وبعضى مشايخ حال را بقا ودوام كويند چه اگر  
 موصوف بصفه بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه  
 بينى كه محبت وشوق وقبض وبسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد ونه  
 مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نكردد اسم آن بروى واقع نشود وبعضى حال را بقا ودوام  
 نكويند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم . وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال  
 الدين الاحوال هي المواهب الناضجة على العبد من ربه . اما وارده عايه ميرانا للعمل  
 الصالح المنزكى للنفس المصنفي للقلب . واما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا . واما  
 سميت الاحوال احوالا لحوال العبد بها من ارسوم الخلقية ودركات البعد الى الصفات  
 الحقية ودرجات القرب وذلك هو معنى الترقى . وفي اصطلاح النحاة يطلق على لفظ  
 يدل على الحال بمعنى الزمان الذى انت فيه وضعا نحو انى ليحزنى ان تذهبوا به صيغته  
 صيغة المستقبل بعينها وعلى لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره  
 ابن الحاجب فى الكافية . والمراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محقة كما فى الحال المحقة  
 او مقدره [٢] كفى الحال المقدره . وايضا هى اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعاقبهما  
 مثلا نحو جاني زيد قائما ابوه . لكنه يشكل بمثل جاء زيد والشمس طالعة الا ان يقال الجملة

[١] لعدم ما يحاذيها في الخارج وبهذه الزيادة اندفع البحث بان الإمتناع والذوات المتصفة به كشرىك  
 البارى مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يمدوها من قبيل الاحوال وكذا لو اريد  
 بالفهومات المفهومات الوجودية اى ما ليس السلب داخلا فيها فانهم لا يقولون بان كل ما هو معقول ثان  
 فهو حال كذا فى حواشى عبد الحكيم على شرح المواقف ( لمصححه )

[٢] فلا يشكل بقوله تعالى فادخلوها خالدن فان دخولهم الجنة ليس فى حال خلودهم بل فى حال  
 تقدير الخلود لهم ( لمصححه )

الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اى .مقارنته بطلوع الشمس [١] . وايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كاندائم . ليكون الفاعل او المفعول . ووصوفا بها غالبا كما فى الحال الدائمة ومن ان تكون بخلافه كما فى الحال المنتقلة . ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اى يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول . فبذكر الهيئة خرج مايبين الذات كاتميزر و باضاقتها الى الفاعل والمفعول به يخرج مايبين هيئة غيرها كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك وبقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لامن حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية والمفعولية وجعلا مبتدأ وخبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما بحاله . وهذا الزيد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمرا راكبين . والمراد بالفاعل والمفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به وكذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه وقيام المضاف اليه مقامه فكأنه الفاعل او المفعول نحو بل تتبع ملة ابراهيم حنيفا [٢] اذ يصح ان يقال بل تتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا وهو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف وان لم يصح قيامه مقامه كصحيحين فى قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه وهو مفعول مالم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن فى المقطوع . ولا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه وله لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة ولاحكاما . اعلم انه جوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع فى جاي التلوح وجوز المحقق التفتازانى والسيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ وقد صرح فى هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا والظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم ولذا جعل الحال فى زيد فى الدار قائما عن ضمير الظرف لامن زيد المبتدأ وجعل الحال فى هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لاشير او انبه المستبطين من نحوى الكلام . وقوله لفظا او معنى اى سواء كان الفاعل والمفعول افظليا بان يكون فاعلية الفاعل ومفعولية

[١] قال الفاضل العصام واعم من ان تستغل هيئة الفاعل فى الدلالة عليها او تدل بمشاركة جوهر الكلمة . الثانى مثل قائما فانه يدل على هيئة الفاعل فى وقت الفاعلية بالهيئة التركيبية مع اصل الكلمة اذ الفيام يفهم من القائم وكونه فى حال الفاعلية من الهيئة الحالية . والاول نحو جاني زيد والشمس طالمة فان الهيئة الحالية تدل على هيئة الفاعل وهى المقارنة بطلوع الشمس . وهذا مما استصعب دخوله فى حد الحال حتى قيل انه لبيان هيئة الزمان او المكان كما فى جاني زيد وعمرو بين يديه والمفعول فى حد الحال اعم من المفعول به واستعرف حقيقته انتهى ( لمصححه )

[٢] نظم الآية قل بل ملة ابراهيم حنيفا . واتبع ملة ابراهيم حنيفا . ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ( لمصححه )

المفعول باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من نحوى الكلام سواء كانا ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان الضمير المستكن في الطرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من نحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبه اى اشير او انبه الى زيد قائما (التقسيم) تنقسم الحال باعتبارات \* الاول اقسامها باعتبار انتقال معناها ولزومها الى قسمين منتقلة وهو الغالب وملازمة [١] وذلك واجب في ثلث مسائل \* احديها الجامدة الغير المأولة بالمشقة [٢] نحو هذا ملك ذهابا وهذه جبتك خزا \* وثانيها المؤكدة نحو ولى مدبرا \* وثالثها التى دل عاملها على تجدد صاحبها نحو وخلق الانسان ضعيفا \* وتقع الملازمة فى غير ذلك بالسماح ومنه قائما بالقسط اذا امر ب [٣] \* وقول جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا فى المعنى \* الثانى انقسامها بحسب التبيين والتوكيد الى مبيضة وهو الغالب وتسمى مؤسسة ايضا \* والى مؤكدة وهى التى يستفاد معناها بدونها وهى تلك مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا ومؤكدة لصاحبها نحو جاء اقرم طرا ونحو لآمن من فى الارض كلهم جمعيا ومؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفا \* واهمل النجاة المؤكدة لصاحبها ومثل ابن مالك وولده بتلك الامثلة للمؤكدة لعاملها وهو سهو هكذا فى المعنى \* قال المولوى عصام الدين الحال الدائمة مادوم ذا الحال او تكون كالدائم له والمتقلة بخلافها وقد سبق الى الاشارة فى بيان فوائد قيود التعريف \* وصاحب المعنى سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لان تكون كالدائمة له فليس فيما قالوا مخافة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد بالزوم فى كلام صاحب المعنى اعم من اللزوم الحقيقى والحكمى فلم من هذا ان المتقلة مقابلة للدائمة وان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسسة \* ومنهم من جعل المؤكدة مقابلة للمتقلة فنقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هى التى لا تنقل من صاحبها مادام موجودا غالبا بخلاف المتقلة وهى قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى \* وقال الشيخ الرضى الحال على ضربين منتقلة ومؤكدة ولكل منهما حد لاحتلاف ماهيتهما \* فحد المنتقلة جزء كلام ينقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول وما يجرى مجراها \* وبقولنا جزء كلام يخرج الجملة الثانية فى ركب زيد وركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجملها حالا \* وبقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجوع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه \* وقولنا تعلق الحدث فاعل ينقيد ويخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق وتدخل الجملة الحالية

[١] هو بكسر الزاء (لمصححه)

[٢] وكثير يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الامأولة بالمشقة وليس كذلك كذا فى المعنى (لمصححه)

[٣] قيد بذلك احترازا عن انتصابه على المدح او النعت لاسم لا المبني (لمصححه)

عن الضمير لافادته تفيد ذلك التعلق وان لم يدل على هيئة الفاعل والمفعول . وقوانسا ومايجرى مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل والمفعول المعنويين وعن المضاف اليه . وحد المؤكدة اسم غير حدث يجيء . مقررأ لمضمون جملة . وقولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضى . وفي غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا . فمنهم من قال لاواسطة بين المنتقلة والمؤكدة فالمؤكدة ماتكون مقررة لمضمون جملة اسمية اوفعلية والمنتقلة ما ليس كذلك . ومنهم من انبت الواسطة بينهما فقال المنتقلة . تتجددة لانقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية اوفعلية والمؤكدة تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى . الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها وانتوطة بها الى قسين . مقصودة وهو الغالب . وموطئة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال فى الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بوصفها فكأن الاسم الجامد وطأ الطريق لما هو حال فى الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرا لتوسطه ذكر عربيا وسويا وتقول جاءنى زيد رجلا محسنا . فما قيل القول بالموطئة انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق واما اذا لم يشترط فينبغى ان يقال فى جاءنى زيد رجلا بها انهما حالان مترادفان ليس بشئ . الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام . مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بهلى شيخا . ومقدرة وهى المستتبلة نحو فادخلوها خالدن اى مقدرى الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا اى مقدرأ نبوته . ومحكية وهى الماضية نحو جاء زيد امس راكبا . الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمته واختلافها الى المتوافقة والمتضادة . فالمتوافقة هى الاحوال التى تتحد فى الزمان . والمتضادة ما ليس كذلك . السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال وتعدده الى المرادفة والمتداخلة . فالمرادفة هى الاحوال التى صامها واحده والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال اثنتايت من ضمير الحال الاولى . وفى الارشاد يجوز تعدد الحال . متوافقة سواء كانت مترادفة اومتداخلة وكذا متضادة مترادفة لاغير . فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءنى زيد راكبا قارنا على ان يكون قارنا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارنا حالا من زيد يصير هذا . مثلا للتعرف للمترادفة . والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا ( فائدة ) ان كان الحلالن مختلفتين فالفرق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرأ اى لقيته وانا مصعد وهو منحدر اواباءكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين اولقيت راكبا زيدا راكبا اولقيت زيدا راكبا راكبا . قال الرضى ان كانتا مختلفتين فان كان قريته يعرف بها صاحب كل واحدة منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هندا مصعدا منحدر . وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجنب صاحبه نحو لقيت منحدرأ زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل

حال المفعول بجزبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب [١] (فائدة) يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التكرير والثالث كونهما فضلة والرابع كونهما رافعين للابهام والخامس كونهما منصوبين . ويفرقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الاسما والشأنى ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة واتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبنية للهيئات والتمييز مبنى للذوات الرابع ان الحال قد تتعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تنقدم على عامها اذا كان فعلا متصرفا ووصفا يشبهه بخلاف التمييز على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعامها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالك ذهبا والتمييز مشتقا نحو لله دره فارسا . وكثير منهم يتوهم ان الحل الجامدة لانكون الامأولة بالمشتق وليس كذلك . فن الجوامد المؤنثة كامر . ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسداى مثل اسد . ومنها الحال في بعث الشاة شاة ودرهما . وضابطته ان تقصد التسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزى قسطا وتنصب ذلك القسط على الحال وتأتى بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعث البرقفيزين بدرهم كذا في الرضى والعباب . ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتك ركضا اى راكضا وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل وانواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافا لسيدويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التأويل بجمعه بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه بابا بابا اى مفصلا باعتبار ابوابه وجاء القوم ثلثة ثلثة اى مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلا فرجلا او نم رجلا اى مرتين بهذا الترتيب ومنه كفته فاه الى في وبابته يدا بيد انتهى . والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعى الى التكلم على وجه مخصوص اى الداعى الى ان يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به اصل المعنى خصوصية ماهى المسماة بمقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم واتا كيد مقتضاهاء وفي تفسير التكلم الذى هو فعل اللسان بالاعتبار الذى هو فعل القلب مسامحة . وبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام التأكد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقا لمقتضى الحل . وفي تقييد الكلام بكونه مؤديا لاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى . ولا يرد اقتضاء المقام اتجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى

[١] نحو لبيت زيدا مصعدا منحدرأ والمصدر زيد وذلك لانه لما كان مرتبة المفعول اقدم من مرتبة الحال ااخرت الحالىن وقدمت حال المفعول على حال الفاعل اذلا اقل من كون احد الحالىن بجنب صاحبه لئلا يمكن كل واحد بجنب صاحبه كذا في الرضى ( لمصححه )

وهذا هو مختار الجمهور والبه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات والصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام ومرتبطة بمطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتبارا على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعاني على يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اى يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بمبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المتقضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية وهو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضى الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق القنزازانى حيث قال فى شرح المفتاح الحال هو الامر الداعى الى كلام مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة . وقال فى المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة . وقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع فى الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلى والمطابق هو الكلام الجزئى للكلى على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلى للجزئى فعدل عما هو ظاهر المنقول وعما هو المعقول وارتكب الزكلف المذكور (فائدة) قال المحقق القنزازانى الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعى مقام باعتبار توهم كونه محلا لورود الكلام فيه على خصوصية . وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته فى اكثر الاحوال الى اقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التأكيد والاطلاق والحذف والانبات والحال الى مقتضى بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك . ثم تخصيص الامر الداعى باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعى مقام التأكيد . مثلا اى محل رواجه . اولانه كان من عادتهم القيام فى تناسد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعى لانهم يلاحظونه فى محل قيامهم . وقال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفات اذوجه التسمية لا يكون داخلا فى مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وههنا اجنات تطلب من الاطول والمطول وحواشيه .

(الحالية) فرقة من المتصوفة المبطلّة ميكونسده رقص وسماع ودست زدن وجرخ رفقن وسرود شنيدن حلال است وبيان افعال حاتى مى آورنده كه بهوش شوند ومريدان ايشان كوينسده شيخ تصرف كرده حال آورده وذهب ايشان عين ضلالت وبعثالت است وبدعت ومخالف سنت كذا فى توضيح المذاهب .

(الحائل) نزد بعضى شعراى عجم اسم دخيل است ويحى فى فصل اللام من باب الدال .

( الحوالة ) بالفتح لغة النقل في المغرب احدث زيدا بما كان له على محال على رجل فالتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتمل والمال محال به ومحتمل به والرجل وهو الذي يقبل الحوالة محال عليه ومحتمل عليه وتسمية المحتمل محتملا له باللام انو لعدم الحاجة الى الصلة . وفي النجاج المحتمل في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن واذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة واذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اى من يقبل الحوالة والقابل هو المحتمل عليه فلا لغوه وشرعا اثبات دين لاخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين . والمراد بقولهم لاخر المحتمل وعلى آخر المحال عليه وقولهم اثبات دين اى ولو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم الوديعه وخرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتمل عليه اذا قبل الحوالة ثبت في ذمته للمحتمل ولذا عدل عن تعريف المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستفرض ونحوها لان في الاول اثبات دين للمحتمل على المحتمل عليه وفي الثاني ليس كذلك ولذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتمل عليه واحترز بهذا عن الكفالة على الفولين الراجح والمرجوح \* وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيديا لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة \* ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز البرجندي وشرح ابي المكارم \* وفي الفرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتمل له ومحال له يطابق على الدائن هذه الانفاظ الثالثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتمل عليه ومحال عليه .

( الاحالة ) عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتمسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتمسخن والتبرد وقد يقال على مايعم ذلك وتغيير صورة الشيء اى حقيقته وجوهره المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة او انة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية .

( الاستحالة ) عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قدينتقلان من كيفية الى كيفية . ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتمسخن والتبرد العارضين للماء مثلا فلا بد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية وكون



ذلك الانتقال تدريجيا لادفعا . ومن الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروزاى ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان فى ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اى من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيةها وما كمن لا يحس بها وبكيفيةها فاحسب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى بام الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحارل ومقاومة الغالب حتى يظهر . وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد . وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة . ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزائه اولانا نارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة . وهذه الاقوال باطلة . ثم الاستحالة كما تطلق على مامر اى على التغير فى الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما فى بحرالخواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجى فى العرض كما وقع فى بعض حواشى شرح الطوالع فهذه المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف ومباين من الثانى لاشتراط التدريج فيه وعدمه فى المعنى اثنى وكذا المعنى الاول مباين من الثانى .

( التحويل ) عند المحدين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخرح مفردة مهملة بشارة الى التحويل من احدها الى آخرو هو الاصح وقال ابن الصلاح لمبأتنا من يعتمد عليه بيانه غير انى وجدت بخط الحفاظ فى مكانها . صح . وهو مشعر بانه رمز الى صح لثلاثتهم سقط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لثلاث يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هى مجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشئ وحكى عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد السارى شرح البخارى . وعند المنجمين انتقال اى توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا . والبعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اى سواء كان من برج الى برج آخر اولا يسمى نحو يلا على ما ذكره عبدالملى البرجندي فى شرح زيج النغ بيكى فى باب معرفة الاتصالات . وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات . وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اى تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعنى ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ

ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول وطريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اى مخرج ذلك الكسر المحول فالمخرج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعنى اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اى الواحد فى الستة التى هى مخرج السدس فيحصل ستة ثم انسم الستة على الانئين الذى هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل وهو ثلثة اسداس هكذا فى شرح خلاصة الحساب \*

### فصل الميم

(الحجم) بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما فى كثر اللغات وفى شرح الاشارات الحجم يطابق على ماله مقدار ماء واه كان جيبا او لا اذ الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق \*

(الاستخدام) بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجئ فى فصل الميم من باب الخاء المعجمة \*

(الحرمة) بالضم وسكون الراء فى الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا الحرمة والتحريم متجانان ذاتا ومختلفان اعتبارا وستعرف فى لفظ الحكم \* فالطلب احتراز عن غير الطاب وبقيد ترك فعل الواجب والمندوب ويقولنا ينتهض فعله الخ خرج المسكروه وفى قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل وقيد الحيثية معتبر اى ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كالاغتسال بالأكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب \* ان قيل يخرج من الحد المحظور الخير وهو ان يكون المحرم واحدا لا يمينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاحتص الحد بالمحظور المعين \* قلت المراد بالتهاض فعله سببا للعقاب هو الاتهاض بوجه ما هو فى المحظور الخير ان يفعل جميع الامور ولهذا قيل الحرام ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له فالقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب والمكروه والمباح \* والثانى اى قوله بوجه ما يشتمل المحظور الخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب \* اعلم ان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولوا باطلاق الحرام على ما ثبت حرمة دليل قطعى او ظنى ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمة بدليل قطعى فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعى فان ثبت بدليل ظنى يسمى

مكروها كراهة التحريم ويحیی في لفظ الحكم . ثم الحرام عند المتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما شتم على مفسدة ويحیی في لفظ الحن في فصل النون ( التقسيم ) الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون حراما لغيره . وتوضيحه انه قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف . وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين . احدهما ان الحرمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر بمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن اشئ كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع اشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد . وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا والخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا ففي الفعل فيه وان كان طبعيا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا . ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة . وهو ان الفعل الحرام نوعان . احدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه . والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الدير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكة بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واصلها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف . وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لعينه اضيف اليها لانها

سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت المينة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التوحيح .

( التحريم ) هي في اللغة جعل الشئ محرمًا سميت في الشرع التكبيرة الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة . فالتاء فيها للوحدة وقيل للقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة .

( الاحرام ) بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء وايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز . وفي البرجندي المذهب عند الخنفيه ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محرمًا انتهى . والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات . والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والتزول بهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم .

( المحرم ) بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وفتح الميم وفتح الراء من لايجوز نكاحه كما في الصراح . وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التأييد بقراءة ارضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخزجا لاحت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها . قيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا الزوج الملاعنة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثالث لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بماحل الوطؤ او حرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى يعنى ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز بمحال الزينة عنده فيشمئل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التأييد . فاذا عرفت هذا فتعريف القوم على مافى المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطؤ او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقراءة فتح الميم والراء ولوقرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لايحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى .

( الحازمية ) بانزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشعبية . ويحكي عنهم انهم يتوقفون في على كرم الله وجهه ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره كذا في شرح المواقف

( الحكمة ) بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل والقول واحكامهما وفي اصطلاح

العلماء تطلق على معان. منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية. ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به وهو التكليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما أوحى إليك ربك من الحكمة في سورة بنى اسرائيل. ويقرب منه ما ذكره اهل السلوك من ان الحكمة معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات كما مر في المقدمة في تعريف علم السلوك. والحكمة بهذا المعنى اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى. ومنها هيئة للقوة العقلية العلمية متوسطة بين الجزية وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير انصاف وبين البلاهة وهي الحق [١]. والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المتعابلة لاجور كما يحى في لفظ الخالق في فصل القفاف من باب الخاء المعجمة. وظن البعض انها هي الحكمة العلمية وهذا باطل اذ هي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين الجزية والغباوة والحكمة العلمية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة اذ هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة. ومنها الحجية القطعية المفيدة للاعتقاد دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة الاية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الاية في آخر سورة النحل. وحاصل هذا ان الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما. ومنها فائدة ومصلحة ترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما يحى في فصل الياء من باب العين المعجمة. والحكمة المسكوت عنها تزد صوفيه اسرار ليست كه باهيچكس نتوان كفت. والحكمة المجهولة تزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چنانكه ايلام بعضى عباد وعيش بعضى وموت اطفال وحيات پيران وخلود درجنت و نار كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاظمي.

(الحكيم) يطلق على صاحب علم الحكمة وعلى صاحب الهيئة المذكورة وعلى صاحب الحجية القطعية المسماة بالبرهان. وجمع الحكيم الحكماء اعلم ان السعادة العظمى والمرتبة الامايا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله. من صفات الكمال والتزهد عن نقصان وبما صدر عنه من الاثار والافعال في الذشاة الاولى والاخرة [٢]. والطريق الى هذه المعرفة من وجهين. الاول طريقة اهل النظر والاستدلال. والى الكوها ان اتبعوا ملة بن ملل الانبياء

[١] قال السيد السند الحكمة ايضا هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجزية التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفرطها انتهى (لمصححه)  
[٢] وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد (لمصححه)

عليهم الصلوة والسلام فهم المتكلمون والافهم الحكماء المشائون . لقبوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة . والثاني طريقة اهل الرياضة والمجاهدات . وسالكها ان وافقوا في رياضاتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والافهم الحكماء الاشراقيون . لقبوا بذلك لانهم هم الذين اشرفت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجامعهم او غائبين عن مجلسه ومتوجهين الى باطنه الصافي اتحلى بالعلوم والمعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لابلابحثة والمناظرة . فلذلك طريقة طائفتان . وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقى في مراتبها وانما غاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد [١] . ومحصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والزرقى في درجاتها . وفي الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل واقوى منه [٢] لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية [٣] كما يجي تحقيقه في باب هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة . وفي شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر . احدها حكيم الهى متوغل في التسأل عديم البحث وهذا كما كثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله ونحوها من ارباب الذوق دون البحث الحكيم . وثانيها حكيم بحاث عديم التسأل متوغل في البحث وهذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كما كثر المشائين ومن المتأخرين كالشيخين الفارابى وابى على واتباعهما . وثالثها حكيم الهى متوغل في البحث والتأله وهذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا يعرف احد من المقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل الجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التفتيح والتهذيب لان هذا ماتم الا باجتهاد ارسطو . ورابعها . وخامستها حكيم الهى متوغل في التسأل متوسط في البحث اضعيف . وسادستها . وسابعها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله اضعيف . وثامنتها طالب للتأله والبحث . وتاسعتها طالب للتأله فحسب .

[١] اعنى مشاهدة النظريات ( لمصححه )

[٢] اى من العقل المستفاد من وجهين احدهما ما ذكره المؤلف وثانيهما ان الفاضل على النفس في الدرجة الثالثة قد يكون صوراً كثيرة استعدت النفس بصفاتها عن الكدورات وصدقاتها عن اوساخ العماقت لان تفيض تلك الصور عليها كمرأة صقلت وحوذى بها ما فيه صور كثيرة فانه يترأى فيها ما تدفع هى له من تلك الصور والعائض عاينها في العقل المستفاد وهو العلوم التى تناسب تلك المبادئ التى ترتب معاً للتأدى الى مجهول كمرأة صقل شئ يسير منها فلا يرتسم فيها الا شئ قليل من الاشياء المحاذية لها كذا في حواشى السيد السند على شرح المظالم ( لمصححه )

[٣] لان الوهم له استيلاء في طريقة المباحثة بخلاف تلك الصور القدسية التى ذكرناها الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنزعها فيما تحكم بها ( لمصححه )

وعاشرتها طالب البحث فحسب ( فائدة ) ان اتفق في وقت متوغل في التسأل والبحث فيه الرياسة اى رياسة العالم العنصرى لكماله في الحكمتين وهو خيفة الله لانه اقرب الخاق منه تعالى وان لم يتفق فالتوغل في التأله اتموسط في البحث وان لم يتفق فالتوغل في التأله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لتدثرهما . ولا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقى من البارى والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوى الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر وافريدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان فى غاية التحول كسائر متألهى الحكماء والصوفية المشهورين او الحالمين والمتأله الخفى يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الأتم كلاً يكون واحدا كما فى الاخبار النبوية . واذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نورياً لنمكته من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذا خلا الزمان عن تدبير الهى سن على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبية كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا هذا . واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما فى شرح اشراق الحكمة .

( الحكم ) باضم وسكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان . منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفى وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التى ادراكها تصديق ايجابية كانت اوسلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع الذنبه ولا وقوعها وقد يعبر عنه بقواننا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس بتصور ولا تصديق لاهما نوعان [١] مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق الذنبه والايجاب

[١] اعلم ان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب النوع وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يفاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يفاير التصديق بنسبة اخرى بالنوع والذى يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يفاير تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يفاير التصديق بقعوده ونحوه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص الانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم به من حيث انه يقبل الحصولات الذهنية التى تلحقه باعتبار قيامه باشخاص الازهان فهو كلوى ونوع مغاير فى ذاته للعلم بغيره . وبالجملة ان العلم طبيعة جنسية متحدة مع العلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة وللك الصورة عوارض ذهنية تلحقها فى الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت كليات متقابلة هى مقارنة الصورة للاذعان ومقارنتها لعدوه فبانضمامهما الصورة يحصل ماهيات التصور والتصديق وتكون العوارض الذهنية الكلية فضولا لهما ثم انهما جنسان قريبان لما تحتتهما وينضم اليهما عوارض ذهنية كلية اخرى اخض من العوارض الاولى كالمقارنة للاذعان المخصوصة بنسبة معينة ومقارنة عدمه لمفهوم معين ويكون المجموع المركب نوعا للتصور او للتصديق فلا تصور انواع حقيقية بعدد المفهومات والتصديق انواع بعدد النسب . فقد تحققت ان العوارض الذهنية للصورة الذهنية كانت فضولا لماهيات التصور والتصديق وانواعهما وان طبعى التصور والتصديق كانتا جنسين قريبين لتلك الانواع وان الصورة كانت جنسا يميدا لها هذا مما حققه الدوانى وفصله الكلنوى ( لمصححه )

الوقوع والسلب اللا وقوع واحترز بهما عما سوى النسبة الخبرية . وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه او اللالوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور او لا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذ عن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق . فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثثة اثنان تصوران احدهما لا يحتمل النقيض وهو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها وثانيهما يحتمله واثالث تصديقي . فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع واللالوقوع . وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللالوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب والسلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية المضدى . وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة اثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها . ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل واما من يقول بان الحكم من مقولة افعل كالامام الرازى والمتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لفظاً بمعنى تكيه دادن چيزى بچيزى وفي المعروف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة وقد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لتوعيه وعلى الثانى يفيد لاخراج ما سوى النسبة الخبرية والايجاب لازم كردن والسلب ربودن كما فى الصراح . وبالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد والايجاب والسلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا . ولا يراد بالضم وبالنسبة التعلق بين الطرفين وبالايجاب والسلب الوقوع واللالوقوع اذ لو اريد ذلك لم يبق الحكم فعلا وعلى هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب والسلب او الايقاع والاتزاع او النفي والانبات فانها مفسرة بالمعانى اللغوية المبئة عن كون الحكم فعلا . فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين . ويجئى في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا . ومنها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجلي في حاشية الحيالى بعد التصريح بالمعنى الاول وهذا المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه ونسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية ووقوع تلك



النسبة اولا وقوعها الذى ادراكه هو المسمى بالتصديق. واما عند المتقدمين الذاهين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة النامة الخبرية التى ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية. ومنها ادراك تلك النسبة الحكمية. ومنها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق وهذا مصطلح المنطقيين والحكماء. وقد صرح بكلا هذين المعنيين الجلى ايضا فى حاشية الخيالى. والتغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المناخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المشكك فى النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعيا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعيا. واجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالدرك فى الصورتين واحدا والتفاوت فى الادراك بانه اذعانى او ترددى. وبالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصورى من حيث انه نسبة بينهما وعلم تصدىقي باعتبار مطابقته للنسبة اتى بينهما فى نفس الامر وعدم مطابقته اياها على ما صرت الاشارة اليه فى المعنى الاول. واما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فعنى قولنا ادراك النسبة وادراك الوقوع واللاقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاقوع وهى النسبة النامة الخبرية واما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا يتبوت له كما عرفت. فعلى هذا اضافة الوقوع واللاقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان اذعانى وهو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق وغير اذعانى وتسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم. ويؤيد هذا ما ذكر السيد السند والمولوى عبدالحكيم فى حواشى شرح الشمسية. وحاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدى من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا الادراك حكما سائيا اعنى معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به واقعة بينهما فى حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك وهو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر اوفى الخارج اعنى للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر قال قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقولنا انها مطابقة واحدة والمراد به الحالة الاجمالية التى يقال لها الاذعان والتسليم المعبر عنه بالفارسية بكرويدن لادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد فى صورة التخيل والوهم ضرورة ان المدرك فى جانب الوهم هو الوقوع واللاقوع الا انها ليست على وجه الاذعان والتسليم.

فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك والوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان ولا استلزامه ترتب تصديقات غير متناهية . فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك . مثلا ومن حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان وهذا هو الحكم والتصديق . وانما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا ووقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا بالنسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشئ عند التحقيق . وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي المحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاده به وهو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزائها اربعة المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية ووقوعها اولا ووقوعها . وان الاختلاف بين التصور والتصديق بحسب الذات والمتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالنصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا ووقوعها والتصوير ادراك متعلق بغير ذلك . والحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز بين التصور والتصديق الا بحسب الذات واللوازم كاحتمال الصدق والكذب دون المتعلق . واعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللا وقوع معا (التقسيم) الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعى وغير شرعى . فالشرعى ما يؤخذ من الشرع بشرط ان لا يخالف القطاعات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة او لم يكن كوجوده تعالى وتوحيده وهو ينقسم الى مالا يتعلق بكيفية عمل ويسمى اصليا واعتقاديا والى ما يتعلق بها ويسمى عمليا وفرعيا . وغير الشرعى مالا يؤخذ من الشرع كالاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل والاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح واكثر ما ذكرنا هو خلاصة ما ذكره المولوى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى فى الخطبة وحاشية شرح الشمسية . ومنها المحكوم عليه . ومنها المحكوم به قال الجلبى فى حاشية المطول فى بحث التأكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند الاجاة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى . وهكذا ذكر السيد الشريف فى حاشية المطول . ومنها نفس القضية على ما ذكر الجلبى ايضا فى حاشية الخيالى وهذا كما يطلق التصديق على القضية . ومنها القضاء كما يجيى فى لفظ الديانة فى فصل النون من باب الدال المهمة وما ذكره الغزالى حيث قال حكم است وقضا است وقدر است متوجه كردن اسباب

بجانب مسببات حکم مطلق است ووی سبحانه و تعالی مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حکم مذموب و متفرع میگردد قضا و قدره . پس . تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حکم اوست . و قائم کردن اسباب کلیه و پیدا کردن آن مثل زمین و آسمان و کواکب و حرکات متناسبه آن و جز آن که متغیر و متبدل نمیشود و منعدم نمیگردد تا وقتیکه اجل آن در رسد قضا است . و متوجه گردانیدن این اسباب باحوال و حرکات متناسبه محدوده و مقدره محسوسه به بجانب مسببات و حارث کشتن آن لحظه باحظه قدر است . پس . حکم تدبیر اولی کل و امر اوست کلیج البصر . و قضا وضع کل مر اسباب کلیه دائمه را . و قدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بمدد معین که زیاده و نقصان نکرده . ازینجا است که هیچ چیز از قضا و قدر وی تعالی بیرون نرود و زیادت و نقصان نه پذیرد و کذا ذکر المولوی عبدالحق المحدث فی ترجمة المشکوة فی باب الايمان بالقدر . و نه . خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفین هكذا نقل عن الاشعری وهذا المعنی من مصطلحات الاصولیین . و الخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نقل الی الکلام الذی يقع به التخطب و باضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواء اذلا حکم الا حکمه و وجوب طاعة النبی علیه السلام و ادلی الامر و السید انما هو بايجاب الله تعالی اياها . و المراد بالخطاب ههنا لیس المعنی اللغوی اللهم الا ان یراء بالحکم المعنی المصدری بل المراد به المعنی المنقول الیه من الکلام المذكور لکن لا مطلقا بل الکلام النفسی لان اللفظی لیس بحکم بل دال علیه . سواء ارید بالکلام الذی يقع به التخطب الکلام الذی من شأنه التخطب فیکون الکلام خطابا به ازلیا كما هو رأی الاشعری من قدم الحکم و الخطاب بناء علی ازلیة تعلقات الکلام و تنوعه فی الازل اسرا ارنیسا او غیرهما . او ارید به معناه الظاهر المتبادر الی الکلام الذی يقع به التخطب بالفعل وهو الکلام الذی قصد منه افهام من هو متبئی فهمه كما ذهب الیه ابن القسطن من ان الحکم و الخطاب حادثان بناء علی حدوث تعلقات الکلام و عدم تنوعه فی الازل وهذا معنی ما قال ان الحکم و الخطاب حادثان بل جمیع اقسام الکلام مع قدمه فهو لا یسمى الکلام فی الازل خطابا . و معنی تعاقبه بافعال المكلفین تعاقبه بفعل من فوالهم لاجمیع افعالهم علی ما یوهم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم یوجد حکم اصلا اذلا خطاب یتعلق بجمیع الافعال فیشمل خواص النبی صلی الله علیه و آله و سلم ایضا کاباحه ما فوق الاربع من النساء . لا یتقال اذا کان المراد بالخطاب الکلام النفسی و لا شک انه صفة واحدة فیتحقق خطاب واحد متعلق بجمیع الافعال . لانا نقول الکلام ان كانت صفة واحدة لکن لیس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو . بمدد بحسب المتعلقات فلا یکون خطاب واحد متعلقا بالجمیع و خرج بقوله المتعلق بافعال المكلفین الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته و تزییناته و غیر ذلك مما لیس بفعل المكلف

كالقصاص . واءترض على الحدبانه غير مانع اذ يدخل فيه القصاص المبيذة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما . واجيب بان الحيثة معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور القصاص من حيث انها افعال المكلفين ه ا . لكن اعتبار حيثة التكليف فيما يتعاق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل ولذا زاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء ار التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة . وكلمة اولتقسيم المحدود دون الحد . ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طاب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طاب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طاب الفعل بدون المنع عن الترك وهو الندب او طاب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة . ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو رأى الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعلوم وهو سبفه . قلت السفه انما هو طلب الفعل او الترك عن المعلوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامرته بطلب العلم حين الوجود . لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعا . تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وضعي وهو الخطاب باختصاص شئ بشئ . وذلك على ثثة اقسام . سببي كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة وشرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة ومانعي اى هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة . فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم وان جعلها غيرنا حكما اذا مشاحة في الاصطلاح ولو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من التصريحى والضمنى والخطاب الوضعي من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عند الدلوك ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع . وبعضهم زاد قيادا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى . قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك . قال صدر الشريفة بعضهم عرف الحكم الشرعى بهنا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع فيكون قيادا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ماورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل

وجوب الايمان ومعنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر والا لزم تكرار قيد الشرعي . وقال الآمدى الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية . قيل ان فسر الآمدى الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولو سلم ان لادور فلا دليل عليه في اللفظ وان فسرهما بما لا تكون حسية ولا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا الفيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالإخبار عن المحسوسات والمعقولات ورد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غابهم سيغابون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لامن خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالحساس في المحسوسات والضرورة والاستدلال في المعقولات والالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا ومعنى ثابتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا وقد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء والانشاء له لفظ ومعنى يدل عليه لكن ليس لمفناه متعلق يقصد الاشعار والاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية ومثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اى بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما . قيل ههنا دور اذ معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور . قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورهما وحصول الشيء غير تصوره فلا دور . قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لا غبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها . لكن بقي بعد شيء وهو ان مثل قوله تعالى فتم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم . ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب . وفي العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى . وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المنعول كالخلق

على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى . وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع . ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المنة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء . وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى . فاعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفة اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع والعقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوى عصام الدين في حاشية افوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى . ومنها الخاصة كما وقع في الحشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم واردة الملزوم لان حكم الشيء اى اثره لا يكون الامتصاص به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد ( تقسيم ) ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شئ بشئ اولا . فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية والاخروية . فالارل ينقسم الفعل بالظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم . والثاني اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعى ففرض او بظنى فواجب والافان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والاقندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والافكروه واثالث مباح وغير الاصلى رخصة . وان كان حكما بتعلق شئ بشئ فملتعلق اركان داخلا فركن والافان كان مؤثرا فيه فعلة والافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والافان توقف الشيء عليه فشرط والانعلامة . وانما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع واثره لا يشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان اتحقق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيى في محله . اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان ما يأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والافان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل

مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رح واما على رأيهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع الماع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالارء ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع. والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهي داخلة فى الواجب على الاصح. فصارت الاقسام ستة. ولكل منها طرفان فعل اى الايقاع وترك اى عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا فى التلويح وحواشيه. خاتمة. قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اى لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اى معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار انقيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال فى التحريم والحرمة وترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبنى على اتغير الاعتبارى فلا ينافى الاتحاد الذاتى وهذا كما قيل التعاليم والتعلم واحد بالذات واثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول معلوم يسمى بالقياس الى الذى يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذى يحصل منه تعلما كالتحرك واتحرك فذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون انفسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة اوجب والتحريم. قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هى المسماة باوجوب اعنى كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب واوجب متصفا بما هو قائم به ولاشك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لانفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكره الا ان الكلام فى ذلك. واعلم ان النزاع لفظى اذ لاشك فى خطاب نفسانى قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفى ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابى يسمى وجوبا فانفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على

ماسبق ولا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ باووجب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتجرا بالذات وتلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العوضى وحواشيه .

( الحاكم ) عند الاصوليين والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو مايتعاقب به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعاقبي كالدببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه اوغير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة اوالمنعة او المنفعة اوثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصاح محكوما به كذا في التلويح .

( المحكوم عليه وبه وفيه ) قد عرفت معناها عند اهل الشرع قيل هذا واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا وان كانت شرطية يسمى مقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحماية بالحمول وفي الشرطية بالتالى .

( المحكم ) اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اى وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لاينبغى . وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة اى لمأت خبر يضاذه كذا في شرح النخبة . وعند عامة الاصوليين من الحنفية هو الالظ الذى لايحتمل النسخ والتبديل . ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمبنى في ذاته بان لايحتمل التبديل عقلا كالات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدث العالم ويدعى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره وضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذى لايفهم منه المراد ولا يرجح بيانه اصلا كقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين .

( المحكمة ) فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على على كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكيمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة



وصيام ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضى الله عنه واكثر الصحابة ومرتك الكييرة كذا فى شرح المواقف .

(الحلم) بالكسرو سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئة لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه كذا فى الاطول . وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضى ان تكون النفس مطمئة الخ فالكلام مبنى على التسامح ويجبى فى لفظ الغضب فى فصل الباء من باب العين المعجمة .

(الحمى) بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة فى اللغة بمعنى تب وعرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء . فالحرارة بمنزلة الجذس تشتمل الاسعقسية الموجودة فى البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهى مقومة لوجود الانسان والاسعقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءاً من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التى لا تضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم يتباغ حد مضره الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة من القلب الى الاعضاء كحرارة حاصلة من الشمس والنار فى البدن اذا لم تضر بالافعال . وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرايين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتمل فى القلب اولا وتنسبط منه بواسطة الروح والدم والشرايين فى جميع البدن فنشتمل اشتعالا يضر بالافعال الطبيعية (التقسيم) تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام . التقسيم الاول . تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لما يسبب بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فن الورم مرض دون المفونته ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض زول الحمى بزواله وتوجد بوجوده . التقسيم الثانى . تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خاطية فن تعلقها اولا بارواح البدن من الروح الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهى حمى يوم . سميت بها لانها تزول فى اليوم غالباً وان امتدت فى بعض الازمان الى سبعة ايام ايضاً واما باعضاء البدن وهى حمى الدق . وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث فى البدن بواسطة حدودها فى الاعضاء . اولا وهى لاحالة نفى الاصناف الاربعة . من الرطوبات الثانية فان اذت الصنف الاول وشرعت فى افاء الثانى خصت باسم حمى الدق وان اذت الصنف الثانى من الرطوبة وشرعت فى افاء الثالث خصت باسم الذبول ولا يفلح من بلغ نهايته وان اذت الصنف الثالث وشرعت فى افاء الرابع خصت باسم المفتت . وبالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضاً

من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حالة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زما فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة. واما باخلاط البدن وهي الحمى الحلاطية وتسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى العفونة والحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس. والمراد بالخلط ههنا الدم لاغير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير ادموية. وفي شرح القانونيجه والمادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى. ووجه الحصر ان البدن مركب من الاعضاء والاخلاط والارواح فتمى سخن احد هذه الاقسام اولاً نسبت الحمى اليه وان سخن الباقي بسببه لان بعضها حاو وبعضها محوى فتأدى السخونة من البعض الى البعض. فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام ائتمة. قلت تكون في كل واحد من الاجناس الائمة في هذه الصورة حرارتان ذاتية وعرضية لانها تسرى من كل واحد الى آخر وحينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج. ثم التمكن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرة ونائبة ومغيرة. والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط. الاول السوداوية وتسمى اربع اللازمة ومطلق الربع هو الحمى السوداوية كما يستفاد من شرح القانونيجه. الثاني البلمغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق. الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلثة اقسام لان من الدم شيئاً يتحلل وشيئاً يتعفن فان تساويا فهي المساية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الافرأئ. وفي بحرالخواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة وهي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق وخارجها ونانها ان تسخن الدم وتغلى من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى. وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية وسونوخس مقابلها ولما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق. اربع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة وبالغب اللازمة كما في شرح القانونيجه. وفي بحرالخواهر ان الحمى المحرقة هي الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلعه. وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحيه مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللغوي انتهى. الحمى الدائرة ائمة اقسام لانها لانكون دموية ذ الدم لانكون خارج العروق فلا تتفن الا فيها. الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس والسدس والسبع

وماورائها . الثاني . البلغمية وتسمى بالمواطبة وهي السائبة كل يوم . قال الايلاق نوعان من البلغمية ينوب احدها نهارا ويقع ليلا ويسمى النهارية والآخر ينوب ليلا ويقع نهارا ويسمى الليلية . الثالث . الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضا . وهي تنقسم الى خالصة بأن تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبالغم اختلاطا ممزجا مغلظا . وهكذا الغب اللازمة تقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز . وفي القانوننجيه وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فنقسم الى خالصة وهي التي لا يزيد مدة نوبتها على اثني عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثني عشرة ساعة وهي شطرا الغب . وفي بحرالخواهر الحمى الثلثة هي حمى الغب . التقسيم الثالث . تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر . ثم التركيب اما تركيب مداخلة وهو ان تدخل احديهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب . بادللة وهو ان تأخذ احديهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى . متبادلة او تركيب مشاركة وهو ان تأخذ معا وتركهما وتسمى حمى مشاركة ومشابكة . والاولى ان لا يعتبر قيد وتركهما فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثني عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطر الغب . التقسيم الرابع . تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الباقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية . فارسيتها تب لرزه . والحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك . ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت ورودها . ومنها الحمى اوبائية وهي الحادثة بسبب الوباء . ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة . ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات وسجانات غير منظومة لانوبة لها كذا في بحرالخواهر .

### فصل النون

( النجارين ) بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه وعادته في التلاوة يأتي بها على وجه آخر كأنه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهي لما فيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة .

( الحسن ) بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثثة معان لا ازيد وكذا ضد الحسن وهو القبح . الاول كون الشيء ملائماً للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافراً له قبيح كالمر وما ليس شيئاً منهما فليس

بحسن ولا قبيح كإعمال الله تعالى لتزهره عن الغرض . وفسرها البعض بموافقة الغرض ومخالفته فأوافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا . وقديعبر عنهم بإسماله على المصلحة والمفسدة . ففيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا . ومآل العبارات اثلث واحذفان الموافق للغرض فيه . مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له . مفسدة له غير ملائم لطبعه . وليس المراد بالطبع المراج حتى يرد الموافق للغرض . قد يكون منافرا للطبع كالدواء السكريه للعريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للضرار . واثاني كون الشيء صفة كحل وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح [١] . وبالنظر الى هذا فسرره الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل . واثالث كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فمتعلق به المدح يسمى حسنا ومتعلق به الذم يسمى قبيحا وما لا يتعلق به نبي منها فهو خارج عنهما . وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضا . ولو اريد تخصيصه بافعال العباد فيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا اى في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المخنون والهائم واسطة بينهما . واما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانه ايضا يختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذاهب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبيح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والهائم فواسطة بينهما اذ الامر ولاهى هناك . وقال صدر الشريعة الامر اعم من ان يكون لاجب اولاباحة او للذم فالمباح حسن . وفيه ان المباح ليس بأموره عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في العمل فيكون قبيحا . والحرج . ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ . وان فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضا ويكون فعل الله تعالى حسنا بعد ورود الشرع وقوله اذ لا حرج فيه مطلقا واما على تفسير من قال الحسن بما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حسنا بعد ورود الشرع لانه تعالى

[١] اى الجهل لمن اتصف به نقصان وانضاع حال ( لمصححه )

امر بالتثناء على فاعله لاقبله اذ لا امر حينئذ المهم الا ان يقل الامر قديم ورد او لم يرد وهذا التفسير راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى . ان لم ار فعل المبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى ما اخرج فيه وواسطة بينهما على تفسير الاشعري وهذا التفسير الاخير واما بعد ورود الشرع فهو اما حسن اوقبيح او واسطة على جميع التفاسير . وبعض المنزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح بما يذم عليه فاعله ولا شك انه مسار للتعريف الاول الا ان يني التعريف الاول على مذهب الاشعري . وبعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح بما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله . القادر احتراز عن فعل الماجز والمضطر فانه لا يوصف بحسن ولا قبيح وقيد العالم ليخرج عنه فعل المجنون والمحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب المهد بالاسلام والمراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل وقس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشتمل الحرام والمكروه وهو ايضا راجع الى الاول . وبالجملة فمرجع الجميع الى امر واحد وهو ان القبيح ما يتعلق به الذم والحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق به المدح قدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن والقبيح ازيد من الثلاثة . اعلم ان الحسن والقبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعرة والمنزلة . واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه وحاصل الاختلاف ان الاشعرية وبعض الحنفية يقولون ان ما امر به فحسن وما نهى عنه فقبيح فالحسن والقبح من آثار الامر والنهي وبالضرورة لا يمكن ادراكه قبل الشرع اصلا . وغيرهم يقولون انه حسن فامر به وقبيح فنهى عنه فالحسن والقبيح ثابتان للمأمور به والنهي عنه في انفسهما قبل ورود الشرع والامر والنهي يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى . ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة والمنهيات عنها [١] قبيحة في انفسها والعقل يحكم بالحسن والقبح اجمالا وقد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة [٢] او بالنظر [٣] وقد لا يطلع [٤] . وكثير من الحنفية يقول بالتفصيل فبعض المأمورات والمنهيات حسنها وقبحها في انفسها وبعضها بالامر والنهي هذا هو المذكور

[١] والذي يستدعي القاعدة العربية ان يقال المأمور بها والنهي عنها كما لا يخفى على من له الاطلاع ( لمصححه )

[٢] من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف ( لمصححه )

[٣] كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا ( لمصححه )

[٤] عليه بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع اوجبة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامر ونهي . واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ( لمصححه )

في اكثر الكتب . وفي الكشف نقلا عن القواع ان اكثر الحفية والمعتزلة متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المراقب والمعدى وحراشيه والتلويح وحاشيته للمولوي عبد الحكيم . فائدة . قال المعتزلة . ما ندرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب وان اشتمل فعله على مفسدة فحرام والافان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب وان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه والاى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح . واما ما لا تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل . واما على سبيل الاجمل في جمع تلك الافعال فقيل بالحظر اى الحرمة والاباحة والتوقف . وبالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما اذا لوحظت بهذا العنوان اى بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسنها وقبحها فيحكم فيها باختلاف المذكور . وهذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين . فهما فان دفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر والاباحة . راما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا العقل فلا ثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف ( فائدة ) المسأور به في صفة الحسن نوعان . حسن لمعنى في نفسه ويسمى حسنا اعينه ايضا وحسن لمعنى في غيره ويسمى حسنا لغيره ومن الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه اولييره وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وان شئت الوضوح فارحع الى التلويح والتوضيح .

( الحسن ) بفتحين من الحسن فمعانيه كمانه واما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه واتهم رجائه اى الموضع الذى يخرج منه الحديث وهو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او كينيا او كوفيا او نحو ذلك وكان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم وذلك كناية عن الاتصال اذ المرسل والمقطع والمبطل اعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج احديث منها . والمراد بالشهرة الشهرة بالعدالة والضبط . قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تاخيص وايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن . قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة والضبط المتحفظ عن الصحيح . وقال ابن الجوزى الحسن ما فيه ضئف قريب محتمل . واعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا باه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره واذا

اضطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة . وقال الترمذى الحسن الحديث الذى يروى من غير وجه نحوه ولا يكون فى اسنانه راو متهم بالكذب ولا يكون شاذا وهو يشتمل ما اذا كان بعض رواه مسمى الحفظ بمن وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش . او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه ولم يترجح احدها على الآخر . او مدلسا بالعمفة لعدم منافاتها فى اشتراط الكذب . وايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك . وايضا يرد على قوله ويروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخر . قيل . اراد الترمذى بقوله غير متهم انه باع فى العدالة الى غاية لايتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لايكفى فيه ذلك بل لابد من الضبط . و اراد بقوله يروى من غير وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال نحوه ولم يقل يروى هو او مثله ولذلك يقول فى احاديث كثيرة حسن غريب . وقيل ان الترمذى يقول فى بعض الاحاديث حسن وفى بعضها صحيح وفى بعضها غريب وفى بعضها حسن صحيح وفى بعضها حسن غريب وفى بعضها صحيح غريب وفى بعضها حسن صحيح غريب وتعريفه هذا انما وقع على الاول فقط . وقيل فى خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المتهمى او رواه ثقة بسند غير متصل وكلاهما مروى بغير هذا السند وسالم عن الشذوذ والامالة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة ومن النوع الثانى بعدم الاتصال اذ يشترط فى الصحيح ثبوت الوثوق واتصال الاس ناد وخرج الضعيف منهما بقوله وكلاهما مروى الخ فان تكثر الرواة يخرج من الضعف الى الحسن واما التقييد بالاتصال فى الاول وباوثوق فى الثانى فلا خراج مالم يتصل عن الاول ومالم يكن مرويا من الثقة عن الثانى وان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة ارواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم يخبر بمجرد ضعفه وخرج الشاذ والعليل بما خرج من الصحيح وما يرد على التعريف شئ الا الحسن الفرد . والحسن حجة كالصحيح ولكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة فى الصحيح يجب ان تكون ظاهرة والاتقان باسناده كاملا وليس ذلك شرطا فى الحسن واما اذا روى من وجه آخر فيلحق فى القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجتهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة ولم يخبر بتمدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى . وفى شرح النخبة وشرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير مهال ولا شاذ هو الحسن لذاته اى لا بشئ خارج والحسن بشئ خارج ويسمى بالحسن لغيره هو الذى يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه وكذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوى فانه مع صدقه كان مسمى الحفظ كثير الوهم فاحس الخطأ بحيث ضعفه

الأئمة فإذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن . والمراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط متأخرا يسيرا غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضيف الفاحش الخطاء . وفوائد القيود تلم في لفظ الصحة في فصل الجاء من باب الصاد . والحد من لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به ولذا ادرجه طائفة منهم في الصحيح وان كان دونه في القوة انتهى . وظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته والحسن لآلذاته بطريق الاشتراك اللفظي ( فائدة ) لوقيل هذا حديث الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح ويحسن الاسناد لانصاه وثقة روايته وضبطهم دون المتن لشذوذ او علة واما قولهم حسن صحيح فلتردد الحاصل من المجتهد في السافل اى حسن عند قوم باعتبار وصفه صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من السافل التردد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث ذاتين وان لم يحصل التردد باعتبار اسنادين احدهما صحيح والآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقي .

( حسن الابتداء والتخلص والانتها ) قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتباً ان يتأق [١] في ثلثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا [٢] واحسن سبكا [٣] واصح معنى [٤] . احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فان كان محررا اقبل السامع على الكلام والاعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يؤتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكاً واصححه معنى ويسمى حسن الابتداء . واحسنه ماناسب المقصود [٥] ويسمى براعة الانتها . وثانيها التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة بينهما . واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما ويجبى في محله في فصل الصاد من باب الجاء المومجة . وثالثها الانتها فيجب على البليغ ان يختم كلامه شعرا كان

- [١] اى يعمل بالاسبق او يفعل فعل المتائق في الرياض من تبسيع الآتق والاحسن يقال تأتق في الروضة اذا وقع فيها متبعا لما يوقفه اى يعجبه كذا في الاطول والمطول ( لمصححه )
- [٢] بان يكون في غاية البعد من التنافر والنقل والغرابة ومخالفة القياس ( اطول )
- [٣] بان يكون في غاية البعد من التعقيد وضعف التأليف وتكون الالفاظ منقاربة في الجزالة والمسانة والركة والسلاسة وتكون المعاني مناسبة لالفاظها من غير ان يكسى اللفظ الشريف المعنى الخفيف ارفعى العكس مثلا بل يصاغان صياغة تناسب وتلاءم ( اطول )
- [٤] بان يعلم من كونه متكلفا تابعا لالفاظ ركيكة وغير متناسبة وان تكون مبتدلة او غير مهمة في المقام ويسلم عن التناقض واليهامه وعن كونها معاني متقاربة بحيث يشبه التكرار ( اطول )
- [٥] بان يكون فيه اشارة الى ما سبق الكلام لاجله ليكون المبتدأ مشعرا بالمقصود والانتها ناظرا في الابتداء ( مطول )



او خطبة ارسله باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه لافس تشوق الى ما يذكر بعده وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمأخرون يجتهدون في رعايته ويسمونه حسن المقطع وبراعة المقطع. وجميع فواتح السور وخواتمها وارده على احسن اوجوه واكملها من البلاغة كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والاتقان .

(حسن البيان) هو عند البلغاء كشف المعنى وايصاله الى النفس وهو قد يحى مع الايجاز وقد يحى مع الاطناب والمساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع .

(حسن المطلب) عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقولته تعالى اياك نعبد واياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخصيص كذا في الاتقان ويحى في فصل الصاد من باب الخلاء ايضا . ونيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن المطلب آنست كه چون چیزی طلب كند بطريقى طلب كند كه بادب نزديك بود از ايهام و خيال و لطيفه دلوايز كردد . مثاله . شعر . چه حاجت است كه مطلوب درميان آورم . زروشنى چو ضمير تو غيب دان آمد . ونيز حضرت حافظ فرمايد . شعر . ارباب حاجتيم وزبان سهـؤال نيست . در حضرت كريم تنها چه حاجت است . جام جهان ناست ضمير منير دوست . اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است .

(حسن المطلع) نزد بلغاء آنست كه آغاز اشعار وقصائد و جمله منشآت الفاظ فصيح و جزيل بود و معانى بديع و مناسب حال بجز مطلع آورد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است .

(حسن التعليل) عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقى اى بان ينظر نظرا يشتمل على لطف ودقة ولا يكون موافقا لما فى نفس الامر يعنى يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له فى الواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه فقولا قتل فلان اغاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقى [١] ولو كان الامر كما هو لوجب ان يكون جميع اعتبارات النقل غير مطابق للواقع . وهو اربعة اضرب لان الصفة التى ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عاتها او غير ثابتة اريد اثباتها والاولى اما ان لا تظهر لها علة فى العادة وان كانت لا تخلو فى الواقع عن علة كقوله . شعر . لم يحك نائلك السحاب وانما . حمت به فصبيها الرخصاء . اى لم يشابه عطاءك السحاب وانما صارت محموعة بسبب عطاءك وتفرقه عليها فالمصوب منها اى من [١] ومنشا هذا الوهم انه سمع ارباب المعقول يطلقون الاعتبارى على مقابل الحقيقى (مطول)

السحاب هو الرخصاء اى عرق الحمى • فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة في العادة وقد علله بانه عرق حاماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح • وتظهر لها علة غير العلة المذكورة [١] كقوله • شعر • مابه قتل اغاديه ولكن • يتقى اخلاف ماترجو الذئاب • اى ابراجون يعنى ليس قتله الاعداء لدفع • ضررتهم بل رجاء الراحين بعثه الى قلوبهم • والثانية • اما ممكنة كقوله • شعر • يا واشيا حسنت فينا اساءته • نجى حذارك انسانى من الغرق • فان حسن اساءة الواشى ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشى عقبه بان حذار الشاعر منه اى • من واوشى نجى انسانه اى انسان عين الشاعر [٢] من الفرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه • او غير ممكنة كقوله • شعر • لو لم تكن نية الجوزاء خدته • لما رأيت عليها عقد منتطق • هذا البيت ترجمة بيت فارسي وهو هذا • شعر • كرنبودى عزم جوزا خدمتس • كس نديدى برميان اوكر • فنية الجوزاء خدمة المماوح صفة غير ممكنة قصدا اثباتها • والحق بحسن التعليل ما بنى على الشك ولكنه مبنيا على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء واصرار والشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اغاديه لرضاء المحيين كذا في المطول •

( حسن القياس ) نزد باغاء آنست که در ربط لفظی آورد مکرر و مفهوم آن دو چیز باشد و اگر در هر دو جایک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکرده مثاله • اى آنکه خدات داد ملکی ابدی • درجان بخشى بنام خود سزى • اسکندر اگر پیل زشاهان سدی • آتی که توپیل از سکندر سدی • این رباعی در آنچه رایات اعلاى شهنشاهی در لکهنوتی بود باناء رسیده الغرض اسکندر نام پادشاه روم و پادشاه لکهنوتی را نیز اسکندر نام بود و در • صراع سیوم مراد پادشاه روم است و در چهارم پادشاه لکهنوتی و در هر دو جا پادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین پادشاه لکهنوتی در هر دو جا مراد نمیتوان شده که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتی از مضافات دار الملک دهلی است پس پادشاه دهلی را از اخذ پیلان از پادشاه لکهنوتی چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس کرد باول مراد پادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام کردد کذا فی جامع الصنائع

( حسن المقطع ) نزد باغاء آنست که دعا کوئی چنان کند که تعلیق آن باشیاء و زمان ممتد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تارهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال کیتی را نظام • با ددر دست [١] اذلو كانت عاتها هي المذكورة لكانت المذكورة علة حقيقة فلا يكون من حسن التعليل ( المطول )

[٢] انسان العين هو المثال الذى يرى في السواد وجمعه الاناسى كذا في الكلبيات ( لمصححه )

مجانبات لباب جام می . بابت از حلق عدوتیغ زبان آرر بکام . کذا فی جامع الصنائع .  
واین معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتهاء است ولکن از مجمع الصنائع فرقی  
معلوم نمی شود چرا که میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب  
گوید وبلند عجب و معنی غریب ختم کند واین در قصائد اکثر دعای باشد .

( حسن النسق ) عند الیفاء هو ان یأنی انتمکلم بکلمات متتالیات معطوفات متلاحمات  
تلاحما سلیم مستحسنا بحيث اذا افردت کل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها  
ومنه قوله تعالی وقیل یا ارض ابلعی ماءک الآیة فان جملة معطوفة بعضها علی بعض بواو  
النسق علی الترتیب الذی تقتضیه البلاغة من الابتداء بالاهم الذی هو انحسار الماء عن  
الارض المتوقف علیه غایة مطلوب اهل السفینة من الاطلاق من سبحها ثم انقطاع السماء  
انتوقف علیه تمام ذلك من دفع اذاء بعد الخروج ومنع اخلاق ماکان بالارض ثم الاخبار  
بذهاب الماء بعد انقطاع المادین الذی هو متأخر عنه قطعاً ثم بقضاء الامر الذی هو هلاک  
من قدر هلاکه ونجاة من سبق نجاته واخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفینة بعد  
خروجهم منها وخروجهم موقوف علی ما تقدم ثم اخبر باستواء السفینة واستقرارها المفید  
ذهاب الخوف وحصول الامن من الاضطراب ثم ختم بالدعاء علی الظالمین لافادة ان  
الفرق وان عم الارض فلم یشتمل الا من استحق العذاب لظلمه کذا فی الاتقان فی  
نوع بدائع القرآن .

( الاستحسان ) هو فی اللغة عد الشيء حسنا راختلفت عبارات الاصولیین فی تفسیره  
وفی کونه دلیلاً فقال الحنفیة والحنبلیة بکونه دلیلاً وانکره غیرهم حتی قال الشافعی من  
استحسن فقد شرع قیل معناه ان من اثبت حکماً بانه مستحسن عنده من غیر دلیل شرعی  
فهو الشارح لذلك الحکم و ابو حنیفة رحمه الله اجل قدراً من ان یقول فی الدین  
من غیر دلیل شرعی ومن غیر ان یرجع الی اسئل شرعی . وفی میزان الشفرائی  
فی بحث ذم الرأی وقد روى الشيخ محی الدین العربی فی الفتوحات بسنده الی الامام  
ابن حنیفة انه کان یقول ایاکم والقول فی دین الله با رأی وعلیکم بتبایع السنة فن  
خرج منها ضل . فان قیل ان المجتهدين قد صرحوا باحکام فی اشیاء لم تصرح فی الشریعة  
بتحريمها ولا بايجابها فخرموها وواجبوها . فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الادلة  
بتحريمها او بايجابها . ما قالوا به والقرائن اصدق الادلة وقد یعلمون ذلك بالکشف ایضا  
فتشاهد به القرآن وکان الامام ابو حنیفة یقول القدریة مجوس هذه الامة والشیعة  
الدجال وکان یقول حرام علی من لم یمرف دلیلی ان یفتی بکلامی وکان اذا افتی یقول  
هذا رأی ابنی حنیفة وهو احسن ما قدرنا علیه فمن جاء باحسن منه فهو اولی بالصواب

وكان يقول اياكم وآراء لرجال فكيف ينبغي لاحد ان ينسب الامام الى القول في دين الله بالرأى الذى لا يشهد له كتاب ولا سنة وكان يقول عليكم بأثر السلف واياكم ورأى الرجال وكان يقول لم يزل الناس فى صلاح ما دام فبهم من يطالب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فستدوا وكان يقول لا ينبغي لاحد ان يقول قولاً حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تقبله وكان يجمع العلماء فى كل مسألة لم يجدها صريحة فى الكتاب والسنة ويعمل بما يتفوتون عليه فيها وكذلك كان يفعل اذا انتبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدر من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الرأى . معذالله ان يقع فى مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان . ولذا قيل الحق انه لا يوجد فى الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع . اما من جهة التسمية فلانه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وقال النبي صلى الله عليه وسلم من سن فى الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجرهم شئ ومن سن فى الاسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير ان ينقص من اوزارهم شئ روى مسلم ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك . وعن الشافعى انه قال استحسن فى انتعة ان يكون ثنين درهما واستحسن ترك شئ للمكانب من نجوم الكتابة . واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل يتقدح فى نفس المجتهد يعسر عايه التعبير عنه فان اريد بالانقحاح اثبوت فلا نزاع فى انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التمييز عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به . وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وهذا بما لانزاع فى قبوله . ويرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثار كالم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحيض والآبار . وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع فى قبوله ايضا . وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه . فيرجع الى تخصيص الملة . وقال الكرخى هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضى العدول عن الاول . ويدخل فيه التخصيص والنسخ . وقال ابو الحسن البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الافاظ لوجه وهو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول . واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص بقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس . واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس تكرن عد ولا عن الاقوى الى الاضعف . واجب بانه انما يكون بالنضمام معنى آخر

الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان . وقيل هو العدول عن حكم ادليل الى العامة والمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث واعادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع في انها مقبولة والا فلا نزاع في كونها مردودة . والذي استقر عليه رأى المأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى نصا ثان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفى هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلى شائع في الفروع . وما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به . فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع . واما في اصطلاح الاصول فقد غاب اطلاقه على القياس الخفى كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين . وبالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه انسان وان كان مستتبعا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس الجلى وعلى القياس الخفى كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف بمعناه وبمد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلى حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف [١] (فائدة) الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التمديدية . والثاني لا يقبل التمديدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلى الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اى اليمين على كل منهما اما قبل القبض فالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان واما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا . فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وريثة المشتري والبائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري والبائع واما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما فى المضدى وحاشيته للتفتازانى والنوحيق والتلويح وغيرها .

(الاحسان) بالاصدا للمهملات يقع على معان كلهما ترجع الى معنى واحد وهو ان

[١] وقال فى الكليات الاستحسان هو طلب الاحسن من الامور . وقيل هو ترط القياس ولاخذ بما هو ارفق للناس . وهو اسم لدليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس جلى سبق اليه الفهم حتى يطلق على دليل اذا لم يقصد فيه تلك المقابلة . واذا كان الدليل ظاهرا جليا واثره ضعيفا يسمى قياسا واذا كان باطنا خفيا واثره قويا يسمى استحسانا والترجيح بالاثر لابلحاء والظهور كالدنيا مع اعقب . وقد يقوى اثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به وقد يقوى اثر الاستحسان فيرجح به . وهذا اللفظ فى اصطلاح الاصول فى مقابلة القياس الجلى شائع (لمصححه)

يحمى الشيء ويمنع منه وهو الحرية والعفاف والاسلام وذوات الازواج فان الحرية تحرس  
 عن قيد العبودية والعفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش والزوج يحصن الزوجة عن  
 الزنى وغيره كذا في بعض كتب اللغة . وفي فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى  
 ليحصنكم من بأسكم اطلق في استعمال اشارع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الحرية  
 وبمعنى الزوج وبمعنى الاصابة في النكاح وبمعنى العفة . واحصان الرجم اى الاحصان  
 الموجب للرجم عند الخفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالما مسلما قد تزوج امرأة نكاحا  
 صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان . قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان  
 شرائط الاحصان سبعة وعد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية  
 القوبة والحرية شرط لتكميل العقوبة لاشترط الاحصان على الخصوص . وشروط الدخول  
 ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى . واختلف في شرط  
 الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة  
 بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا [١] للشانبي رح فلوزنى الذمي الثيب بالحرية يجرد عندنا  
 ويرجم عنده ولو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية ودخل بها  
 لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يبرم عندنا خلافا له . وقولنا يدخل  
 بها في نكاح صحيح يعنى تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقها  
 بنزوحها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله . واعلم  
 ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان ببيانية اى الشرائط التى هى الاحصان وكذا شرط  
 الاحصان . واحصل ان الاحصان الذى هو شرط الرجم هى الامور المذكورة فى اجزاؤه  
 وهيئة تكون باجماعها فى اجزاء عليية وكل جزء علة وكل واحد حينئذ شرط وجوب  
 الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان . واحصان القذف اى الاحصان  
 الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل  
 الزنا انتهى كلام فتح القدير . وفى البرجندى ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل  
 اعم منه فكل وطئ امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قذفه وان كان حراما لغيره  
 لا يكون زنى ويحد قاذفه فوطئ المكتبة زنى عند ابى يوسف رحمه الله خلافا لابى حنيفة ومحمد  
 رحمهما الله ووطئ الامة التى هى اخته من الرضاة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة [٢]

[١] وكذا لابي يوسف فى رواية كما فى كفاية المنتهى بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 رجم يهوديين . والجواب كان ذلك بحكم التورية ثم نسخ يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام من اشرك  
 بالله فليس بمحصن ( لمصححه )

[٢] الاصل فيه ان من طئ اوطأ حراما لعينه لا يحد قاذفه لانه ليس بزنا هو الوطئ المحرم  
 لعينه وان كان محرما لغيره يحد قاذفه لانه ليس بزنا فالوطئ فى غير ملكه من كل وجه او من وجهه حرام  
 لعينه وكذا الوطئ فى الملك والحرمة مؤبدة بشرط ثبوتها بالايجاب او بالحديث المشهور عند ابى حنيفة  
 لتكون ثابتة من غير تردد فان كانت الحرمة مؤقتة فالحرمة لغيره ( لمصححه )

وذكر الكرخي انه لا يكرن زنى . ويشترط ان لا يكون المقدوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لو كان كذلك لايجب الحد وكذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب وعسكر اهل البنى فانه لايجب الحد هناك كما في الحزائنه وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية . وفي رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اى رؤية الحق موحد - وفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة ولهذا رسول الله عليه وآله وسلم قل صل كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرأى وصفه بوصفه وهو دون مقام المشاهدة فى مقام الروح .

( الحضائنه ) بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اى رباها كما فى القاموس وشرا تربية الام او غيرها الصغير او الصغيرة كذا فى جامع الرموز .

( الحين ) بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة او وقت مهم سنة او اكثر او معين شهران او ستة اشهر او سندان او سبع سنين او اربعون سنة كما فى القاموس . وفى العرف يطلق هو كلفظ الزمان على ستة اشهر سواء استعمل منكر او معرقا كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان . وفى البرجندى هو والزمان فى اصل اللغة يقمان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر . والحين عند النجاة هو انفعول فيه . وفى شرح الوفاة فى كتاب الايمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه انتهى . الحذية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطابقة وهى التى حكم فيها بسلب الضرورة بحسب اوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل فى بعض اوقات كونه مجنوبا وهى تقيض المتروطة العامة كما ان الحذية المطلقة تقيض العرفية العامة وهى التى حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل فى بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل فى بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر فى كتب المنطق فى بيان التناقض بين الموجهات .

### ❦ فصل الواو ❦

( المحاباة ) بـاى موحد در لغت بمعنى فرو كذاردن وبا كسى معارضه كردن در بخشش وبيع كردن بكمتر از قيمت وخریدن به بيشتر از قيمت كما فى كثر اللغات وغيره . وزد بقاء عبارت است از گفتن چيزى مثل چيزى كه ديكرى گفته باشد خواه آخيز وزن شعر باشد ويا قافيه ويا رديفى ويا صنعتى ويا دو كس براى امتحان طبع خود ويا بالتماس ديكرى بگوينده و اين سه نوع است . و دليل انحصار آنكه مجيب يابش است ياكم يابرا اكر ييش است آرا نبيه كويند يعنى او را بيدار ميكند بر قصورا ويا ديكرى اورا مطلع

میکردانده می بایست این چنین گفتنی و نتوانست واکر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برست محاذاة نام نهند کذا فی جامع الصنائع پس محاذاة رادو . معنی است یکی اعم دیگری اخص .

( الحذو ) بالفتح وسكون الذال المعجمة هو عند اهل الفوائی حركة ما قبل الرفع كذا فی عنوان الشرف . در رسائه متخبط تکمیل الصنائة کوید حذو حرکت ما قبل ردف و قید است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قرار و حرکت ما قبل های مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافی واجب است مگر وقتی که روی متحرک شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزد بیشتر شعراء اختلاف حذویکه حرکت ما قبل قید است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبدیل قید بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نیست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چیزی با چیزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تأسیس بود در لزوم آن را حذو نام کردند اتمی . پس این تعریف مختص بفارسیان است چرا که عربیان قید را اعتبار نمی کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذورا مختص بحرکت ما قبل ردف نمود .

( المحاذاة ) عند المتکلمین والحکماء الاتحاد فی اوضع کتخصین تساویا فی اوضع بالقیاس الی ثالث وتسمى موازاة ایضا وهو من اقسام الوحدة علی ما فی شرح المواقف [ ١ ] . وعند المحاسین یطلق علی طریق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فیته تحتیه بحيث یكون اوله محاذیا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب فی واحد واحد من مفردات المضروب فیته فتضربه اولاً فی آحاد المضروب فیته وتضع الحاصل فوقهما وتزید لکل عشرة واحدا علی حاصل ضربه فیما یساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثانی علی یسار ما وضع اولاً وتفعل بالعشرة ما عرفت وهكذا تم تمحو آخر المضروب وتنقل المضروب فیته الی الیمین بمرتبة ان لم یکن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتنقل بمرتبتین او بمراتب ان کان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصفاراً ثم تضرب آخر المضروب الذی صار محاذیا لاول المضروب فیته فی کل واحد من مفردات المضروب فیته وتضع الحاصل فوقهما کما مر وهكذا الی ان یصیر المضروب والمضروب فیته محاذیین . مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ والمضروب فیته هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

$$\begin{array}{r} 8484 \\ 707 \\ \hline 12 \end{array}$$

[ ١ ] الوحدة تنوع بحسب ما فیهِ و لکل نوع اسم یخصه بحسب الاصطلاح . فی النوع مماثلة فاذا قبل هما متماثلان کان معناه انهما متفقان فی الماهية النوعية \* و فی الجنس مجنسة \* و فی کیف مشابهة \* و فی الکم مساواة \* و فی الشكل مشاکلة \* و فی اوضع موازاة ومحاذاة \* و فی الاطراف مطابقة کطاسین اطبق طرف احدهما علی طرف الآخر \* و فی النسبة مناسبة کزید وعمرو اذا تشارکا فی بنوة بکر . ( لمصححه )



(الحشو) بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان اقتاده زائد وشتران خرد ومردم فرومايه كما في كثر اللغات . وعند النحاة هو الصلة في اللباب القضية التي بهائم الموصول تسمى صلة وحشوا . وعند اهل العروض والشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيني . وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا لالفائدة بحيث يكون الزائد متينا . فبقيد لالفائدة خرج الاطناب وبقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح . وهو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى اولا يكون . فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب . شعر . ولا فضل فيها للشجاعة والندى . وصبر الفتى لولا لقاء شعوب . اى المذبة يعنى لافضيلة في الدنيا للشجاعة والعطاء والصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت وهذا يصح في الشجاعة والصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام وبزوال الحوادث والشدائد هان عليه الصبر على المكروه لو تيقن بالخلاص عنه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود . اقول قوله والندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذى يفضى الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل ويخفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من الماء كولات والمشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضا يتشرب بالماء الى رفع الامراض اتي توصل الى الاقناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال وفي المال ومع هذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فلو لم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجود والندى . والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهير بن ابي سلمى . شعر . فاعلم علم اليوم والامس قبله . ولكنى عن علم ما في غد عمى . فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للأكيد وهو حشو اذلا فائدة في التأكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذنى وضربته بيدي فانه يدفع النجوز بالابصار والسمع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما تقال في مقام اقتراالى التأكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو مامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاعلى الله رزقها [١] هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول . ودر جمع الصنائع كويد اعتراض الكلام قبل التمام واحشوا نامند وآخچنان بود که شاعر در بيتى بمعنى آغاز کند

[١] وبهناك على ان في نقل النظم قصورا فلا تغفل (لمصححه)

ویش از آنکه آن معنی تمام سازد سخنی در میان آورد که معنی مقصود بغیر اوت تمام شود آنگاه بتمام ساختن آن مشغول شده و این راسه مرتبه است . حشو قبیح و آن آنست که شاعر در میان بیت لفظی آورد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بی فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر درین بیت . شعر . ساقیا باده که رنج خمار . سرو فرق مرابدرد آورد . و حشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بیت نقصان نکند چنانچه لفظ ای آفتاب مرتبه درین بیت . شعر . در جنب رأی روشن تونور آفتاب . ای آفتاب مرتبه نوریست مستعار . و حشو ملیح و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد و سخن را ملاحظ بخشد و این قسم اکثر دعائی می باشد مثاله . شعر . تیغت که باد سینه خصمت نیام او . در دست تو چو باسد الله ذوالفقار . امظ باد سینه خصمت نیام او حشو ملیح است و این قسم را حشولو زنج نیز خوانند ولو زنج معرب لوزینه است انتهی . و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغای فرس است چرا که در اصطلاح اهل عرب حشو همیشه بی فائده میباشد هیچ وقت مفید نبود .

( الحلاوة ) نزد صوفیه ظهور انوار را کویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده کذا فی بعض الرسائل

( الحشو فی العروض ) وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء واضرب من البيت مثلاً . اذا كان البيت مرکباً من مفاعیلین ثمانی مرات مفاعیلین الاول صدرو الثاني والثالث حشو والرابع عروض والخامس ابتداء والسادس والسابع حشو والثامن ضرب . و اذا كان مرکباً من مفاعیلین اربع مرات مفاعیلین الاول صدر والثانی عروض والثالث ابتداء والرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا فی رسالة السيد الجرجانی .

( الحشوية ) بسكون الشين وفتحها وهو قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد . سمو بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة فانسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين . وقيل سمو بذلك لان منهم المجسمة او هم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو . وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجرائها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التأويل الى الله وعلى هذا اطلاق

الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب الساف اتى . ويقل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتاقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الحفاجى فى سورة البقرة فى حاشية البضاوى فى تفسير قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية .

### فصل الياء

(التحرى) براء المهملة لغةً الطلب وشرعاً طلب شئ من العبادات بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على الحقيقة وانما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحرى فيها قالوا اتوخى فى المعاملات كما فى المبسوط كذا فى جامع الرموز فى فصل شروط الصلوة . وفى البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الزكرة التحرى فى اللغة الطلب والابتغاء وهو واتوخى سواء الا ان لفظ الترخى يستعمل فى المعاملات والتحرى فى العبادات . وفى الشريعة طلب الشئ بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير دليل واتحرى ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين اتى كلامه .

(الحياء) بفتح الحاء والصاد المهملين وبالمد سنك ريزه قال العلامة هو جوهر حجرى يتكون فى المثانة والكلى والمى والكبد والرئة لا تتم عمل اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا فى بحر الجواهر .

(احصاء الاسماء الالهية) هو التحقق بها فى الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية . واما احصاؤها بالتحقق بها فهو يوجب دخول جنة الوراة بصحة المتابعة وهى المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون . واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل بفحوايها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل فى مقام المجازاة هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الحياء) بالفتح والياء اثنتا عشرة تحتانية وهو انكسار وتغير يعترى الانسان من تحرف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا فى بحر الجواهر . وفى التمرغ عبارة عن خلق باعث على ترك القبيح كما فى تيسير الفارى ترجمة صحيح البخارى . وفى رسالة السيد الجرجانى الحياء انقباض النفس من شئ وتركه حذرا عن اللوم فيه . وهو نوعان . نفسانى

وهو الذى خلقه الله تعالى فى النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة والجماع بين الناس .  
وإيمانى وهو ان يتمتع المؤمن من فعل الماضى خوفاً من الله تعالى .

( الحكاية ) بالكسر فى اللغة باز كفتن از جيزى كما فى الصراح . ومعنى حكاية الحال  
الماضية فى عرف العلماء ان يفرض ان ما كان فى الزمان الماضى واقع فى هذا الزمان فقد  
يعبر عنه بلفظ المضارع وقد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذى فى  
ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما فى قولهم دعنى من تمرتان على ما زعمه السيد  
الشريف فى حواشى شرح الفتح بل المقصود حكاية المنى وانما يفعل هذا فى الفعل الماضى  
المستغرب كأنك تحضره للمخاطب وتصوره ليتوجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف  
فأقله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازانى من كلام الكشاف حيث قال ومعنى حكاية الحال  
الماضية ان يقدر ان ذلك الماضى واقع فى حال التكلم كما فى قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله  
من قبل وقد استحسنته الرضى وذكر الاندلسى ان معناها ان تقدر نفسك كأنك موجود فى  
ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل  
الجلبى فى حواشى المطول فى بحث الحال . اقول اعلم ان العدول من الماضى الى المضارع  
لا فائدة استحضر صورة ماضى لان المضارع مما يدل على الحال الذى من شأنه ان يشاهد  
فكأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليصاها الحاضرون ولا يفعل  
ذلك الا فى امرهم بمشاهدته لغرابته او فظاعة او نبيه او تحسين او تقييح او تهويل او تعظيم  
او اهاة او غيرها كما فى قوله تعالى فبشر سبحانه بعد قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح  
استحضارا للملك الصورة ابدية الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعنى صورة  
السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة والاقلابات المفاتاة هكذا  
فى المطول فى بحث لو .

( الحياة ) بالفتح بمعنى زندكى ضد موت والحى زنده كما فى الصراح وهو بديهى فانه  
من الكيفيات المحسوسة وقال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن تعريف واختلف  
فى رسومها فليل هى قوة تتبع الاعتدال الوعى ويفيض منها سائر القوى الحيوانية . ومعنى  
الاعتدال النوعى ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح  
الامتزجة بالنسبة اليه فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى  
بالاعتدال النوعى . ومعنى الفيضان انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى فاضت  
عليه من المبدأ قوة الحياة ثم ابعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة  
والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهى تابعة  
للمزاج النوعى ومتبوعة لما عداها . وقد رسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس والحركة

الإرادية مشروطة باعتدال المزاج . واستدل الحكيم على مغايرة الحياة لقوتى الحس والحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالنفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة . واجيب باننا لانسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخاف عن القوة الموجودة فيها لما نفع يمنعها عن فعلها لاعدم المقتضى ولانسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالمهية للتغذية في الحي . هذا خلاصة ما في شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحيوية في النبات . وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية . ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجي في فصل النساء من باب النون . وفي الملاحظ الحيوية اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى . وفي البيضاوى في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحيوية حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النائمة لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها . والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلمو ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس انتهى كلامه ( فائدة )

شرط الحياة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحيوية مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاق سارية في الشرايين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن تركيب بدن الحيوان من اقل منها والاشاعرة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى . [١]

قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلي النفس وتنبورها بالانوار الالهية . وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى . وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجسد الحي من تكون حيوته بحياة خلقه لامن تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاءه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل

[١] ومن اراد الاطلاع على ما في مذهبي المعتزلة والاشاعرة فليرجع الى المواقف شرحه ( لمصححه )

بذلك الى رتبة الحياة الاصلية قال تعالى لينذر من كان حيا اتيه . والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمادان والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوته التامة ووجوده لغيره حيوته اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته هي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله لحيوتهم اضافية ولذا التحق بها الفناء والموت ثم ان حيوته الله تعالى في الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها . فمنهم من ظهرت الحياة فيه على صورتها التامة وهو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا مجازياً ولا اضافياً فربه هو الحي التام الحياة بخلاف غيره والملائكة العيون وهم المهمة ومن يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى واللوح وغيرها من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم . ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها لكن غير تامة وهو الانسان الحيواني والملك والجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود وانه كذا وكذا ولكن هذا الوجود له غير حقيقي لقياسه بغيره فربه موجود للحق لاله وكانت حيوته ربه حيوته غير تامة . ومنهم من ظهرت فيه لاهى صورتها وهي باقى الحيوانات . ومنهم من بطنت فيه الحياة فكان موجوداً لغيره لانفسه كالنباتات والمعادن والمعاني وامثال ذلك فسارت الحياة فى جميع الاشياء فما موجود الا وهو حى لان وجوده عين حيوته وما الفرق الا ان يكون تاماً او غير تام بل ماتم الا من حيوته التامة لانه على القدر الذى تستحقه مرتبة فلو نقص ازاد لعدم تلك المرتبة فما فى الوجود الا ما هو حى بحيوته تامة ولان الحياة عين واحدة ولا سبيل الى نقص فيها ولا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحياة جوهر فرد موجود بكماله فى كل شىء فشيئاً شىء هى حيوته وهى حيوته الله التى قامت الاشياء بها وذلك هو تاسيدجها من حيث اسمه الحى لان كل موجود يسبح الحق . من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحى هو عين وجوده بحيوته ومن حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه وقولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا وتسبيحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها وهو ما استحق حقاً فقها بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال ومن حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقى الاسماء . اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوته وحيوته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك وقيدتها بك فانك لاتجد الا روحاً يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر فى حيوتك من الاختصاص بك وذقت من حيث الشهود ان كل حى فى حيوته كما كنت فيها وشهدت سرعان تلك الحياة فى جميع الموجودات علمت انها الحياة الحق

التي اقام بها العالم وهي الحيوة القديمة الالهية . واعلم ان كل شئ من المسماني والهيئت والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والبيانات وغير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلاء عن درجة الانسان وجعلنا موجودا لغيره والا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه وحيوة تامة بها ينطق ويعقل ويسمع ويبصر ويقدر ويريد ويفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق والكشف . وايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم يأتيه غيرها وتطرده وتناجيه ومن هذا النبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل . فائدة . اختلف [١] اهل العلم في حيوته تعالى فذهب الحكماء وابوالحسين البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم والقدرة . وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة . وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت .

( الاحياء ) لغةً جعل الشئ حيا اي ذاقوه احساسية او نامية . وفي عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز . وعند الصوفية حصول التجلي للنفس وتنورها بالانوار الالهية كما عرفت قيل هذا .

( عين الحيوة ) در اصطلاح صوفيه باطن اسم حى است كسى كه تحقق پيدا كرد با آن اسم خوردار آجيبانى كه هر كه اورا خوردر هر كز نمرد كذا في لطائف اللغات .

( الحيوان ) بثلاث فتحات . وتواليات في الاصل مصدر حبى والقياس حيان قايت الياء اثنائية واوايم سمي ما فيه حيوة حيواناً كذا في الكشاف . وعرف بانة جسم نام حساس متحرك بالارادة . فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النائمة كالشجر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذى لاحس له كالشجر ونحوه . من النباتات والمنحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايها ذاتى ذكر معا هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية . وعرف ايضا بانة مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يحى في لفظ النبات في فصل الماء من باب الون . وعرف ايضا بانة ما يختص بالنفس الحيوانية وما

[١] اتفق اهل المال وغيرهم على انه تعالى حى لانه تعالى عالم قادر وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته تعالى لانها في حقنا اما اعتدال الزاج النوعى واما قوة تدبغ ذلك الاعتدال ولا تتصور الحيوة بشئ منها في حقه تعالى كذا حقه العضد فقول المؤلف في حيوته لا يجوز ان يكون بمعنى في انه حى اول بل بمعنى في معنى حيوته كما يشعر به ما بعده . ( لمصححه )

سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم . وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح المالمخص من ان الحيران ماله تنفس نسيجي ومنه ماله بدل التنفس النسيجي تنشق مائى فهو يقبل الماء ثم يردده ولا يعيش بدون ذلك كالحيتان ومنه مالا تنفس له ولا استنشاق من الحلازين .

### ﴿ باب الخلل المعجمة ﴾

#### ﴿ فصل الالف ﴾

( الخطأ ) بفتحين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقتصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ . وبالكسر الانم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اى اثما كذا فى الصراح والمنتخب . وفي المذهب الخطاء بالفتح خلاف صواب وكناهه والمفهوم من الفتح المين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلثة معان الانم وضد العمد وضد الصواب قال المراد بالخطأ فى قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتى الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لاضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى اثنى وهو غير ممكن الارادة ههنا . ولفظه يمد ويقصر ويطلق على الذنب ايضا من خطأ واخطأ بمعنى على ماقاله ابو عبيدة . وقال غيره الخطي من اراد الصواب فصار الى غيره والخطي من تعمد الى غيره انتهى كلامه . ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء نقد ارادته ما هو ضد العمد . ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المؤاخذة به لكن عفى عنه المؤاخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤاخذ به لان المؤاخذة انما هي على الجاية وهى بالقصد . والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وبهذا الاعتبار جعل الاصوايون الخطأ من الموارد المكتسبة . وفى الحمدية الخطأ والصواب يستعملان فى المجتهدات وقد سبق فى لفظ الحق فى فىل القاف من باب الحاء .

( حساب الخطائين ) عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد الجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض [١] اى عدد شئت وتسميه المفروض الاول وتمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة والنقصان ونحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب وان اخصأت بزيادة او نقصان فهو الخطاء الاول الزائد او الساقص ثم افرض عدداً آخر وهو المفروض الثانى فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبت فيها وان اخصأت فهو الخطاء الثانى ثم اضرب المفروض الاول فى الخطاء الثانى ويسمى الحاصل المحفوظ الاول واضرب المفروض الثانى فى الخطاء الاول ويسمى الحاصل المحفوظ الثانى فالخطا ان ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم المضل بين المحفوظين على الفضل بين



الخطائين وان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا والآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في صورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اى عدد اذا زيد عليه ربه صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربه خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص وان فرضته اثنين فمجموعه مع ربه نصف واثنان فقد اخطأت بنصف وثلاثة ناقص فالخطاء الاول واحد ناقص والثانى نصف وثلاثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول وهو الاربعة في الخطاء الثانى وهو نصف وثلاثة اربعة عشر وهى المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثانى وهو الاثنان في الخطاء الاول وهو الواحد اثنان وهو المحفوظ الثانى ولما كان الخطا آن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين وهو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين وهو نصف واثنان فخرج اربعة واربعة احماس وهو المطلوب وان فرضته اولا اربعة وثانيا ثمانية فقد حصل الخطاء الاول واحدا ناقصا والثانى اربعة زائدة وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وهى المحفوظ الاول وحاصل ضرب الثمانية في اواحد ثمانية وهى المحفوظ الثانى ولما كان الخطا آن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين وهو اربعة وعشرون على مجموع الخطائين وهو خمسة فخرج اربعة واربعة احماس ايضا وان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين .

### فصل الباء الموحدة

( الحبيب ) بفتح الحاء والباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر سمي بالمتخرج وركض الخيل والمتقارب ويحى في فصل الباء من باب القاف .

( الخرب ) بالفتح وسكون الراء المهمة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلان مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سبى حيث قال خرب انداختن ميم ونون مفاعيلان است تافاعيل بمائد ومفعول بضم لام كه كلمة مستعمل است بجائش آورند وركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخبرب نامند ووجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران كردن است و چون از اول و آخر چیزی نامند ویرانی تمام باوراه يابد .

( الخرابات ) در لغت بمعنى شراب خانه است . و در اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشرية وفانى شدن وجود جسمانى وروحانى . وخراباتی مرد کامل كه ازو معارف الهیه بی اختیار صادر شود . وخراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند هكذا في بعض الرسائل . ودر كشف اللغات ميگوید خرابات عبارت از مظهر جلالی است سالك از تجلی قهار محو وفانى كردد فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا وخرموسى

صعقا كناية من آنتست \* وقيل عزلت خانة يبرو مرشد را كويندكه چون مرید بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب اورامست ولايعقل كرداند \* ودر شرح كلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است وخراباتی فانی را كويندكه از خود فراغت یافته و خود را بركوی نیستی درباخته باشد اضافت فعل ووصف وهستی بخود بودن نسبت بحقیقت كفر است \*

( الخطاب ) بالكسر وتخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب وهو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متى لفهمه \* فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهومة بالمواضع \* وبالتواضع عليه عن الاقوال [١] المهملة \* وبالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا. وقوله لمن هو متى لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالتام \* والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم \* والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القام باللفظ اما الكلام اللفظي او الكلام النفسى الموجه به نحو الغير للافهام \* والمتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي \* والمراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسى كما سبق \* ثم الخطاب قسما تكليفي ووضعي وقد سبق في لفظ الحكم في فصل المبني من باب الحاء \* اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا \* وهو مبني على تفسير الخطاب \* فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم كان خطابا \* وانما اعتبر العلم ولم يقل من شأنه لفائدتين \* احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل \* وثانيتهما ان المتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكرن خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر على ذلك التقديره \* وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده \* وان قلنا انه الكلام الذى افهم لم يكن خطابا \* والمراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضى والحال ويتنى عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لا يزال هذا كله خلاصة ما في العوضى وحاشيته للسيد الشريف \* والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذى يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة ومن قال هو الكلام الذى يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لا يسميه في الازل خطابا \* والاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسى من اهل السنة على انه كان في الازل امر ونهى وخبر واستخبار ونداء \*

[١] عن الالفاظ كذا في نسخة الكليات (لنا)

والاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول باوحدة وليس كذلك اذ مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لاما يقتضى مدلوله او يؤول اليه او يأول به والالجاز اعتباره في الخبر ايضا فحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانذار وغيرها. ومن يريد ان يأسر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي بجدي نفسه قبل اللفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كناية او اشارة وذلك المعنى هو الكلام النفسى وما يعبر به هو الكلام اللفظى. وقد يسمى الكلام الحسى. ومغايرتها بنية اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى. والفرق بين الكلام النفسى والعلم هو ان ماخطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام والا فهو علم. ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر فى زمان واحد فيخطب بالكلام النفسى مع المخاطب النفسى ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسى كما فى الحسى فيخطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمر وتكتب فى مكتوبك اليه نى ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق الارسال فلاحظ حال المخاطب وكما تقدر فى نفسك مخاطبا فنقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا وكان قبل ذلك كذا ولا شك ان هذا المضى والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لابلان نسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم حقيقة هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان ولينتظر نسبه الى الازمنة يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضوع والله الموفق هكذا فى كليات ابى البقاء. ودليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم الخالفة وخوى الخطاب. ولجن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما ويحى فى لفظ المفهوم فى فصل الميم من باب الفاء.

(الخطابة) بالفتح بمعنى فريقتن بزبان كما فى الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها ومن المقبولات ويسمى قياسا خطابيا ايضا ويسمى اماراة عند المتكلمين صرح بذلك السيد الشريف فى حاشية شرح الطوالع. وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا. والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ. اعلم انهم خصوا الجدل والخطابة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقراء وتمثيلا هكذا فى شرح الشمسية وحواشيه. وفى المحاكمات الاقناعى يطلق على الخطابى وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى. وقول العلماء هذا مقام خطابى اى مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع فى المطول. ثم اعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب فى القرآن بقل فهو خطاب التشرىف. وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذى خلقكم. وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول بلغه وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير

المكلفين . وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلعتن النساء . وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا . وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا . وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي [١] . وخطاب الاهانة نحو فالك رجيم . وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ماغرك بربك الكريم . وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات [٢] . وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم . وبالعكس نحو فمن ربكما ياموسى اى ويا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة . وبالعكس نحو القيا في جهنم . وخطاب الجمع بلفظ الواحد [٣] نحو وما تكون في شأن وماتلومته من قرآن ولا تعملون . وبالعكس نحو واقموا الصلوة وبشر المؤمنين . وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لتن اشركت ليحبطن عملك . وبالعكس نحو وانقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم . وخطاب عام لم يقصد به عين نحر ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم . وخطاب الشخص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم خوطب به النبي وامته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل اتم مسلمون . وخطاب التلويح وهو الانفات . وخطاب التهيج نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين . وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادى الذين اسرفوا . وخطاب التجنب نحو يا ابنت لم تعبد الشيطان . وخطاب المعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله . وخطاب المعلوم وهو لا يصح الاتبع للموجود نحو يا بنى آدم . وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فار الصبي والمجنون لما لم يصلحا مثل هذا الخطاب فالمعلوم اولى به هكذا فى كليات ابى البقاء .

( الخطبة ) بالضم هى عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والثناء على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون فى اول الكلام . ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرناه مع اشتمالها على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فاما بخلاف ذلك كذا فى العيني شرح صحيح البخارى فى شرح الحديث الاول . اعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتأليفها بان الف المؤلف كتابه اولاً ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولاً ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية .

[١] وقد يعبر فى مقام التشريع العام بيا ايها الناس وفى مقام الخاص بيا ايها النبي . كليات ( لمصححه )

[٢] وقيل هو خطاب لمحمد وامته على سبيل الغليب وقيل خطاب للمرسلين اى قلنا لكل منهم ذلك لتتبعهم الامم . كليات ( لمصححه )

[٣] عبارة الكليات خطاب الجمع بعد الواحد ( لمصححه )

( الخطيب ) هو صاحب الخطابة ومن يقرأ الخطبة .

( الخطابية ) بالفح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي وهو نسب نفسه الى ابي عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الأئمة انبياء وابو الخطاب نبي وزعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق آله لكن ابا الخطاب افضل منه ومن على وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم وقالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفي واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع وقالوا ان كل مؤمن يؤمى اليه وفي اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمرو بن بنان العجلي الا انهم يموتون [١] كذا في شرح المواقف فلعله الله تعالى على هؤلاء لعناشد من اللعن على اليهود .

### ﴿ فصل الثاء المثناة ﴾

( الحث ) بالضم وسكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحث هو النجاسة الحكمية كما مر .

( الحثي ) بمعنى يلبس وفي شرح المصباح في اول كتاب البيع الحثي في الاصل ما يكره لردائه ويستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع واسترداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى ولا تبدلوا الحثي بالطيب اي الحرام بالحلال . ولاردى من المال قال الله تعالى ولا تيمموا الحثي منه تنفقون اي اردى من المال فيشتمل الحثي على هذا المعنى للمكروه ولو تنزهها .

( الحثي ) بالضم وسكون النون هي فعلى من الحث بالفتح والسكون وهو اللين والتكسر والفها المقصورة للتأنيث وكان القياس ان توصف بالمؤنث ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تفلها للذكورة وقالوا انه شرعا ذو فرج وذكر اي مولود له آلة المرأة والرجل وبعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرغ شامل لهما . ومن لم يكن له شيء منهما وخرج بوله من سرته فليس بحثي ولذا قال الشيخان انا لاندرى اسمه كما في الاختيار وقال محمد رح انه في حكم الحثي . وقيل باطلاق الحثي عليه ايضا فان بلغ الحثي

[١] اي يقولون بذلك ( لمصححه )

من حيث السن ولم تظهر منه علامة الذكورة ولا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلا هكذا يستفاد من البرجندي وجامع الرموز .

### فصل الجيم

( الخروج ) بالضم وتخفيف اراء المهملة في اللغة ضد الدخول . وعند اهل القوافي احد حروف المد واللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف . وضمير تحرك راجع الى الوصل . ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء وحينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل الغرب . واين اصطلاح عربيان است واصطلاح فارسيان آنتس كه در جامع الصنائع آورد كه خروج حرفى را كويند كه بعد از وصل در آيد و حرف وصل متحرك نباشد چون ياي كاريم و باريم وكاه باشد كه متحرك باشد چون ياي افكنيم و بشكنيم درين بيت « شعر » تا چند بسنك لاخ غم افكنيم . وز سنك ستم شيشه دل بشكنيم « انتهى » وصاحب معيار الاشعار گفته اولى آنتس كه هر چه بعد از روى و وصل آيد جمله را از حساب ردیف شمرند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هر چه بعد از روى مذکور شود مانام كه كلمه على حده يا بمنزله كلمه على حده نباشد ردیف نيست و رعایت تكرر خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة .

( الخارج ) هو يطلق على معان . منها مقابل ذى اليد وذو اليد هو المتصرف في الشيء بحيث ينفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف وغير ذى اليد هكذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى وبهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا . ومنها ما يخرج عن قسمة عدد على عدد وهو مصطلح المحاسبين ويحى في لفظ القسمة . ومنها ما ليس بجزء الماهية ولا نفسها ويسمى عرضيا ايضا ويقال له الذاتي . ويعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيء حتى يشتمل ما هو جزء الشيء وما هو عين الشيء فيدخل الجنس والفصل والنوع بخلاف ما قيل انه ما دخل في الشيء فانه لا يشتمل النوع . ومنها مقابل الذهن كما يحى في فصل النون من باب الذاال المعجمة . ومنها الخارج عن التعمق ويسمى بالواقع ويحى في فصل العين من باب الواو ايضا وهذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق والكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق والكاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر . ومنها الحس كما يحى في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم . ومنها ما هو مصطلح اهل الرمل ويحى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة . ومنها ما هو مصطلح اهل الهيئة ويسمى بالخارج المركز وهو فلك جزئي شامل للارض مركزه خارج عن مركز

المالم محذب سطحه يماس بمحذب سطحى الفلك الآخر الذى هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالواج . ومقر سطحه يماس بمقر سطحى ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض . فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك . والجزئى فصل يخرج الفلك الكلى والشامل للارض يخرج فلك التدوير . وقولنا مركزه خارج عن مركز المالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل والجوزهر . والقيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لا يماس محذب سطحه بمقر سطحى الفلك الذى هو في تحته ولا يماس مقر سطحه بمقر سطحه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم ولتحقيق شكله وهيئته . ثم الافلاك الخارجة المراکز التي اغير الشمس وغير الخارج الاول لعطارد وهى الافلاك التي فيها مراکز التدوير تسبح بالحوامل ايضا لحملها مراکز التدوير . واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق لشرحي المدخض للقاضى وللسيد السند . وقيل الفلك لذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز . قال عبيد العلى البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحوامل لحملها مراکز التدوير ثم اتأخرون سموا خارج المركز بالحوامل لان عليه دائرة مسماة بالحوامل انتهى . اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراکز والتدوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا ويحى في لفظ التدوير .

( الخارجي ) بياء النسبة يطلق على معان . منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع المحكمية واليهشية والازراقية والنجدات والاصفرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل في موضعه . ومنها مقابل الذهني ويحى في لفظ الوجود في فصل اندال من باب الواو . ومنها التضيية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في لفظ الخبقي في فصل القاف من باب الحاء .

( المخرج ) اسم ظرف من الخروج هو عند الفراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتميزه عن غيره بواسطة صوت . وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في تيسير اقارى والدقائق المحكمة . ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظر اين يتهى الصرت فحيث انتهى فتمه مخرجه الا ترى انك تقول اب وتسكت فتجد الشفتين قد انطقت احدهما على الاخرى كذا في بعض شروح الشافية ( فائدة ) امتلئوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومنتقاهم الحجة كالخيل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر

فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية وهي حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج . قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريب والا فذلك حرف مخرج لان الصوت الساذج الذى هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغاظة الى غير ذلك ولا اثر لمتابعتها فى اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذى هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اى مواضع تكونها فى اللسان والحلق والسن والنطق والشفة وهي المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شئ ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الاماتتها وآلتها . ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا ( تفصيل المخارج ) المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين . الثانى اقصى الحلق للهمزة والهاء . الثالث وسطه للعين والحاء المهملتين . الرابع ادناه الى الفم وهو رأس الحلق للعين والحاء . الخامس اقصى اللسان مما يلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف . السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف . السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك الاعلى للجيم والشين المعجمة والياء . الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب الايسر وقيل من الايمن . التاسع للام من حانة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى . العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا . الحادى عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل فى ظاهرها اللسان . الثانى عشر للطاء والذال المهملتين والياء المثناة الفوقانية من طرفه واصول التنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى . الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق التنايا السفلى . الرابع عشر للطاء والذال والتاء المثلثة من بين التنايا العليا . الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف التنايا العليا . السادس عشر للباء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين . السابع عشر للخيشوم للغة فى الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضى للشافعية . والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمى بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم فى المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة فى الحساب فالمعتبر فى مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية والستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا . ومخرج



در اصطلاح اهل جفر حرفی است که حاصل شود از مدخل چنانکه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد .

( الحراج ) بالكسر فى اللغة ما حصل من ربيع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما يأخذه السلطان فيقع على الضريبة والجزية ومال النى كما فى الازاهير وفى الغائب يختص بضرية الارض كما فى المفردات . وخراج الاراضى نوعان . الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الحراج يضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوها ونصف الحراج غاية الطاقه . واثانى خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا وصفا ويسمى خراج الوظيفة والمواظفة ايضا وهو شئ معين من القدر او الطعام يضع الامام عليه كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق اكل جريب صاعا من بر او شعير ودرهما كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة . وفى فتح القدير حقيقة الحراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الحراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم القيد انتهى . لكن فى جامع الرموز الجزية تسمى بالحراج وخراج اراس انتهى . فهذا صريح فى جواز اطلاق الحراج على الجزية بلا تقييد .

( الحراج ) بالضم كغراب هو فى اصطلاح جمهور الاطباء كل ورم اخذ فى جمع المدة سواء كان حارا او باردا . ومنهم من ذهب الى ان الحراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت فى الجمع دون الباردة كذا قال العلامة . وقال مولانا نفيس الحراج ورم حار كبير فى داخله موضع تنصب اليه المادة وتفتيح كذا فى بحر الجواهر . والمدة قيل هى القيقح وقيل بالفرق بينهما كما تذكر فى موضعها . وفى الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة ورم فى داخله موضع تنصب اليه المازة واما الحراج فهو ما كان مع ذلك حارا . واذا رأيت مع الورم حرقا وضربانا كثيرا وانمازا تحت الاصبع فهو خراج ويعرف . موضع المدة بانه اذا عصر احس الشئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته .

( تخريج المناط ) هو عند الاصوليين الاخالة والمناسبة ويجبى فى فصل الباء من باب الزون .

( الاختلاج ) هو حركة العضو كما فى المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة وقد يحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضاؤها كذا فى بحر الجواهر . والفرق بينه وبين الرعشة يجبى فى فصل الشين المعجمة من باب الراء . واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء . واختلاج الممسة هو حركة شبيهة

بالحرفان تحدث في المدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض .

### فصل الدال المهملة

( الحدود ) هي اليضة وقد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة .

### فصل الراء المهملة

( الخبر ) بفتح الخاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا وقد سبق في فصل التاء المثناة من باب الخاء المهملة . وعند الحجة هو المجرد المسند الى المبتدأ وقد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة . وخبران واخواتها عندهم هو المسند من معموليها وعلى هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس وخبر ما ولا المشتبهين بليس وخبر كان واخواتها وغير ذلك كما في الكافي . وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان والاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسى يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير واما من اثبت الكلام النفسى فيطلقه على الصيغة وعلى المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسى ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به . وقد يقال بمعنى الاخبار اى الكشف والاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به صرح بذلك في المطول . والمفهوم من بعض كتب اللغة كالتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحيتين آكاهى وسخن كه بدان اعلام كتنده . ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوى فانهم كثيرا ما يحقون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مر وتفسيرهم للوجود والامكان والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا في تحديد الخبر فقيل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى وقيل يحد . واختلفوا في تحديده فقال القاضى والمتزلة هو الكلام الذى يدخل فيه الصدق والكذب . واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفى بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب . واجيب بان المراد دخوله لغة اى لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا . لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور . واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية والاتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي

نعم اذ هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذى يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم باصدق والكذب فما فعل الا ان يوسع الدائرة . وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى اذ المعبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه . ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها . وانما قال امرين دون كئيتين او افظين ليشتمل الخبر النفسى وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البردوى والعضدى وحواشيه وسيوضح ذلك غاية اتضاح فى لفظ الصدق فى فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف (قائده) لاشك ان قصد المخبر بنجوه افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون الخبر عالما به اى بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة . ويسمى الاول اى الحكم من حيث انه يستفيد المخاطب من الخبر قائده الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان القائده لغة ما استفدته من علم او غيره . ويسمى الثانى اى كون المخبر عالما به لازم قائده الخبر كذا فى الاطول فى بحث الاسناد (قائده) اعلم ان الحدائق من النجاة واهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام فى الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث . وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام . وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله فى المسئلة . وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر . وقال الاخفش هى ستة خبر واستخبار وامر ونهى ونداء وتمن . وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر وتصريح طلب ونداء . وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء . وقال كثيرون ثلثة خبر وطلب وانشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا الاول الخبر والثانى ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب . والمحققون على دخول الطلب فى الانشاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب . يقترن بلفظه واما الضرب الذى يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه . وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثانى الامر والثالث النهى . وان لم يفد طلبا بالوضع فان

لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وانشاءً لانك نبهت به على مقصودك وانشأته  
اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طالبا باللازم كالتمنى والترجي  
والدعاء والقسم اولا كانت طالق \* وان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاقان  
ويحىء ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء \* ويسمى ابن الحاجب  
في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الامر والهمى والتمنى والترجي والقسم  
والنداء والاستفهام \* قال المحقق انتفازانى هذه التسمية غير متعارف (فائدة) صيغ  
العقود نحو بعث واشتريت وطلقت وعتقت لاشك انها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل  
اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم واجباده وقد اختلف فيها  
والصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان  
بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب  
اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وتحقيقه يطالب من العضدى وحواشيه (التقسيم)  
يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه \* القسم  
الاول وهو ما يعلم صدقه اما ضرورى او نظرى \* والضرورى اما ضرورى بنفسه اى  
بنفس الخبر فانه هو الذى يفيد العلم الضرورى لمضمونه وهو المتواتر واما ضرورى بغيره  
اى استفيد العلم الضرورى لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى نحو الواحد  
نصف الاثنين \* والنظرى مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق  
للنظر الصحيح فى القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر \* القسم الثانى  
وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة \* القسم الثالث  
وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر  
الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال \* وقد خالف فى هذا التقسيم  
بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا وفساده ظاهر \* وايضا ينقسم  
الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر بلغت رواه مبلغا احالت العادة توافقه على الكذب كما  
يحىء فى محله والآحاد خبر لم يفته الى هذه المرتبة \* وفى شرح النخبة خبر الواحد فى اللغة  
ما يرويه شخص واحد وفى اصطلاح المحدين خبر لم يجتمع شروط النواتر فيه وهو يشتمل  
المشهور والعزير والغريب والمقبول والمردود \* اعلم ان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم  
فى اصطلاح الاصوليين على ثثة اقسام \* الاول المتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لايتوهم  
توافقهم على الكذب عادة ويدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم  
الى يومنا هذا فيكون آخره كأوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعنى يستوى فيه جميع  
الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن  
والصلوات الخمس وانه يوجب علم اليقين كاليان علما ضروريا \* والثانى المشهور وهو ما كان

من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقههم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وانه يوجب علم طمانينة اى يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد . والثالث الخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الانسان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمنهور وانه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار . اعلم ان اهل العربية افقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام ايضا محتمل للصدق والكذب ولا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر . فله اعتباران . احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا . وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فنبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كاللاتصور المتصوره . واذ عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذى يقبل الصدق والكذب لاجل ذاته اى لاجل حقيقته اى من حيث ان فيه اثبات شئ لثبوت شئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج والى خصوصية الخبر نحو خبر الله تعالى والى البرهان الذى يخصه بالصدق ويرفع احتمال الكذب نحو العالم قديم وايضا من غير نظر الى خصوص المادة التى تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التى لا يقبل اثباتها الا بالصدق ولا يقبل نفيها الا بالكذب نحو اجتماع التقيضين باطل . ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث وكخبير الصادق وهو الله تعالى ورسوله . واما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافا ضرورة نحو والدماء ائفلا والارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا فى كليات ابن البقاء .

( الاخبار ) هو عند الحديثين مرادف للتحديث وقيل مغاير له وقد سبق فى فصل التاء المئنة من باب الحاء . وعند اهل العربية يطلق على الخبر وهو الكلام الذى لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه . وقد يطلق على القراء هذا الكلام وهو فعل المتكلم اى الكشف والاعلام وهذا ظاهر . واما المعنى الاول فقد قل سمد الملة فى التلويح فى تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطاب بالدليل مطلوبوا ومن حيث يحصل من الدليل نديجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات انتهى .

( الاخبارية ) فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها فى فصل الميم من باب الالف .

( الاستخبار ) عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم . وقيل الاستخبار

ما سبق اولاً ولم يفهم حق الفهم فاذا سألت عنه ثانياً كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتقان في انواع الانشاء . وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر .

( الخدر ) بفتح الخاء والذال المهملة بمعنى سستی اندام وباطل شدن حس لمس قال الشيخ هو علة آية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا . واعلم ان كثيراً من المتأخرين يخصوصون الخدر بنقصان الحس فقط . وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شيهاً بمحركة النمل كذا في بحر الجواهر .

( التخدير ) هو مقابل الذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيء في فصل العين المهملة من باب اللام .

( المخدر ) على صيغه اسم الفاعل من التخدير عند اطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولاً تاماً كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية .

( الخنازير ) جمع خنزير بكسر الخاء وسكون الون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتائية ساكنة وهي عند اطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تحرك وتكون على لون البدن كذا في بحر الجواهر . وفي شرح القسانونجه الخايزر اورام ساعية متشبهة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق .

( الاختصار ) بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص بحذف الجمل بخلاف الايجاز . وقيل الايجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو . وقال عبد العلى البرجندى في حاشية شرح الملخص الايجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاختصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك وقد يستعمل الاختصار مرادفاً للايجاز انتهى . وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاختصار الحذف بغير دليل كما سبق في لفظ الحذف . فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلى البرجندى لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضاً بخلاف ما ذكره . وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء ما حاصله الاختصار ترك بعض الشيء نسبياً . منسياً كأنه لم يكن كترك الفاعل في المجهول . وبعبارة اخرى الحذف عن اللفظ والنية جميعاً . وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد . وعلى هذا قيل لا يجوز

الاختصار على احد مفعولى باب علمت از حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما فى قوله تعالى ولا يحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا اى لا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا . والاختصار ترك بعض الشئ صورة لا حقيقة . ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية وبالحذف مع كون المحذوف مرادا . وفى شرح هداية النحو فى الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعانى والاقتصار عكسه فى الكل انتهى . وفى الحاشية المنقولة عنه قوله فى الكل اى فى جميع الوجوه المذكورة فى الاختصار . اما عكس الاول فلان الاقتصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثانى فلان الاقتصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاقتصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاقتصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما . كس الخامس فلان الاقتصار كثرة الالفاظ وقلة المعانى انتهى .

( الخضرة ) بالكسر وسكون الضاد المعجمة تام يعقبريست عليه السلام وتزد صوفيه كناية از بسط است والياس كناية از قبض است كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم الخضرة كناية عن البسط والياس عن القبض واما كون الخضرة عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا يتمثل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندى بل قد يتمثل معناه له بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل وهو روح ذلك الشخص او روح القدس .

( الخضراء ) بفتح الضاد المعجمة والالف الممدودة در لغت سبزر را كويند ودر اصطلاح محدثين جامعه را كويند كه درو خطهاى سبز باشند كما فى تيسير القارى ترجمه صحيح البخارى وقد سبق فى لفظ الحمراء ايضا .

( الخطرة ) بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چيزى در دل آمدن و برفور كذشتن كما فى مجمع السلوك وفى الصراح الخطور كذشتن انديشه بدل . وفى شرح القصيدة الفارضية الحاطر يملق على ما يخطر بالبال ويطلق ايضا على القلب وهذا من باب اطلاق لفظ الحمال على المحل يقال ورد لى خاطر ووقع فى خاطرى كذا انتهى كلامه . ودر لطائف اللغات ميكويد كه خواره در اصطلاح صوفيه عبارتست از ادعيه كه ميخوانند عبد را بردو كان حق بجهتتى كه عبد دفع آن نتواند كرد انتهى كلامه . وخاطر نزد صوفيه وارديست كه فرود مى آيد بر دل در صورت خطاب ومطالبه ووارد عام است از خاطر وغير خاطر مثل وارد حزن ووارد خوشى ووارد قبض ووارد بسط . واكثر المتصوفة على ان الحواطر اربعة . خاطر من الحق وهو علم يقذفه الله تعالى من الغيب

في قلوب اهل القرب والحضور من غير واسعة . وخطر من الملك وهو الذي يحث على الطاعة ويرغب في الخيرات ويحترز من المعاصي والمكاريه ويلوم على ارتكاب المخالفات وعلى التسكسل من الموافقات . وخطر من النفس وهو الذي يتقاضى الحظوظ العاجلة ويظهر الدعاوى الباطلة . وخطر من الشيطان ويسمى بخاطر العدو اذ الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي والمناهي والمكاريه . والفرق بين خاطر الحق والملك ان خاطر الحق لا يعرضه شئ وسائر الخواطر تضحل وتلاشى عنده . سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضرع النفس عن تكذيبها ومع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس وخطر الشيطان وان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادر كها التوفيق الازلي فيقاع عنها عرق المطالبة . واما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر ولكن يمكن ان يعود وينبئ الذكر ويغويه . وقال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب والضمائر . وقيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه وقد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه . وفرق ميا خاطر نفس وخطر شيطان همين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند والحاح كند تا بان چيز رسد وشيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعى شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند فى الحال بسوى وسوسه ديكر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان . وقال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى وخطر من الملك وخطر من النفس وخطر من العدو فالذى من الله تنبيه والذى من الملك حث على الطاعة والذى من النفس مطالبة الشهوة والذى من العدو تزيين المعصية . فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى وبنور المعرفة يقبل من الملك وبنور الايمان ينهى النفس وبنور الاسلام يرد على الطاعة . وسئل الجنيذ عن الخطرات فقل الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى وخطرة من الملك وخطرة من النفس وخطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة والتى من الملك ترشد الى الطاعة والتى من النفس تجر الى الدنيا وطلب عزها والتى من الشيطان تجر الى المعاصي . والمشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة وبعضها بواسطة فما كان بغير واسطة وهو خير فهو الخطر الرباني ولا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا وما كان بواسطة وهو خير فهو الخطر الملكي . وان كان شرا فان كان بالحاح وتصميم على شئ معين فيه حظ النفس فهو الخطر النفساني والا فهو الشيطاني . وجعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب لاحق والحرام للشيطان والمندوب للملك والمكروه للنفس . واما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لاستلزامه الترجيح . والشيخ مجد الدين



البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ .  
 وبمضمهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين . و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر  
 الاربعة . فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك . و اما خاطر العقل  
 فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و ان كان في امداد النفس  
 و الشيطان فهو من قبيل خاطر العدو . و اما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل  
 الى قاب المرید الطالب مشتملا على كشف معضل و حل مشكل في وقت استكشاف المرید  
 ذلك باستمداده من ضمير الشيخ و في الحال ينكشف و يتبين و ذلك داخل تحت الخاطر  
 الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض  
 الحق سبحانه على قاب المرید بواسطة الشيخ . و اما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من  
 معارضات الشكوك و لا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني ( فائدة ) تمييز الخواطر كما  
 ينبغي لا يتيسر الا عند نجلة مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمسقل الزهد  
 و التقوى و الذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي . و من لم يبلغ من الزهد  
 و التقوى هذه المرتبة و يريد ان يميز بين الخواطر فله طريق و ذلك بان يزن اولاً خاطره  
 بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه و ان كان محرماً او مكروها  
 ينفيه و ان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه و الغالب  
 من سجية النفس ميلها الى ثبوت دنى . ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق  
 لا بد منها و بعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس و بقاء حيوتها مشروط  
 و مربوط بها و الحظوظ ما زاد عايتها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق  
 و تنفى الحظوظ . و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق و حدها ضرورة و تجاوزهم  
 عن ذلك ذنب في حقهم . و اما المنتهى فله فتح طريق السعة و الخروج عن مضيق  
 الضرورة الى فضاء المشاهدة و المساحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه و ان  
 شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر .

( الخمار ) بالكسر معجر زنان و در اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست  
 بحجب عزت و ظاهر شدن بر دهای كثر بر روى وحدت و اين مقام تلوين سالك  
 است كذا في كشف اللغات .

( الخير ) بالفح و سكون الياء المشناة التجانية في اللغة بمعنى نيكي و نيكو و نيكوتر كما  
 في الصراح و ضده النمر . قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم  
 و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشيء و الشر على عدم حصوله . قالوا الوجود خير  
 محض و العدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود

وجود محض فيخلو عن افائدة وان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق . وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير والشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معانها معلوم للجمهور الناس بداعة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونها عن اشياء اخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات وما بالعرض ويطلقون الخير على كل منهما وكذا الشر . واقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا الشر فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوية وهو قيد عدمى وباقي القيود الوجودية خيرات . نعم التحوُّم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقتناعية وان الامثلة التي ذكرها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد وحواشيه . والاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستعداً الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل اللام من باب الجيم فالك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر اصلا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اصلا . غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر ربه في عمره وكيف لا وهو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة . الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع ويقول في هذا شر وهو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير وهو حصول الديار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك والى هذا اشار الله تعالى بقوله انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى فى جوابهم انى اعلم ما لا تعلمون اى انى اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير وبين لهم خيره بالتعالم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعنى ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب

والشر المساوي لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فناسب . فقولهم تجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء . فان قال قائل فالله قادر على تخلص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهم من الجنة والناس اجمعين . يعنى لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خاق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلق ما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة . وفي شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى مرید لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك . واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الام كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين . واما ما يكون شرا محضا او كان الشرفيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشر واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع والمرض وانما التزم في هذا العالم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا يعد من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة . الا ترى انه اذا الذع اصبع انسان وعلم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها ويريد طبعاً لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره واذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلاً فضلاً عن ان يعد حكماً فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى . والفرق بين الخير والكمال يحى في لفظ اللذة في فصل الذال المعجمة من باب اللام .

( الاختيار ) لغة الايثار يعنى بر كزیدن ويعرف بانه ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديسه على غيره وهو اخص من الارادة . وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يحى في فصل الدال من باب الرء المهماتين . وقد يطلق على القدرة ويقابله الايجاب . والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم الم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك وعدم مشيئة الفعل ممتنع

فمقدمة الشرطية الاولى وهى ان شاء واجبة الصدق عندهم . ومقدمة الشرطية اثنائية وهى ان لم يشأ ممتعة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان . والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالختار والقادر على هذا المعنى هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . والثانى صحة الفعل والترك فالختار والقادر هو الذى يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء ففاه الحكماء لاعتقادهم ان اجباده تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكمال التام ولم يتبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف واثبه المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثانى لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف وبعض حواشيه وما ذكره الصادق الحلوانى فى حاشية الطيبي . وقال مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف فى بحث امتناع استناد القديم الى الواجب . اعلم ان الايجاب على اربعة انحاء . الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هى مع قطع النظر عن ارادة الفاعل وغاية الفعل وهو ليس محل الخلاف لانفاق الكل على ثبوت الاختيار الذى هو مقابلة لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور فى حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ وقطع النظر عما هو عينه . والثانى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل . وبعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين . فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب فى حقه تعالى وزعموا انه تعالى يوجد العالم بازادته التى هى عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة تامة له . والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة التى هى عينه لغرض هو خارج عنه . والثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة . فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح . والمعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح وامتناع الترجيح بلا مرجح . والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب . تؤكد الاختيار ولا خلاف فى ثبونه والاختيار الذى يقابله واذا تعين ذلك علمت ان اثر الموجب على الحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اى بدوام ذلك الموجب لامتناع تخلف العلول عن العلة لتسامه واثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر الخمار على هذه المسمانى كلها يحتتمل الامرين

هذا ما ظهر لى في هذا المقام . والجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام اكثرهم مبنى عليه وظن بعضهم انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم وحدوته مع اتفاقهما على ان إيجاد العالم يمكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه . فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي عين الذات وكذا عن الغاية ومرجهه الى كون المفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وعلى المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات المفاعل مع قطع النظر عن الخارج ومرجهه الى كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك وهو الذى نفاه الحكماء عنه تعالى . واما تفسيرهم القدرة بصحة صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل فبنى على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا وعلى المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة وعلى المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا . ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت لا احسن منه في زعم المنجم . من الاوقات المناسبة لشروع امر . قصود فيها وتعين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد الملى البرجندي في شرح بيست باب .

( الخيار ) اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما . الاول خيار الشرط وهو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد ورده ثلثة ايام او اقل . الثاني خيار الرؤية وهو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه وهو غير موقت بمدة . والثالث خيار العيب وهو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع . والرابع خيار التمين وهو ان يشتري احد اشئيين على انه يمين احدهما ايا شاء . الخامس خيار القدر بان اشترى شيئا على انه ان لم يتقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا يبيع . السادس خيار الغبن وهو ان يغر البائع المشتري او بالعكس او غره الدلال . السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الحاية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعث بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار . والثامن خيار الاستحقاق وصورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خير في الكل وان كان بعده خير في القيمي لا في المثلي . التاسع خيار التغيرير الفعلى كالتصريه والمصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعها وحبسها عن ولدها ليجمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن . والعاشر خيار كشف الحال وهو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهابا وفيما لو اشترى باناء لا يعرف قدره . وادخل في خيار الكشف خيار التكشف وهو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صح البيع في صاع مع الخيار للمشتري .

والحادى عشر الخيار فى خيانة المراجعة . والثانى عشر الخيار فى خيانة التولية وهو ان يظهر خيانة البائع فى بيع المراجعة بقراره او ببرهان على ذلك او بتكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء وفى التولية للمشتري الحط قدر الخيانة فى التولية وينبغى ان تكون الخيانة فى الوضعية كذلك . والثالث عشر الخيار فى فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبدا بشرط كونه خبازا او كاتباً فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده . والرابع عشر الخيار فى تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض . والخامس عشر الخيار فى عقد الفضولى فان المالك يخير ان شاء اجاز وان شاء ابطل . والسادس عشر الخيار فى ظهور المبيع مستأجراً . والسابع عشر الخيار فى ظهور المبيع مرهونا وهو ان يبيع الدار المستأجرة والشئ المرهون فان اجز المستأجر او المرتهن فلا خيار للمشتري وان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة فى الاجارة وانتظر اداء الدين فى المره ن او فسخ هكذا فى الدر المختار وشرحه للطحاوى .

( الاخبار ) بفتح الالف جمع خير است ودر اصطلاح سالكان اخبار هفت تن را كويند از جمله سيصد و پنجاه و شش مردان غيب كذا فى كتف اللغات و نيز دران در بيان لفظ اولياء واقع شده كه اخبار سيصد تن اند وايشان را ابرار نيز خوانند و ييجي ايضا فى لفظ الصوفى فى فصل الفاء من باب الصاد .

### فصل السين

( الخسيس ) فى اللغة فرومايه كما فى الصراح وفى بعض كتب اللغة الاخس زبون تر وهو مقابل للاشرف كما يجيى فى فصل الفاء من باب الشين . وفى بعض كتب اللغة الخسيس الدنى وقيل السفلة . وفى البرجندى فى اول كتاب البيع المراد بالخسيس فى باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز والمحم وبالفنيس ما يكثر ثمنه كالبد . وفى بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون نصاب السرقة . وقيل ما يعد فى العادة خسيسا انتهى .

( الاختلاس ) بمعنى ربودن است وآن چنان باشد كه معنى غزل بمدح آورد ويا معنى مدح بغزل آورد مثال اول . ع . رح تو راست چون قدزيباي دلبران . مثال دوم . ع . همى از راستى قدت برح شاه دين ماند . كذا فى جامع الصنائع . واختلاس نزد قراء ترك تكهيل حركت را كويند كما فى شرح الشاطبي .

( الخامسة ) بالميم عند المنجمين هى سدس عشر الرابعة .

( الحماسي ) بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواها كان مجردا كجحمرش او مزيدا فيه كعصرفوط وهو لا يكون الا اسما .

( الخمس ) على صيغة اسم مفعول من باب النفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسط كما يجيء في فصل الطاء من باب السين . وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية وان لم تكن متساوية فلا يسمى خمسا بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب . وعند اهل النكسير واهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا .

( الاعداد الخمسة ) يجيء في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبيعية .

( خمسة كتاب الدعوى ) عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به وديعة او رهن او مؤجر او مغصوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجامع الرموز والبرجندی .

( الخمسة المسترقة ) عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة ويجيء في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين .

( الخمسة المفردة ) نزد بلغاء عبارتست از الزام منشی یا شاعر در كلام خود پنج حرف را یعنی . ا و . ح ی . که بیش ازین در كلام نیاورد مثاله . شعر . هوی یحیی هوی احياء حوا . حوی احياء حوا اوه یحیی . یعنی فرود آمد بمسمى یحیی محبت قبيلهای مسماة حوا ودر گرفت به قبيلهای حوا آه کردن یحیی واين صنعت از مخزعات امير خسرو دهلوی است .

( الاخنسية ) بفتح الالف وسكون الحاء وفتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره . وحرموا الاغتيل بالقتل لمخالفهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم تجوزيز تزويج المسامات من شركى قومهم كذا في شرح المواقف .

### فصل الشين

( الخدش ) بالفتح وسكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن . وعند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد كذا في الاقسرائي . وفي شرح ابقانويحة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا وسحجا ان كان منبسطا . ودر وافية آورد تفرق اتصال كه از پوست فرو نكذرد آنرا سحج كويند وخدش نیز كويند وآنچه بكوشت فرو كذرد آن را جراحت كويند .

( الخفش ) بفتح الخاء والفاء هو ان تكون الطبقة الفرنية والعينية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس والضوء وهذه لا تكون الا مولودة مع الانسان . وعند اكثر اطباءه ضعف البصر مع ندارة تكون في الاجفان ولذا سمي الخفاش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر .

### فصل الصاد المهملة

( الخصوص ) بالفتح والضم في اللغة الافراد ويقابله العموم . وعند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه ويسمى ذلك المفهوم خاصا واخص اما مطلقا او من وجه ويحیی في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين ولفظ الكلبي في فصل اللام من باب الكاف . اعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق وقد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم ويحیی في لفظ النسبة في فصل الباء من باب اثون . ويطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة حتمية كانت او شرطية . وعند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور وذلك اللفظ يسمى خاصا . فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل والمهمل . والموضوع يخرج المهمل . والمراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة والحجاز . ونقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة . والمراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد ويسمى هذا الخصوص خصوص العين ومن الواحد الجنسي كالانسان ويسمى هذا الخصوص خصوص الجنس ومن الواحد النوعي كرجل وامرأة ويسمى هذا الخصوص خصوص النوع . وقولهم لكثير يشتمل اثنية والجمع المنكر والعام واسم العدد . وقيد محصور يخرج المنكر والعام . وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الافراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الافراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة والحجاز وخارج به المهمل . وبقيد الوحدة خرج المشترك والمطلق ايضا عند من يقول بانه واسطة بين الخاص والعام وهو قول بعض المشايخ الحنفية والشافعية لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا لاكثر لانها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الاول في شموله للمطلق وعدم شموله له . وبقيد الافراد خرج العام ولم يخرج الثنية لانه اراد بالافراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا . ويتناول خصوص العين والجنس والنوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا فملى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ . وقيل المراد بالمعنى



ما يقابل العين كالعالم والجهل . هذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى العموم فى المعانى . وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا . واعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمى الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين . وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او . وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشترك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للاسمى المعلوم اى المعين المشخص . وبالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلاثة وثانيهما ما هو احد اقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما فى التلويح وكشف البردوى ويحىء ما يتعلق بهذا فى لفظ العموم فى فصل الميم من باب العين .

( الخاص ) هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا . وعند المنطقيين يطلق بالاشترك اللفظى على معان . منها ما عرفت قبيل هذا . ومنها الخاصة فى ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص . وفى شرحه بديع الميزان الماشى بالنسبة الى الانسان خاص اضافى للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان والماشى خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء فى لفظ الخاصة ليست للتأنيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى لفظ الحقيقة . ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشترك اللفظى كما وقع فى الشفاء على المعنيين . الاول ما يختص بالشىء بالقياس الى كل ما يغيره كالضاحك بالقياس الى الانسان ويسمى خاصة مطابقة وهى التى عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسمت بانها المقولة على ماتحت طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً . والمراد بالطبيعة الحقيقة وفى اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ماتحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة اذ المعدوم مسلوب فى نفسه فكيف يتصف بشىء . والمراد بالحقيقة اعم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا ولا بد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها . وما فى قولنا ماتحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التى لها ماهية كلية او لا كخواصه تعالى وخواص الشخصيات . ولما كان غرض المنطقى لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هى المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً واراد

بالافراد ما فوق او احد لا جميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة وغير الشاملة  
وقيد فقط لاخراج العرض العام والقيد الاخير لاخراج النوع والفصل القريب وبكل  
واحد من القيدين خرج الجنس والفصل البعيد . وقال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة  
اى التى هى احدى الكليات الخمس هى المقولة على اشخاص نوع واحد فى جواب اى  
شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا او لا . ولا يبعد ان يعنى احد بالخاصة كل عارض  
لاى كلى كان ولو جنسا اعلى ويكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى فى ايراد  
الخاصة على انها خاصة للنوع وللفضل . والثانى ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره  
ويسمى خاصة اضافية وغير مطلقة فهى ما تكون موجودة فى غير ذلك الشئ ايضا كالشىء  
بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيها .  
وبقى ههنا شئ وهو انه لا يعلم بين العرض العام والخاصة الاضافية فرق ولا محذور  
فى ذلك . قال فى حاشية الجلالية الخاصة التى هى احدى اقسام الكليات الخمس هى الخاصة  
المطلقة واما اذا جملت اعم من المطلقة والاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون  
المائى بالنسبة الى الانسان خاصا وعرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلى فى بعض فلا  
تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى (التقسيم) الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة  
لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب او لا والثانى البسيطة كالضحك للانسان والاول  
المركبة ولا بد ان يلتم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض ويكون مجموعها  
مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادي البشرية مستقيم القامة عريض الأنف بالنسبة  
الى الانسان . وايضا كل من الخاصة المطلقة والعرض العام ثثة اقسام لانه قد يكون شاملا  
لجميع افراد المعروض وهو اما لازم كالضحك بالقوة للانسان والمائى بالقوة واما مفارق  
كالضحك والمائى بالفعل له وقد يكون غير شامل كالكتاب بالفعل للانسان والايض  
بالفعل له . وجاعة خصوصا اسم الخاصة المطلقة باشاملة اللازمة وحينئذ تجب تسمية القسمين  
الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لثلا يبطل التقسيم الخمس  
اى تقسيم الكليات الى خمس ونسبه الشيخ فى الشفاء الى الاضطراب لان الكلى انما يكون  
خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد فى كلها او بعضها دام او لم يدم والعام  
موضوع بازاء الحاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة وغيرها فلا اعتبار  
فى ذلك التخصيص لجهة العموم والتخصيص بل انما هو مجرد اصطلاح (فائدة) المعتبر  
عند جمهور المتأخرين فى التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين  
الاقسام فى الاعتبار فى التعريفات . ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشترار على اربعة  
معان . الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير . والثانى الخاصة  
الوسطية بمعنى الحركة فى تلك القوس . والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة

من منطقة التدوير . والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس . فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على توالى حركة التدوير موافقا لتوالى حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفاله كما في القمر وهذا على قياس ما قيل في النطاقات . والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالى حركة التدوير ويسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بتقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً . اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد اهل البرجندى في شرح التذكرة وغيره . ومعنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجي في موضعه . وخاصة الشمس مركزه كما يجي في فصل الزاء المعجمة من باب الراء . والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر . وذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسدا للحياة ويجي في لفظ الغذاء في ناقص باب العين المعجمة .

( والخاصية ) بالحق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للآثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الآثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اى ما اثره الناشئ منه والخواص اسم جمع الخاصية لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات . ومطلق الخاصية اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له والاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس اتمضايا ونتائج الاقيسة واثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم ككوازم اتمثيلات والاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع . والمزايا والكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص . وارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم الممانى بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية وخواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء وبالعكس مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعانى المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية والخواص وراثها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازى له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات . وحقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معانى النحو المعبر عنه بالنظام او في دلالة المعانى

الاول على المعانى اثوانى . فهى متنوعة الى نوعين . احدهما ما فى النظم وحقه ان يثبت عنه فى علم المعانى . وثانيهما ما فى الدلالة وحقه ان يثبت عنه فى علم البيان . والفرق بين الخواص والمزايا التى تتعلق بعلم المعانى هو ان تلك المزايا تثبت فى نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التى تتعلق بعلم البيان فانها تثبت فى دلالة المعانى الثوانى فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهى الأغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا فى كليات ابى البقاء .

( والخصوصية ) بالفتح افسح وحينئذ تكون صفة والحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمباينة كذا فى كليات ابى البقاء .

( المحصورة ) عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضا قد سبق فى لفظ الجملة فى فصل اللام من باب الحاء المهملة .

( المخصوص ) بالمدح والذم عند الحجة يحى . تفسيرها فى افعال المدح والذم فى فصل اللام من باب الفاء .

( الاختصاص ) فى اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبمعهم فرق بينهما ويحى . فى لفظ القصر فى فصل الرءاء المهملة من باب القاف . قال النحاة من المواضع الذى يضم فيها الفعل قياسا باب الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا وذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم ويؤتى بعده بلفظ اى ويجرى مجراه فى النداء من ضمه والانيان بعده بهاء التنيه ووضعه بذى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم فى مقام لفظ اى اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون مجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اى انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اى هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اى قولك ايها الرجل فى محل النصب لانه حال فى تقدير مختصا من بين الرجال وحكمه فى الاعراب والبناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعراه على حسب ما كان عليه . او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع اقتضار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب تفعل كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام اى فى محل النصب على الحال ودال على مفهوم ضمير المتكلم وعلى الاقتضار ايضا او مع

التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل ويجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص . وقد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنادى لا يكون معرفا باللام فيكون نصبه بفعل . مقدر اي اخس العرب ولا يجوز اظهاره كذا في العباب .

( الاختصاصات الشرعية ) عند الاصوليين هي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المنفعة في الاجارة والينونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم .

( اختصاص الناعت ) وهو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعاقين ناعتا للآخر والآخر منعوها به والنعت حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون اليياض والجسم المقتضى لكون اليياض نعتا للجسم والجسم منعوها به بان يقال جسم ايض كذا في السيد الجرجاني .

( التخصيص ) هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم ولذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البردوى . وفي عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات . وتقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة وهذا هو المراد بالتخصيص والتوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص وقد يكون للتوضيح . وقد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك ورفع الاحتمال . وتحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال والاشترك وفي المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البداية جميع افراده وبذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المقصود غير العالم وبقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم واما زيد في قولك زيد الناجر عند اشتراكه بين التاجر وغيره فكان محتملا لهما وبذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية . لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا وقد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بانتجارة من المسمين بزبد متعددا . لانا نقول مفهوم السكر الموصوفة كلى وان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم وعند كون الموصوف بانتجارة من المسمين بزبد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه وذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليعين المراد فيجب ذكر ما يعين المقصود بخلاف السكر فانها تستعمل في مفهومها الكلى ولذا تكون حقيقة وان قيدت بوصف لا يوجد الا في واحد . ثم كون الوصف رافعا للاحتمال في سائر

المعارف محل تردد \* اعلم ان الاشتراك والاحتمال اما معنوي اى ناش من المعنى كما في التكرات واما لفظي اى ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعرف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعا عاما واما لانه موضوع لمعنى كللى ليستعمل في جزئياته لافيه وايا ما كان فالاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما في رجل عالم فلا يكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي ويجعل جارية صفة مخصصة لانها قلت الاشتراك بان رفعت، تقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه وعينت معنى واحدا فلم يبق في عين جارية الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى \* وصاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص وقلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية \* فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستعراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستعرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص \* قلت قرينة الاستعراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال والقرينة لتعميم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا \* فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم \* قلت دخل الكل على الموصوف ولذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال لهان الامر انتهى \* وفي عرف اهل المعاني هو القصر ويحیی في فصل الرأ من باب القاف \* وفي عرف الاصوليين يطلق على معانٍ \* منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقول المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزید وعمرو مثلایس من افراد مسمى الرجال اذسماهما مافوق الاثنین من هذا الجنس لكن التحقیق على ما یحیی في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله ولولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صیغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما ارید به جميع المسميات اولاً ثم اخرج بعض كما في الاستثناء \* وما لم یرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره

وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب . ويرد عاينه ان ما اخرج  
 فالخطاب لم يتناوله . واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص  
 كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان التخصيص ليس بعام لكن المراد به  
 كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير الاستثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول  
 الجميع وان لم يكن الخطاب اى الحكم عاما فبعبارة ابى الحسين ينتغر الى هذا التأويل  
 في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة المدخول وقولنا قصر العام على  
 بعض مسميته انما يفتر الى غير الاستثناء فيكون ارلى وبعضهم لم يفرق بين العام  
 والخطاب فزعم ان عبارة ابى الحسين لا يفتر الى التأويل لان الخطاب في نفسه متناول  
 لذلك البعض المخرج . وقيل هو تعريف ان العموم للتخصيص والمراد بالتخصيص هو  
 الاصطلاحى وبالتخصيص اللغوى كانه قيل بالتخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع  
 لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى بين الحد والمحدود في الجلاء والخفاء باعتبار  
 ان من عرف حصول التخصيص عرف تحصيل التخصيص وبالعكس لان التخصيص اللغوى  
 قد عرف واتخصيص الاصطلاحى بعد لم يعرف . وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام .  
 ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اى غير مترادف وهذا مصطلح  
 الحنفية . فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامى فانه ليس بتخصيص اصطلاحى . نحو  
 العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شئ فان العقل يخصص ذات الله تعالى منه . والحس  
 في نحو قوله تعالى واوتيت من كل شئ فان الحس يخصص ما لم يكن فى ملك بلقيس . [١]  
 والعادة في نحو لا يأكل رأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا . وبقيد المستقل خرج غير  
 المستقل وهو الكلام الذى يتعاقب بصدر الكلام اى ما هو صدر ومقدم في الاعتبار سواء  
 كان مقدما فى الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً وكذا  
 لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه ونحو ذلك . ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر  
 منفردا لا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء [٢] والا  
 فان كان بان يؤدى مؤداها فشرط [٣] والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية [٤] والا فصفة

- [١] فان قيل ما يدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فأنما هو بالعقل  
 لاغير . قلنا معنى تخصيص الحس بتخصيص العقل بواسطة الحس واستعمانه فلا اشكال ( لمصححه )  
 [٢] اى متصل نحو اكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه ( لمصححه )  
 [٣] نحو انت طالق ان دخلت الدار ( لمصححه )  
 [٤] نحو اتوا الصيام الى الليل ونحو فاعسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ( لمصححه )

او غيرها، وبقيدالمقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص بسمى نسخا لا تخصيصا. [١]  
ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند  
الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنيان. ومما ينبغي ان يعلم انه ليس  
معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بفهوم الصفة  
والشرط وهو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم فى البعض ولا يدل  
فى البعض الآخر لانفيا ولا انبائا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم  
الاصلى وانه لا بد فى التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك فى الدليل الغير المستقل  
فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض  
للآخر كما يوجد فى الدليل المستقل. ومنها قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن ذلك  
اللفظ عاماً فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للشمرة انه عام باعتبار تعدد آحاه مع  
القطع بان آحاده ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات فاذا قصر الشمرة مثلا على خمسة  
بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاني مسامون فاكرمت  
المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصا له \* اعلم ان التخصيص  
كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزاً على الفعل وكذلك النسخ صرح  
بذلك فى العوضى فى مباحث السنة \* تقسيم التخصيص بالمعنى الاول \* قالوا المخصص ينقسم  
الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاو المتصل والثانى المنفصل  
والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاني القوم  
اكثرهم \* والمنفصل اما كلام او غيره \* كالعقل نحو خالق كل شئ فان العقل هو المخصص  
للشئ بما سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل \*  
وكالحس نحو اوتيت من كل شئ \* وكالعادة نحو لا تأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف  
اكله مشويا \* وكالتشكيك نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب \* فهذا اى تخصيص  
بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه  
مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البردوى والبلوخي والعوضى  
وحاشية الفتازانى \*

(تخصيص العلة) عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت عاتى صفة مؤثرة لكن

[١] وانما اشترط فى التخصيص المقارنة وفى النسخ التراخى لان التخصيص بيان ان الافراد التى  
تناولها العام ظاهرا غير داخلة فى الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخى لدخل تلك الافراد فى  
الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها فى الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة فى الحكم الى  
الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخى لتدخل فى الحكم ثم تخرج \* واعلم ان اشتراط الاتصال  
انما هو فى المخصص الغير وهو المخصص الاول فانهم (لمصححه)



تخاف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويجي في لفظ النقض ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون .

( الاخلاص ) بالفتح في الالف بمعنى رهائ كما في الصراح واما في الشرح فقيل هو الدرك . وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجي في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال .

( الاخلاص ) بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا الله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي موضع آخر منه الاخلاص ان يكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وفعاله واقواله لله تعالى . وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكال اخلاص صدق است انتهى . ومآل العبارات واحد . وفي شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولاً كان او فعلاً عملاً كان او حالاً فله وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلاص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصاً بالكسر وفعله يسمى اخلاصاً . وينقسم الى اخلاص واخلاص اخلاص . اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام . الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه وعبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره . والثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضاء الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جر نفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى . والثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضاء الحق عن وجه طلب حظه وتربص حسن ثوابه في الآخرة . والرابع اخلاص في الاحوال اي الامانات القايمة والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم اصلاً مبالانه بوجودهم . واما اثني اي اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص وجه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بالكسر حقيقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى . ودر مجمع السلوك ميكويد اخلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بر آن تروض نخواهد واين اخلاص صديقان است اما كسى كه بر اميد بهشت و بيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جهه مخلصان صديقان نباشد و هر كه عمل برائى مجرد ريا كند در معرض هالكان باشد وهذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى وهذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضاً في الدارين ولا حظاً في الملكين . وقال

بعض المشايخ الخالص هو الذى لا باءت له الا طلب القرب من الحق . وفى السيد الجرجاني الاخلاص فى اللغة ترك الرياء فى الطاعات وفى الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه . وتحقيقه ان كل شئ يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصا ويسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث ودم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث والدم . وقال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء والعمل لاجلهم شرك والاخلاص الخلاص من هذين وايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله . وقيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات . وقيل الاخلاص ستر بين العبد وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى يفتنيه . والفرق بين الاخلاص والصدق الصدق اصل وهو الاول والاخلاص فرع وهو تابع وفرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول فى العمل .

( التخلص ) عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه فى المدح كما فى جامع الصنائع . وعلى الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قول فى الاتقان فى فصل المناسبة بين الآيات ويقرب من الاستطراد وحتى لا يكاد ان يتفرقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختاسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثانى بشدة الالتئام بينهما . وقد غلط ابو العلاء محمد بن غانم فى قوله لم يقع منه فى القرآن شئ لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقضاءات التى هى طريقة العرب من الانتقال الى غير ملامم . وليس كما قال فيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء والقرون الماضية والامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا ودعائه لهم ولسائر امته بقوله واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخصصه لامته بقوله قال عذابي اعيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ فساكتها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبى الامى واخذ فى صفاته الكريمة وفضائله . وفى سورة الشعراء حكى قوا ابراهيم ولا تخزنى يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخره . وفى سورة الكهف حكى قول ذى القرنين فى السد فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء وكان وعد ربى حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكة الذى هو من اشراط الساعة ثم الفخ فى الصور ثم ذكر الحشر ووصف مال الكفار والمؤمنين . وقال بعضهم افرق بين التخلص والاستطراد المك فى التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقبلت على ما تحلصت اليه وفى الاستطراد تمر بذكر الامر الذى استطردت

اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تركه وتوود الى ما كنت فيه كأنك لم تقصد وإنما عرض عروضاً . قيل وبهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف والشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله ومن قوم موسى الى آخره وفي الشعراء الى ذكر الانبياء والائمة . ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر نشيطاً للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الايذاء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التزليل اراد ان يذكر نوعاً آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للضاغين لشر مآب فذكر النار واهلها . قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخره . ويقرب ايضا منه حسن المطلب . قال الزنجاني والطبي وهو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد واياك نستعين . قال الطيبي ومما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدوا لى الارب العالمين الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله رب هب لى حكماً والحقنى بالصالحين انتهى ما فى الاتفاق .

### ❦ فصل الضاد المعجمة ❦

( الإنخفاض ) بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستلاء كما يجيئ في فصل الواو من باب العين .

### ❦ فصل الطاء المهملة ❦

( المخروط ) هو عند المهندسين يطلق على معان . منها المخروط المستدير التام وهو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اى دائرة وسطح صنوبرى مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائفاً الى نقطة بحيث لو ادير خط مستقيم واصل بين محيط ذلك السطح المستدير وبين تلك النقطة ماسه فى كل الدورة اى ماس ذلك الخط ذلك السطح . وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبرى . وبعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة والاخر نقطة ويحصل بينهما سطح تفرض عليه اى على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة . وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضاهى القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول . وليس المراد بالحدوث الحدوث بالمعمل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه . وعلى هذا يحمل كل ما وقع فى عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة والسطح من حركة

الخط والجسم من حركة السطح . ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط وتلك النقطة رأس المخروط وذلك السطح المستدير اى الصنوبرى باسطح المخروطى والخط الواصل بين تلك النقطة ومركز القاعدة بسهم المخروط ومحوره . فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم والا فمائل . واما ما قيل فى تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ارارة خط موصول بين محيط دائرة ونقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحا مخروطيا لا جسما مخروطيا لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلا مسطحا لا مجسما . ومنها المخروط المستدير الناقص وهو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التى هى رأسها . وبالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستويازى القاعدة كان القسم الذى يلى القاعدة مخروطا مستديرا ناقصا واما القسم الذى يلى اراس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه . ومنها المخروط المضاع وهو جسم تعليمى احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثثة فصاعدا هو اى ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم واحاط به ايضا مثلثات عددها مساو لعدد اضلاع القاعدة ورؤسها اى رؤس تلك المثلثات جميعا عند نقطة هى رأسه اى رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم والا فمائل . ومنها المخروط الذى يكون شبيها للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة وقاعدته لا تكون دائرة ولا شكلا مستقيما الاضلاع بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضى ومنه ما يكون رأسه نقطة وقاعدته سطحا يحيط به خطوط بعضها مستقيم وبعضها مستدير وهذه المعانى كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره . اعلم ان المخروط مأخوذ من قولهم رجل مخروط الوحه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل . ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعانى بالاشتراك اللفظى لا المعنوى اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذى يكون فى احد جانبيه فى الطول سطح وفى الآخر نقطة وهذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير الناقص وليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر فى تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

( الخط ) بالفتح والتشديد افع تصويرو اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال فى كشف الافات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدى است من حيث هى شامل خفا وظهور وكون و بروز است و نيز كفته اند كه خط عبارات است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغيب هويت در تجرد و بى نشانى . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهرى وقد سبق فى لفظ الجسم فى فصل الميم من باب الجيم

ويجئ أيضا في لفظ المقدار . وعند الحكماء والمهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اى مقدار له طول فقط . وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض وقال شارحه كأن المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة وجذر ثلثة مجموعين على ما في حواشى تحرير اقليدس . وايضا الخط اما مستقيم او محدب . فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين القطبتين اللتين هما طرفاه فان القطبتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل ويمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . وعرف ايضا بأنه الذى بعده مساو للبعد الذى بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول . وبانه الذى يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر . والمحدب بخلاف المستقيم . والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم . واما الخط المستقيم عشرة اضلاع والساق ومسقط الحجر والعمود والقاعدة والجانب والقطر والوتر والسهم والارتفاع وتفسير كل في موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير ويسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار ومنحن ويسمى غير فرجارى ايضا . فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك القطعة اليه اى الى ذلك الخط . ورسم ايضا بانه الذى يتوهم حدوته من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اى بين القطبتين . وبانه الذى يتوهم حدوته من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول ويسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم الحبل . وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتمل محيطات القطعات المختلفة . والخط المنحني ما لا يكون كذلك اى لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وشرح خلاصة الحساب . والخط المقسوم على نسبة ذات وسط وطرفين هو الذى تكون نسبته الى اعظام قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرها هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .

(خط الاستواء) هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهمنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي . فالشمالي ما كان في جهة انكسار القطب الذى يلي بنات النعش . والجنوبي ما يقابله . ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان ويسمى افقه افق الفلك المستقيم

خط السميت . الخط المدير . خط المركز المعدل . المشرق والمغرب . الظل . التقويم . نصف النهار ٤٧٩

وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك واتصباها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولاية ولما كان افقه منصفا للمعدل والمدارات اليرومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به . والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتان وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدى الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم واذا وصلت احدى الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتاتهم واذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر واذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا . وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيحى .

( خط السميت ) هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السميت . وخط سميت القبلة عندهم يحى في فصل التاء من باب السين .

( الخط المدير ) عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مراكز التدوير ويحى في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير .

( خط المركز المعدل ) هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى مراكز التدوير منتها الى فلك البروج .

( خط المشرق والمغرب ) عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب ويسمى خط الاعتدال ايضا . وفي شرح الجعيني للقاضي ويسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى . وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات .

( خط الظل ) ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل .

( خط التقويم ) ويسمى بالخط التقويمى ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتها الى سطح الفلك الاعلى .

( خط نصف النهار ) عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب . سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار . وبمباراة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق ونصف النهار . وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اى الزوال يعرف به

والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلى البرجندى . وفى شرح الجنمى الحط الاصل بين نقطتى الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى .

( خط الوسط ) ويسمى الحط الوسطى ايضا يحى تفسيره فى لفظ الوسط فى فصل الطاء من باب الواو .

( الخلط ) بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا ويسمى كيموسا ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلظ كما فى بحر الجواهر . فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم وانضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع . وقولهم سيال اى من شأنه ان ينسبط . تسفلة بالطبع حتى لو خلى وطبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والسخاع والشحم ولا يخرج الباغم الزجاجى والجصى لانهما رطبان سيالان طبعا وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص فى اللون والطبع لا فى القوام وكذا الحال فى عدم خروج السوداء الرمادية . ولا يعنى هذا القيد من الرطب للفرق بينهما فى الرمل . والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقربته الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القارئ . والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان للاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير . والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الحلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد فى التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة . ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور . وقولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية والمنى عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا فى الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولا بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط . وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخاطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخاطية فهو يعد فى الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه . ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصروا احسن . وانواع الاخلات اربعة استقراء الدم والصفراء والباغم والصفراء . وكل واحد منها يقسم الى طبيعى وغير طبيعى والطبيعى من كل خلط هو ما تولد فى الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعيا عند الاطباء . وفى بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعى ايضا هو الذى من شأنه ان يصير جزءا من جوهر المغذى وحده او مع غيره والخلط الردى هو الذى ليس من شأنه ذلك انتهى . وكيفية تولد الاخلات ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من

حرارتها وحرارة ما يابها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك التخزين اى الغليظ فى بياضه وقوامه وملاسته وهو الذى يسمى كيلوسا بلسان السريانية وينجذب الصافى منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بما ساريقا وينطبخ فى الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اى الزبد وشئ كالرسوب وقد يكون معها شئ محترق ان افترط الطبخ وشئ فجع ان قصر الطبخ • والرغوة هى الصفراء الطبيعية والرسوب هى السوداء ويسميا جالينوس خلطاً اسود • والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشئ الفجع منه هو البالغ طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة فنجما فهو الدم •

( الحياطية ) فرقة من المعتزلة اصحاب ابى الحسين بن ابى عمرو والحياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئاً وجوهرًا وعرضًا وان ارادة الله تعالى كونه قادرًا غير مكره ولا كاره وهى اى ارادته تعالى فى افعال نفسه الخلق اى كونه خالقًا لها وفى افعال عباده الامر بها وكونه سمياً بصيراً معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا فى شرح المواقف •

#### ﴿ فصل العين المهملة ﴾

( الاختراع ) قد سبق فى لفظ الابداع فى فصل العين من باب الباء الموحدة ويحىء ايضاً فى لفظ التكوين فى فصل النون من باب الكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويحىء فى لفظ المتقارب فى فصل الباء من باب القاف •

#### ﴿ فصل الفاء ﴾

( الحزيف ) بالراء المهملة هو فصل من الفصول الاربعة من السنة ويحىء فى لفظ الفصل فى فصل اللام من باب الفاء •

( الحزف ) بفتح الجاء والزاء المعجمة هو السعال • والحزفى هو النوع الرابع من انواع جرب العين كذا فى بحر الجواهر وانواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

( الحسوف ) هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويحىء ذكره فى لفظ الكسوف فى فصل الفاء من باب الكاف •

( الخلف ) بالضم والتشديد لغة موزة وشرا الذى يستتر الكعب وامكن به السفر كما فى المحيط او المشى به فرسخاً وما فوقه كما فى الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخلف لحفظه من الطين ونحوه على المشهور امكن فى المجموع انه الخلف الصغير كذا فى جامع الرموز فى فصل المسح على الخفين •



( الحقة ) بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان الخفيف المطلق والاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب التاء المثناة .

( الخفيف ) ضد الثقل وقد سبق . وعند اهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية والمنهوك مجيء في فصل الكاف من باب التون . وعند اهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستفعلان فاعلاتن مرتين كذا في عنوان اشرف . ودر جامع الصنائع كويد بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل . مثاله . شعر . زخفيف ار طلب كنى . ثلثي را تو وزن كن . فاعلاتن مفاعان فاعلاتن مفاعان . دوم دو جزء بر اصل ويكي محذوف . مثاله . شعر . آن نمونه كش بسخن . فاعلاتن مفاعان فلن انتهى .

( التخفيف ) هو ضد التشديد ومنه ان الخففة والنون الحفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا كما في فتح الباري وقد مر في لفظ التثقل ايضا في فصل اللام من باب التاء المثناة . وتخفيف الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة باقلب او الحذف او الاسكان كما مجيء في لفظ الاعلال في فصل اللام من باب العين . والهمزة الخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح ومجيء في لفظ التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة .

( الخلف ) بالفتح وسكون اللام عند المنحقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم . وانما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض التالي فانه ليس قياس الخلف اذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بابطال نقيضه وان لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا . واما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا وبجزئيه او باحدهما ان كان مركبا ليتيج محالا وهو يعم الموجبات والسوالب لانه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين . مثلا المطلوب ان عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان والا يصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل وهو قولنا كل انسان حيوان فقول كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء . من الانسان بانسان وهو محال لانه سلب الشيء عن نفسه . اعلم ان القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله الى ذلك وقد اختلفوا فيه فنيل هو قياس مركب من قياسين احدهما

اقتراى شرطى والآخر استثنائى متصل مستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكما ثبت نقيضه ثبت محال يذبح لو لم يثبت المطلوب اثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتر بيان الشرطية الى دليل فذكر القياسات . وقد يقل ان الاقترانى مركب من . متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم له ومن حملة صادقة في نفس الامر . مثلا اذا كان المطلب لا شئ من . ج . ب . فنقول لو لم يصدق هذا اصدق بعض . ج . ب . ومعنا حملة صادقة وهى كل . ب . ا . ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض . ج . ا . ونجعلها مقدمة للاستثنائى ونقول لكن ليس بعض . ج . ا . اذ هو محال بدليله صدق هذا حق . وقيل فى تكملة الحاشية الجلالية ويمكن ارجاءه الى استثنائين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهة واما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسب بعده من الاستثنائى ووافق بما اعتبر فى تفسيره من ابطال النقيض . وانت تعلم ان الحكم بشئ من الرجوعات المذكورة لا يصح على اطلاقه لجواز ان يكون بطلان النقيض بديها ايضا فى بعض المطاب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائى الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتأمل انتهى . ( فائدة ) انما سمي الحلف خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكأنه يأتي مطلوبه من خلفه اى من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذى ينساق الى مطلوبه ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة . وقيل سمي خلفا اى باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب لا لانه باطل فى نفسه هذا كله خلاصة ما فى كتب المنطق . وما ذكره التفتازانى فى حاشية العضدى والحلف بالضم خلاف المفروض . والحلف بفتحيتين بمعنى پس آينده ويحى الفرق بينه وبين السلف فى فصل الفاء من باب السين .

( الخلفية ) فرقة من الخوارج المعجزة اسمحاح خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافة اقدار خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك كذا فى شرح المواقف

( الاختلاف ) ائمة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل فى قول بنى على دليل والحلاف فيما لا دليل عليه كما فى بعض حوائى الارشاد ويؤيده ما فى غاية التحقيق منه ان القول المرجوح فى مقابلة الراجح يقال له خلاف لاختلاف وعلى هذا

قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف فى جانب المخالف فى الخلاف فانه كميخالفه الاجماع وعدم ضعف جانب فى الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ماقرر انتهى . وعند الأطباء هو الاسهال الكائن بالادوار . واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج وتارة على الاسهال الكبدي كذا فى حدود الامراض . وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متماثلين اى غير مشاركين فى جميع الصفات النفسية [١] وغير متضادين اى غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا للمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متماثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هى غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتماثلة لامتناع اجتماعها فى محل واحد اذلا محل لها وكذا الواجب مع الممكن . واما ماقالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية اى فى جميعها فالثلاثان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين فى الاقسام الثلاثة فخرج الامور الاعتبارية لاخذ قيد الوجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتماثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثلين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيه الاقسام الثلاثة . وقيل التخالف غير التماثل فالتخالفان عنده موجودان لايشتركان فى جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا فى اوصاف النفس فثلاثان والا فمختلفان والمختلفان اما متضادان اوغيره ولا يضر فى التخالف الاشتراك فى بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات وكالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية . وهل يسمى المتخالفان المتشاركان فى بعض اوصاف النفس اوغيرها مثلين باعتبار مااشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المساثلة فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم ويحجى فى لفظ التماثل . اعلم ان الاختلاف فى مفهومه غيرين عائد ههنا اى فى التماثل والاختلاف فانه لا بد فى الانصاف بهما من الانينية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصابما يجوز الانفكاك بينهما لانهما لا تكون متصفة بشئ منهما ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متماثلين فانهما لا يجتمعان وقد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان

[١] الصفة النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات فالنفسية مثل الانسانية والحقيقة والوجود والشيثية للانسان والمعنوية كالتحيز والحدوث ( لمصححه )

يحملهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدها وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والافترخالقان ثم ينقسم المتخالفان الى المتماثلين وغيرها \* والحق عدم وجوب ذلك ولا دخولهما في حد المتضادين . اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادها وتخالفا كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الانثوية فهما نوعان متباينان وان اشتراكا في امتناع الاجتماع \* واما الثاني [١] فلان المتماثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين \* فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعاً قلت لا ادراج ايضا اذ ليس امتناع اجتماعهما بالذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للانثوية منهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الانثوية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم . وعند الحكماء كون الاثنين بحيث لا يشتركان في تمام المهية وفي شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان وان لم يشتركا فهما متخالفان وسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرها انتهى \* والفرق بين هذا وبين ما ذهب اليه اهل الحق واضح . واما الفرق بينه وبين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهية وعدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان ويؤيده ما في الطوابع وشرحه من ان كل شئين متغايران \* وقال مشائخنا اى مشائخ اهل السنة الشيطان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن اشكالك احدهما من الآخر فهما غيران والافصفة وموصوف اوكل وجزء على الاصطلاح الاول وهو ان كل شئين متغايرين ان اشتركا في تمام المهية فهما المثلان كزيد وعمر فانهما قد اشتركا في تمام المهية التي هي الانسان والافهما مختلفان وها اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراد فهو الاعم مطلقا والافهو الاعم من وجه او متباينان ان لم يشتركا في الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقايين انتهى . وقال السيد السند في حاشيته ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستهيق من الامور المتحدة الموضوع المتمتع الاجتماع فيه داخلا في التساوي لخروجه عن مقسمه وان لم يعتبر ذلك يكون السواد واليباض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لافي المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة برأسها

[١] اى عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول مرجبا لجمعهما قسما من المتضادين اولا اذ لو خص بالوجب لا يرد سؤال فان قلت الخ ( لمصححه )

واعتبار القابل وعدمه قسمة اخرى كما هو المشهور .

( الاختلاف الاول ) عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المنفرد ايضا .

( الاختلاف الثاني ) عندهم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الابعد والاقرب ايضا وباختلاف البعد الاقرب ايضا وباختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات .

( الاختلاف الثالث ) عندهم هو التعديل الثالث ويحییء الكل في فصل اللام من باب العين .

( اختلاف الممر ) عندهم قوس من فلك البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة ممره ويحییء في لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال .

( اختلاف المنظر ) عندهم هو التفاوت بين الارتفاع الحقيقي والارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخطين المارين بمركز الكوكب المتهيين الى سطح الفلك الاعلى الخارج احدهما من مركز العالم والاخر من منظر الابصار . وانزاوية الحادثة من تقاطع الخطين عند مركز الكوكب يسمى زاوية اختلاف المظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس ويبلغ غاية عند كونه على الافق الحسى . والارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية وهذا هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع . وقد يكون اختلاف المنظر في الطول والعرض لانا اذا اخرجنا دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي والموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف المظر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخطين المذكورين ومنطقة البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض وان شئت التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبدالملی البرجندی .

( المختلف ) بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح النخبة هو عند المحدين ان يوجد حديثان متضاران في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري . وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما او يرجح احدهما . والمختلف قسمة . الاول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه ويجب العمل بهما . والثاني ما لا يمكن فيه ذلك وهو ضربان الاول ما لم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ والثاني ما لا يعلم فيه ذلك لا يبد من

الترجيح ثم التوقف انتهى • والظاهر من هذا ان الخلف بكسر اللام وانه اعم من الاول وجوداً والخلف على صيغة اسم المفعول • وفي اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي احتف فيه ائمة اللغة في انه في الاعل عربى ارعجى مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح نصاب الصبيان •

(الخرف) بالفتح وسكون الواو ترسيدين وعند اهل السلوك هو الخياء من المعاصى والمماهى والتألم منها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا اخوفكم لله تعالى واوحى الى داود خفى كما يخاف السبع الفار وقال من خاف الله خافه كل شئ ومن خاف غير الله حوفه الله من كل شئ كذا في اصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

(الخيفاء) بالفتح وسكون المشاة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء وعند اهل البديع هى الرسالة او القصيدة التى تكون حروف احدى كلمتها منقوطة باجها وحروف الاخرى غير منقوطة باجمعها وهكذا يستفاد من المطول وحاشيته لاسيد السند ومثاله فى العارضى هذا البيت • شعره داده بنحشش همه پى عالم • كرده پيشش دعا بنى آدم • وهى ليس من علم البديع وان ذكرها البض فيه بمثل ما عرفت فى لفظ الخذف •

### ❦ فصل القاف ❦

(الخرقة) بالكسر وسكون الراء المهملة بازاء جامه وجامه كه ازارها دوخته باشند كما فى المنتخب • وزد صوفيه جاؤه است كه صوفيان مى پوشند وآن دو قسم است يكى آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مراسلك رابپوشانند واين راخرقه ارادت وتصوف كويند دوم آنكه در اول قدم سالك رابپوشانند نا از بركت آن از معاصى بازمانند واين راخرقه برك وخرقه تشبه كويند • مرید درخرقه تشبه مرید رسمى است ودر حرقه تصوف مرید حقيقى است كذا فى مجمع السلوك •

(الخارق) فى عرف العلماء هو الامر الذى يخرق بسبب ظهوره العادة وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ان يظهر عن المسلم او الكافر • والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعوثة اويكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة وهو المعجزة اولا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه وهو الارهاض اولا وهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه وهو الاستدراج اولا وهو الاهانة ومنهم من ربيع القسمة وادخل الارهاض فى الكرامة فان مرتبة الانبياء لانكون ادنى من مرتبة الاولياء وادخل الاستدراج فى الاهاة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدرج حتى يفعله

سواء وافق ذلك غرض مرتكبسه او لم يوافق وعاقبة ذلك حسرة وندامة فقد آل الامر الى الالهانة . والسحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخوارق هو ان يظهر امر لم يمهّد لظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جرى العادة الا ترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطيبة غير خارق وكذلك الطلسم والشعبذة وهذا هو الحق . وقيل الخن ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما . وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولاً . ولانه يلزم كون حركة البطش ايضاً من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء . وقيل اطلاق الخوارق على السحر على سبيل المجاز . وقال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقروناً بالدعوى اولاً . اما القسم الارل فذلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين . فهذه اربعة . الاول ادعاء الالهية ويسمى هذا الخوارق الذي يظهر من المثاله بالابتلاء كما في السمائل المحمدية وجوز اصحابنا ظهور الخوارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال وانما جاز ذلك لان شكله وخلته تدل على كذبه وظهور الخوارق على يده لا يفضى الى التاييس . والثاني ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعى صادقاً او كاذباً فان كان صادقاً وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء وان كان كاذباً لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة . واما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا . واما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فمذ اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده وعند المعتزلة لا يجوز . اما القسم الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحاً مرضياً عند الله او يكون حينئذ مذنباً فالاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازه واكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي واما الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردوداً عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضاً وهذا هو المدعى بالاستدراج . ثم قال اعلم ان من اراد شيئاً فاعطاه الله تعالى مقصوده لم يبدل ذلك على كونه وجبها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراماً للعبد وقد يكون استدراجاً ومعنى

الاستدراج ان يعطيه الله كل ما طلبه في الدنيا ليزداد غيه وضلاله وجهله وعناده فيزداد كل يوم بعدا من الله • وذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مقصوده فحينئذ يصل الى المطلوب ويزيد حصول اللذة والميل وزيادته توجب زيادة السعي ولا تزل تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل وتحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك ويظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره وينكر عليه ويحصل له امر من مكر الله وغفلة فاذا ظهر شيء من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس بها بل يصير خوفه من الله اشد وحذره من قهره اقوى وان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الاقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا وهذا هو الفرق بين الكرامة والاستدراج • اعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدر جهنم من حيث لا يعلمون وثانيها المكر ومكروا ومكر الله وثالثها الكيد ان كيدى متين ورابعها الخدع يخادعون الله وهو خادعهم وخامسها الاملاء انما نملى لهم ليزدادوا انما وسادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة اتي •

(الحفقان) بفتح الحاء والفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قل القرشي ولا نفي بالاختلاجية ههنا ماهو المفهوم من لفظ الاختلاج وهو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافس وكما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادة الردية العفة على الاعضاء وترتعد لدفعها كذلك حركة الحفقان تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر •

(الحلقة) بالكسر وسكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح • واختاف العلماء في تفسيرها ف قيل هي مجموع الشكل واللون وهي من الكيفيات المختصة بالكيميات وقيل الشكل المنضم الى اللون وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما كذا في شرح المقاصد •

(الخلق) بالفتح وسكون اللام آفريدن وآفرينش وآفريده شدكان • ودر اصطلاح سالكان عالميست كه موجود بماده ومدت باشد مثل افلاك وعناصر ومواليد ثلاثه يعنى جمادات ونباتات وحيوانات كه اين را عالم شهادت وعالم ملك وعالم خلق نامند • وخلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات كذا في لطائف اللغات •



( الخلق ) بضمين وسكون التاني ايضا في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة. والجمع الاخلاق . وفي عرف العلماء ملكة تصدر عنها عن النفس الافعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف فقير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا وكذا اراسخ الذي يكون مبدأ للافعال النفسية بعسر وتأمل كالخبيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد باعطائه الشهرة وكذا ما تكون نسبتته الى الفعل والتزك على السواء كالقدرة. وهو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فما قال المحقق اتفازاني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبنى على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول . ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرها وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما . وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تملقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلث . احديها القوة التي بها تعقل ماتحتاج اليه في تديره وتسمى بالقوة العقلية والنطقية والملكية والنفس المطمئنة وتعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد . وثانيها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى بالقوة الشهوانية والهيمية والنفس الامارة . وثالثها ما تدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتعبر عنها ايضا بماهي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى قوة غضية سبعة ونفسا لوامية . قبل والظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثالث من باب اطلاق اسم المحل على الحل ثم صار حقيقة عرفية . ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلث طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف وغيرها ما ليس شيئا منهما اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال هذه القوى والرذائل الخقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة منها من قبل الافراط . وثلاثة اخرى من قبل الفريط وكلا طرفي كل الامور مذموم . فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة وهي هيئة للقوة العقلية العمادية متوسطة بين الجرزة التي هي افراط هذه القوة وهي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كتحالفه الشرائع وبين البلاهة والغباوة التي هي فريطها وهي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة . والحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عاينها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح . وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة والظن بانها من انواعه باطل . ومن اعتدال القوة

الشهوانية تحدث العفة وهي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور والخلاعة الذي هو افراطها وهو الوقوع في ازدياد اللذات على مايجب وبين الحمود الذي هو تفريطها وهو السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للطاقة . ومن اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة وهي هيئة للقوة الغضبية متوسعة بين التهور الذي هو افراطها وهو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفريطها ففي الشجاعة تصير السبعية . منقادة للطاقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمدا واذنا امتزجت الفضائل اثاث حصلت من اجتماعها حالة . متشابهة هي العدالة فهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوسطا واليه اشير بقوله عليه لسلام خير الامور اوساطها . والحكمة في النفس الهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها التوجه اليه وفي السبعية كسر الهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سباعا وبهيمة للاستبياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ماينبغي حصل . مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى العظم والبهيمة الى العلف والاهلك الكل . واما ان هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات لانفس الانسانية فختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف والبلوغ .

( الخلق العظيم ) عند السالكين هو الاعراض عن الكونين والافبال على الله تعالى بالكلية . وقال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم ولا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار ولا اعتراض بالشذائد والمحن كذا في مجمع السلوك . والخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرءان يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل الجود بالكونين والنوجه الى خالفتها وقيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله صل من قطعك واعف عن ظلمك واحسن الى من اساء اليك . والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه والخلق جميعا وهذا غريب جدا هكذا في نور الانوار .

( علم الاخلاق ) هو علم السلوك وقد سبق في المقدمة وهو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق والحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة في المقدمة ايضا .

( الخناق ) بالضم وتخفيف النون عند الاطباء وهو ورم في عضلات الخنجره والنغغ وهو موضع بين اللهاث وشوارب الخنجور واروّه الكلبى وهو الذى يحوج صاحبه دائماً الى فتح فمه وولع لسانه كذا فى بحرالجمامر وفى الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعمسرها انتهى والظاهر ان هذا تعريف بالحكم .

( الاختناق ) على وزن الافتعال فى اللغة خنقه كرددن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية والقلب او تعمسه . واختناق الرحم هى سعى الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين وقيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشى تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه وتؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية وتؤذى القلب ويحصل له من ذلك غشى متواتر وهذه العلة تدرض للنساء اللواتى يجبس فيهن الطمث والمنى كذا فى بحرالجمامر .

### فصل اللام

( الخبل ) بالفتح وسكون الموحدة فى اللغة قطع اليد . والرجل كما فى المنتخب . وعند اهل العروض هو الجمع بين الخبن والطفى كما فى بعض رسائل العروض العربى وهكذا فى جامع الصنائع قال خبل جمع ميان خبن وطى استت بس مستفعلن فمعلن كردد بجمار متحرك ويك ساكن در آخر . ودر منتخب ميكويد خبل رفتن سين وفاست از كلمة مستفغان در بحر بسيط .

( الخذلان ) بفتح الحاء وسكون الذال المعجمتين كما فى المنتخب وبكسر الحاء كما فى الصراح بمعنى كذاشتن . وعند الاشاعرة هو خلق قدرة الممصية فى العبد . وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا فى تهذيب الكلام ويجى فى لفظ اللطف فى فصل الفاء من باب اللام .

( الخزل ) بفتح الجيم او الحاء وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار والطفى فتفغان يصير بالاظهار مستفغان وبالطفى مفتغان هكذا فى بعض رسائل العروض العربى وجامع الصنائع وعنوان النرف . والخزل فى اللغة انقطع والمناسبة بين المعنيين ظاهرة .

( الاختزال ) فى اللغة القطع . وعند اهل المعانى يطلق على نوع من الخذف وقد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء .

( الخلة ) بالضم والتشديد فى اللغة الحبة وعند السالكين اخص منها وهى تخلل مودة

في القلب لا تدع فيه خلاء الا ملائمة لما تخلله من اسرار الهمية ومكنون الغيوب والمعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظر لغيره ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً . وبالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب . واختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع . لخبر اليهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سل تعط فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلاً وكلمت موسى تكليماً فقال الم اعطتك خيراً من هذا الى قوله واتخذتك حبيباً . ولان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى وفي ابراهيم وكذلك نرى ابراهيم مذكور السموات والارض . وقال قوم الخلة ارفع ورجحه جماعة متأخرون كاليدرزركشي وغيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية ومن ثم اخبر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بان الله اتخذ خليلاً ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة وايضا فانه تعالى يحب التوابين والمتطهرين والصابرين والمقسطين والمنتقين وخلته خاصة بالخليلين . قال ابن القيم وظن ان المحبة ارفع وان ابراهيم خليل ومحمدا حبيب غلط وجهل ورد ما احتج به الاولون مما مر بانه انما يقتضى تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة والخلة وهذا لا نزاع في الافضية المستندة الى احد الوصفين والذي قامت عليه الادلة استنادها الى وصف الخلة الموجودة في كل من الخليتين فخلية كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المين شرح الاربعين للنووي . وفي الصحائف الخلة من مراتب المحبة . وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب . واين را پنج درجه است . اول معانده . محب در هر مجالس که نشيند از اغيار چشم زندواز ديوو مردم تمام انديشمنند شود . دوم صدق . سوم اشتهاار وتشهير درين مقام آن است که از اينيت بيرون آيد ومتى وكيف را ترك دهد شهرت و خمول را فرقى نداند . چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكوتى وحزنى الى الله . پنجم حزن وكان عليه السلام دائم الحزن . ودر لطائف اللغات ميگويد که خلعت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بچيئتي که حق درو تجلی کند .

( الاخلاق ) بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصاً عن اصل المقصود غير واف ببيانه كقول الشاعر . شعر . والعيش خير في ظلال . ل النوك ممن عاش كذا . النوك الحلق والكذ اي المكذوب والتمعوب فان اصل مقصود ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل وانظفه غير واف بذلك فيكون محلاً كذا في المطول في بحث الايجاز والاطناب .

( التخلخل ) عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثر الذي يقابله تقابل التضاد .

منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وهو التخلخل الحقيقي ويقابله التكتاف الحقيقي وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندماج وهما حينئذ من انواع الحركة في الكم . فبقيد الزيادة في جد التخلخل خرج التكتاف والذبول والهزال والانتقاص الصناعي ورفع الورم لان الكل انتقاص . وبقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو والسمن والانتفاش وايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل . وفيه بحث وهو ان كل واحد من الورم والاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فلي الاول يمتل حد السمن وعلى الثاني يمتل حد التخلخل . ويمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن و التخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما . وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير والذي يدل على ثبوت التخلخل والتكتاف هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكتاف ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل . ومنها الانتفاش بالفناء وهو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالظن المنفوش ويقابله التكتاف بمعنى الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية لطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالظن المفقود بعد نفشه وهما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض . وفي بحر الجوامر ان اطلاق التخلخل والتكتاف على المعنى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز . ومنها رقة القوام ويقابله التكتاف بمعنى غلظ القوام وهما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف وظاهر كلام الواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ وعلى الثالث مجاز وان شدت الزيادة على هذا فارجع الى المعنى حائية شرح هداية الحكمة وشرح المواقف في مباحث الحركة .

(الحال) برادر مادر و نشان سیاہ کہ بر رو یار عضو باشد مقدار دانه کنجد . و در اصطلاح سالکان اشارت بقطة وحدتست من حيث الخفا که مبدأ و منتهای کثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر که چه خال بواسطه سیاهی مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی لا یرى الله الا الله ولا یرف الله الا الله . و صاحب طارقه فرموده است که خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت بود چون نیک اندک بود خال کوبند و اگر خوب روئی را ذره بد خوئی بود آنرا نیز خال کوبند و سبب زینت شمرند . و بندگی شیخ جمال فرموده است که خال عبارت از نقطه

روح انساني است كذا في كشف اللغات . وقيل خال زرد صوفيه وجود محمدى را كويند  
يعنى هستى عالم كذا في بعض الرسائل .

( الخيال ) بالفتح وتخفيف المثناة التحتانية في اللغة بمعنى پندار وشخص وصورتي كه در  
خوابي ديده شود يا در بيداري تخيل كرده شود كما في المتخبط . وعند الحكماء يعلق  
على احدى الحواس الباطنة وهو قوة تحفظ الصور المرآتية في الحس المشترك اذا غابت  
تلك الصور عن الحواس الباطنة ومحله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة  
للدماغ عند الجمهور . وقال في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في البطن المقدم هو  
آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص  
بالحس المشترك وما في مؤخره اخص بالخيال . وابتدلوا على وجود الخيال بانا انا شاهدا  
صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى لنحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل  
ذلك فلم تكن تلك الصورة محفظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هي التي  
شاهدناها قبل ذلك وان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواثيق وغيره . قال  
الصوفية الخيال اصل الوجود والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك  
بالحق وان له من الصفات والاسماء ما له اين واين محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع  
العوالم <sup>الاربابية</sup> <sup>الاربابية</sup> . هو اصل الاشياء وذلك المحل هو الخيال فبت ان الخيال اصل العوالم  
بمعناها الاخرى الى انبي صلى الله عليه وسلم كيف جعل هذا المحسوس مناما والنام خيال  
حيث قال الناس نيام فاذا ماتوا اتنبهوا يعنى تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دار  
الدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلى فاذا الغفلة منسجة على  
اهل البرزخ واهل المحشر واهل الجنة والنار الى ان تجبلى عليهم الحق في الكتيب الذي  
يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى وهذه الغفلة هي الوم فكل العوالم اصلها  
خيال ولاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الائم مقيدة بالخيال  
في اى عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخيال معاشهم او معادهم وكلا الامرين غفلة من  
الحضور مع الله فهم نائمون والحاضر مع الله هو المنبه وعلى قدر حضوره مع الله يكون  
انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون  
بما كان منهم وما هم فيه من عذاب او نعيم وهذا نوم لانهم غافلون عن الله وكذلك اهل  
القيامة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله وهذا نوم لانه  
غفلة عن الحضور لكنهم اخف نوما من اهل البرزخ وكذلك اهل الجنة والنار فان  
هؤلاء مع ما تنعموا به وهؤلاء مع ما تعذبوا به وهذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما  
من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف ومن في الكتيب فقط فاهم مع الله وعلى  
قدر تجبلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصل لهم ومن حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر

لاهل الجنة في الكتيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان ولذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم باليوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل . ودر كشف المغات ميكرويد ونيز خيال عالم مثال را كويند وآن برزخ است میان عالم ارواح و اجسام . حضرت جنید فرموده اند انی وجدت سبعین ولیا یعبدون الله بوهم وخیال . وعبادت بوهم وخیال آنرا كويند كه بغير تمكين واستقامت مشاهده و معاینه حق حقیقه اليقين باشد كه خواص را بود و نه آن وهم وخیال كه مستولی بر عوام است نعوذ بالله منها . وخیال نزد شعراء آنست كه ایراد اللفظ مشترك مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد و شرط آنست كه مجاز اصطلاحی باشد و یا ایراد لطیفه و یا ضرب مثلی و ازینها هر یکی مشتمل بر دو معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خيال رود یعنی در يك جانب صورت معنی معایبه نماید و در طرف دوم خيال نموده شود و هم آن معنی مراد باشد و این خيال بر دو نوع است یکی خيال لطیف دوم خيال دلا ویز . خيال لطیف آنست كه مجاز اصطلاحی آورد مثاله . شعر . چون سبزه بر آن لعل لب یار دمید . جانم باب از هوای آن سبزه رسید . تاریش کشیده است شدم زو كذته . كوئی كه برای كشتنم ریش كشید . درین رباعی ریش كشیدمین دو معنی دارد حقیقی كه معلوم است و مجازی كه اصطلاحی است تا كید فعل یعنی ظاهر حریت و معلوم است و مراد همین است و بر معنی حقیقی خيال می رود . و خيال دلا ویز آنست كه البته آمیز باشد و یا ضرب مثلی بود مثاله . شعر . آن شیر فروش روی زیبا دارد . وز چرب زبانی همه شكر بارد . هر جا كه یکی كودك خوش می بیند . در حال برو شیر فرو می آورد . لفظ شیر فرو می آورد دو معنی دارد یکی اصطلاحی و آن مثل است و دوم مفهوم كلمات كه معنی حقیقی است و خيال بر آن می رود و آن لطیف مشهور است مثال دیگر . شعر . فقاعی من كه هست افزون بجمال . خوبی و لطافت است اورا بكمال . افسوس همین كه هر كه دانكیش دهد . فقاع بنام او كشاید در حال . درین رباعی ضرب المثل است و یکی معنی حقیقی و آن كشادن فقاع و بر آن كان رود و دیگری معنی مجازی مصطلح كه مراد است تفاخر است كذا فی جامع الصنائع و فرق در میان خيال و ابهام و تخیل عن قریب مذکور می شود .

( الخیالات ) عند الاطباء هی الوان تحس اذم البصر تأنها مبثوثة فی الجوهر كذا فی بحر الجواهر . و فی الموجز هی اشكال ذوات الوان تری فی الجو والمال واحد .

( الخیالی ) تطلق علی الصورة المرئیة فی الخیال المأدیة الیه من طرق الحواس وقد

یطلق علی المعدوم الذی احترعته المتخیلة وركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة • وبقولنا من الامور المحسوسة خرج الوهمی بمعنى ما اخترعته انقوة المتخیلة اختراعا صرفا علی نحو المحسوسات وبهذا المعنی يستعمل فی باب التشبیه كما فی قول الشاعر • شعر • كأن سحر الشقیق اذا تصوب او تصعد • اعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد • فان الاعلام الیاقوتیة المنشورة علی الرماح الزرجدیة مما لا یدرکه الحس لان الحس انما یدرک ما هو موجود فی المادة حاضرة عند المدرك علی هیئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التی یركب هو منها كالاتی والیاقوت والرماح والزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا یرتفع من المطول والاطول فی باب التشبیه •

( التخیل ) عند الحكماء هو ادراك الحس انشترك الصور وقد سبق فی لفظ الاحساس فی فصل السین من باب الحاء • ویرف ایضا بحركة النفس فی المحسوسات بواسطة المتصرفة ویجی فی لفظ الفکر • وتخیل نزد شعراء آنتس که شاعر چیزی را در ذهن تخیل کند بسبب تمقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد واین را تصور نیز گویند مثاله • شعر • چو در پیش ستون شه بار داده • ستون پیشش بیک پا ایستاده • کذا فی جامع الصنائع •

( المتخیلة ) عند الحكماء هی المتصرفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم ویجی فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة فی لفظ المتصرفة •

( التخییل ) وهو مصدر من باب التنعیل ویطلق علی تصور وقوع النسبة ولا وقوعها من غیر تردد ولا تجویز هكذا ذكر ابو الفتیح والمولوی عبد الحکیم فی مبحث التصور والتصدیق • وعلی الایهام كما یجی فی فصل المیم من باب الواو • وعلی قسم من الاستعارة كما یجی • ودر جامع الصنائع کوید تخیل آنتس که لفظ مشترك مشتمل معانی آورده شود چنانچه سیاق ترکیب بر یک معنی تام حاکی بود ومراعات نظیر کرده آید و بسبب طوق نظیر کمان بر معنی دوم رود و آن معنی نام نباشد واین صنعت نزدیک ایهام و خیال است و فرقی آنتس که در خیال یک معنی که مجاز • مصطلح ولطیفه آمیز و یا ضرب المثل مراد باشد و بر معنی حقیقی خیال رود و در ایهام هر دو معنی تام است لیکن یک قریب دوم بعید وبعید بسبب سیاق ترکیب باشد ومراد معنی بعید بود واینجا همان یک معنی تام بود الا آنکه بسبب طوق نظیر کمان بر معنی دوم رود وثابت نباشد واین صنعت در غایت دلآویز است مثاله • شعر • کوکب از نور ماه پاره ازو • دف خورشید در حراره ازو • لفظ حرارت دو معنی دارد یکی گرمی دوم دف زدن معروف که در شادیاها باشد واینجا مراد معنی اول است وهمین معنی تام است ولیکن بسبب ذکر دف

( اول )      « کشف »      ( ۳۲ )



كان بر حراره ميرود وآن معنى تام نيست وبسبب طوق نظير دلا ويزست . مثل ديكر  
 . شعر . صد كره طول صفش از مردم . ليك در عرض بيشت زانجم . لفظ عرض  
 دو معنى دارد يكي مناسب طول دوم لشكر واين معنى دوم كه تمام است مراد است  
 ومعنى اول كه مناسب طول است مراد نيست .

( الخيالات ) بفتح الياء المشددة عند المنطقين هي القضايا التي يخيل بها فتأثر النفس  
 قبضا او بسطا فتتفر او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة واسباب  
 التخيل كثيرة بعضها يتعلق باللفظ وبعضها بالمعنى وبعضها بنير ذلك كما اذا قيل الخمر  
 ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت  
 وتنفرت عنه كذا في شرح الشمسية .

( الاخالة ) عند الاصوليين هي المناسبة وتسمى تخريج المناط ايضا ويحى في فصل الباء  
 الموحدة من باب النون .

### فصل الميم

( الختام ) بالكسر وتخفيف المثانة الفوقانية عند السوفية اسم مقام وقد سبق في لفظ  
 الاسان في فصل السين من باب الالف .

( خاتم ) در اصطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را  
 ورسيده بود بنهايت كال كذا في لطائف اللغات .

( الخواتيم ) جمع خاتم بكسر التاء وهي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي  
 لا تتصل في الكتابة بحروف اخرى وهي . ا . د . ذ . ر . ز . و . لا . هكذا في بعض  
 رسائل الجفر .

( الختم ) هو المقطع ويحى في فصل العين من باب الفاف .

( الخدمة ) بالكسر وسكون الدال المهملة عند اطباء على قسمين خدمة مهية  
 وخدمة مؤدية والخدمة المهية غايتها تهية المادة واعدادها لقبول فعل الخدموم ولذلك  
 يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب والمعدة للكبد والخدمة المؤدية غايتها تأدية ما فعل  
 فيه الخدموم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب والاوردة للدماغ ويجرى المنى للانشين  
 كذا في بحر الجواهر ويحى في لفظ القوة والاعضاء ايضا .

( خادم العلوم ) هو المنطق وقد سبق في المقدمة .

( الاستخدام ) بالحاء والذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعته ومنه سيف مخذوم

ويروى بالحاء المهملة والذال المعجمة ايضا من خدمت اى قطعت ويروى بالمعجمة والمهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند فى حاشية المطول وهو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع . وكذلك التورية والبعض فضله على التورية ايضا . ولهم فيه عبارتان . احدهما ان يؤتى بلفظ له معنيان فاكثر متمصودا به احد معانيه ثم يؤتى بضميره مطلوبا به المعنى الآخر . وهذه طريقة السكاكى واتباعه . والاخرى ان يأتى المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين ومن الآخر الآخر . وهذه طريقة بدر الدين بن مالك فى المصباح ووشى عليها ابن ابى الاصـبع ومثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتب يحمّل الامد المحتوم والكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول ويمحو يخدم الثانى . قيل ولم يقع فى القرآن على طريقة السكاكى . قال صاحب الاقنآن وقد استخرجت انا بفكرى آيت على طريقة السكاكى . منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فان المطلوب بها آدم عايه السلام ثم اعاد الضمير عليه مقصود به ولده فقال ثم جعلناه نطفه الآية . ومنها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤلکم ثم قال قد سألتها قوم من قبلکم اى اشياء اخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التى سألوها عنها الصحابة فهموا عن سؤلها . ومنها قوله تعالى اتى امراته فامر الله يقصد به قيام الساعة والعذاب وبعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد اريد بلفظ الامر الاخير كما روى عن ابن عباس واعيد الضمير عليه فى تستعجلوه مقصودا به قيام الساعة والعذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المطلوب بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين وقد صرح بذلك فى حواشى المطول . وقال صاحب المطول الاستخدام ان يطلب بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميره احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله . شعر . اذا نزل السماء بارض قوم . رعيناها وان كانوا غضابا . اراد بالسماء الغيث وبالضمير انراجع اليه من رعيناها التبت والثانى كقوله . شعر . فسقى الغضا والساكنيه وان هو . شبهه بين جوانح وضلوع . اراد باحد الضميرين اراجعين الى الغضا وهو المجرور فى الساكنيه المكان وبلاخر وهو المنصوب فى شبهه النار اى اوقدوا بين جوانحى نار الغضا يبنى نار الهوى التى تشبه بنار الغضا انتهى .

(الخرم) بالفتح وسكون اراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا فى عنوان الشرف وفى بعض رسائل العروض العربى الخرم اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك فى فمولن سالما فهو التلم وان كان فى مقاعيان سالما فهو العضب والخرم يعم الكل انتهى . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الخرم اسقاط اول الوند المجموع . ودر عروض سبى مى آورد که خرم انداختن .

مفاعيلان است وچون فاعيلين كلة غير مستعمل باقى ماند بجايش ، فهو ان نهند وآن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا اخرم كويند . ودر منتخب ميگويد خرم رفتن فاي فعوان وهم مفاعيلان فانظر في العبارات من الاحتمالات .

( الخزمية ) وهم اصحاب التماسخ والاباحة وهم اسم السبعية ويحيى في فصل العين من باب السين .

( الخزم ) بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلثة احرف او اربعة فقط على الحرف الاول كذا في عنوان الشرف وفي بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع . وذلك اما بحرف كالواو في قوله . شعر . واذا انت جازيت امرء السوء فعنه . آيت من الاخلاق ما ليس راضيا . واما بحرفين كقده في قوله . ع . قدفايتي اليوم من حديثك ما لست مدركة . واما بثلثة احرف كنعجن في قوله . شعر . نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد . رمينا بهمين فلم يخطى فواده . واما باربعة احرف كاشدد في قوله . شعر . اشدد حياز يمك للموت ان الموت ملايقا . ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك . والخزم في غير الاول قبيح كقوله . شعر . الفخر اوله جهل وآخره حقد . اذا تذكرت الاقوال والكلم . فخزم بمقصد في الوسط . واما الحزم بالراء المهملة فخاثر في اول البيت وفي اول الابتداء في البيت المقفي او المصراع وكذا في غيرها على رأى اشهى كلامه . ودر جامع الصنائع كويد خزم بخا وزاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفي تاسه زياده كنند وآن زيادت اكثر از اوزان افتد بالاتفاق جائز است ودر وزن محسوب نيست وحرفي كه در حشويبت افتد وخارج از اوزان باشد وزن بكردد آنرا نيز اخفش خزم خواند وجائز ميدارد وخليل درست نميدارد .

( المخضرم ) على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه . فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها وقبلها ضاد معجمة والمخضرمون الجمع وهو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوته صلى الله عليه وسلم والاسلام في حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم او راه لكنه غير مسلم . وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم بمن اسلم في حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم واهل وهو في الطريق . وقد عد لهم مسلم عشرين نفرا كابن عمر الشيباني وعمر بن ميمون وغيرهما . قال النووي وهم اكثر . والمخضرمون ليسوا من الصحابة ولم يذهب ابن عبد البرالى كونهم صحابة وان توهم بذلك بعض . ثم اشتقاقه اما

من قولهم لحم مخضرم لا يدري من ذكر او انى لتردهم بين الطبقتين اى بين الصحابة  
للمعاصرة وبين التابعين لعدم الرؤية لا يدري من ايتهمهم او من خضرموا آذان الابل  
اى قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم  
ان اغير عليها او حربوا فكأهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر  
الراء كما حكي عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر  
النبي لعدم الرؤية . قال ابن خلدان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وبكسر الراء . وقال العراقي  
وهو ضريب هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه فى تعريف التابى وفى شرح الالفية  
للعراقى . وذكر ابو موسى المدنى ان اهل الحديث يفتحون الراء . قال صاحب المحكم  
رجل مخضرم اذا كان نصف عمره فى الجاهلية ونصفه فى الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم  
بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح . وقال ابن حبان والرجل اذا  
كان ستون سنة فى الاسلام وستون فى الجاهلية يدعى مخضرم ما كانى عمر الشيبانى فذلك يدل على  
انه اراد بمن ايس له صحبة انتهى . وقيل المخضرمون جماعة تكون فى عصر النبي عليه السلام  
ولم يعرف هل لفوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة فى تعريف المدلس .

( الحام ) عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعى اختلف اجزائه فى الرقة والغلظة ويطلق  
ايضا على ما يرسب فى القارورة رقيق الاجزاء غير متين . وقد يطلق على شىء فج غير  
طبيخ فهو خلاف المطبوخ كذا فى بحر الجواهر .

### ❦ فصل النون ❦

( الحبن ) بالفتح وسكون الواو عند اهل العروض اسقاط الثانى الساكن من الجزء  
وذلك الجزء يسمى محبونا فحذف السين من مستفعلن مثلاً يسمى حبنا والباقي بعده وهو  
متفعان يسمى محبونا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعله مفاعان فيقال مفاعان محبون  
مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سبى وعنوان الشرف . وفى بعض رسائل العروض  
العربى الحبن اسقاط الثانى الساكن اذا كان ثانى السبب والقيد الاخير احتراز عن  
الساكن فى فاع لاتن فى المضارع فانه لا يجوز الحبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقاً  
وكتب مفصولاً .

( الحتن ) بفتح الحاء والمثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت  
والاخت والعمة ونحوهن وكذا محارم الازواج لان الكل يسمى حتنا قيل هذا فى عرفهم  
وفى عرفنا لا يتناول الازواج المحارم كذا فى الهداية والكافى . وفى القاموس انه الصهر .  
وفى المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ والاب . وعند العامة زوج  
البنت كذا فى جامع الرموز .

( الحشونة ) بالفتح وضم الشين المعجمة المخفة . مقابلة للملاسة عند المتكلمين والحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والحشونة عدها بان يكون بعض الاجزاء نائياً وبعضها غائراً فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف . وهما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم ثابتتان للاستواء واللا استواء المذكورين . وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام المرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات .

( المحشن ) بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع في الارتفاع والانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية .

### فصل الواو

( الحلاء ) بالفتح والمد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد . وهووم . مفروض في الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده وهووم ويسمى ايضا بالمكان والبعد وهووم والفرغ وهووم وحاصله البعد وهووم الخالي عن الشاغل . وهذا للحلاء الذي لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم وللخلاء الذى بين الاجسام وهو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان وليس بينهما ما يما سهما فيكون ما بينهما بعدا مفروضا وهو ما تمتدا في الجهات اثنتى صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل واطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثر . وقيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ وهووم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة . وحاصله المكان الخالى عن الشاغل . وعند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعده جسمى او لم يكن . قال اذا حل البعد الموجود في مادة فجسم تعامى والاى وان لم يحل في مادة فخلاء اى ببعده موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعده جسمى يملأه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ويسمى بعدا مفطورا وفراغا مفطورا ومكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر بحث المكان واوسطه وهكذا في حواشى الخيالى . فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لاشسة هكذا ذكر السيد ويجبى في لفظ المكان ايضا من حاشية شرح حكمة العين . قال ملا فيخر في حاشية شرح هداية الحكمة وان نذت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعداً موهوما اى مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأى المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج

كما هو رأى بعض الحكماء وهم المشايون انتهى • اعلم ان الخلاء جوزه المتكلمون ومنه  
الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا  
يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام • لكنهم اختلفوا • فمنهم من لم يجوز  
خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود  
فقط • ومنهم من جوزه فهو لاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالى عن  
الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود  
المجرد وبمعنى المكان الخالى عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء  
بمعنى البعد المفروض • وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم • [۱] واما الخلاء خارج  
العالم فمفوق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية • فانه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبت  
الوهم ويقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر لحقه ان لا يسمى  
بعدا ولا خلاء • وعند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم  
(تنبيه) من القائلين بالخلاء اى البعد المجرد الموجود من جوز ان لا يملأه جسم ومنهم  
من لم يجوز • والفرق بين هذا المذهب ومذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين  
اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه  
بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول  
بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذى هو في داخل الطاس (فائدة) قال ابن زكريا  
في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يجتسب الماء في السراقات ويجذب في الزراقات •  
وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان الداخل الواقع في الجسم بسبب كثرة  
الخلاء في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق • والجمهور على انه ليس في الخلاء  
قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

(خالی السیر) نوعیست از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو •

(الخلوة) عند بعض الصوفية هي العزلة وعند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار  
والعزلة من النفس وما تدعو اليه ويشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود والعزلة قليلة  
الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون  
الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس وان  
كان بينهم • وقيل حكيم الخلوة الانس بالذكر والاشتغال بالفكر • وقال عالم هي الخلوة  
عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

[۱] بناء على كونه متندرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج اولا فالحكماء  
يقولون ان التقدر يقتضى الوجود والمتكلمون يمنونه (لمصححه)

### ﴿ فصل الياء ﴾

( الاخفاء ) لغة الستر وفي اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الاظهار والادغام عارية من التشديد مع بقاء الغة في الحرف الاول ويفارق الادغام بأنه بين الاظهار والادغام وبانه اخفاء الحرف عند غيره لافي غيره بخلاف الادغام . اعلم انه يجب الاظهار في النون الساكنة والتنوين عند حروف الحلق نحو من آمن ويجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من وال والافلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد والاخفاء عند باقى الحروف كذا في الدقائق المحكمة والانتقان .

( الحنى ) لغة المستتر وعند الاصوليين من الحفية لفظ استتر المقصود منه لالفس الصيغة بل عارض والقيد الاخير احتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار والباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الحفية وهو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح وغيره من كتب الاصول . والروح الحنى ويسمى بالاخفى ايضا يجي في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء .

### ﴿ باب الدال ﴾

### ﴿ فصل الالف ﴾

( الداء ) في اللغة بمعنى درد ويمارى الادواء الجمع . وداء عضال درد سخت . وداء دفين ييمارى كه معلوم نباشد . وقولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لاداء بالظبي . ويطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شئ او لا يظهر منه شئ . وادوء من البخل اى اشد كذا في بحر الجواهر .

( داء الاسد ) هو الجدام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق في فصل الميم من باب الجيم .

( داء الثعلب ) باناء المثانة والعين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمى شعره ويتساقط جميعه .

( داء الحية ) بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية اوبلغم مالح فيتساقط منه الشعر وينساخ جلده كالحية . والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبهها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب وداء الحية هما تساقط الشعر وهما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثها

يكون في الرأس واللحية والحاجبين اكثر ويكومان على الاستدارة وغيرها .

( داء الفيل ) هو عندهم زيادة في اقدم والساق لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداءى او الدم المليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لا يتقرح . سمي به لان رجل صاحب هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا . قال الاقصرائى والفرق بينه وبين الدوالى وان كانا من مادة واحدة ان الدوالى لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد ولم يظهر العظم الا فى العروق .

( داء الكلب ) هو الجنون السبى الذى يكون معه غضب مختلط باعب وعبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب فى هذه الاحلاق وقيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحرالخواهر .

( العلم الادنى ) هو العلم الطبيعى وقد سبق فى المقدمة .

#### فصل الباء الموحدة

( الدابة ) بالفتح والتشديد فى الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اى يتحرك عليها ثم خصت فى العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا فى جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم .

( دابة الارض ) از علامات قيامت است وآن حيوانى است كه كوه صفا راشكافته در مكه بيرون آيد ودرآن وقت مردم بمنى ميرفته باشند وكويند سه جا ظاهر شود سه بار وبا اوخاتم سليمان وعصاى موسى باشد ومؤمن راعصا زند وخطام بر روى كافر مهر كند پس نقش مى شودكه اين كافر است كذا فى المنتخب وان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفسير .

#### فصل الجيم

( التدبيح ) بالموحدة من باب التفعيل مأخوذ من الدباج بمعنى جعل الثى ذا دباج اى ذا حسن وزينة كما فى حوائى المطول وهو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحر مختلف الوانها وغرايب سود قال ابن ابى الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشبه والواضح من الطرق لان الجادة البيضاء وهى الطريقة التى كثر السلوك عليها جدا وهى اوضح الطرق واينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كأنها فى الخفاء والالتباس ضد البياض



والطرف الادنى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع الالوان في التركيب وكانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه اثنته والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبيح كذا في الاتقان . وهذا مثال تدبيح الكناية واما مثال تدبيح التورية على ما في المطول فقول الحريري فذ اغبر العيش الاخضر وازور المحبوب الاصفر اسود يومى الابيض وايض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذى له صفرة والبعد هو الذهب وهو المقصود ههنا فيكون تورية هذا . فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبيح صنعة على حدة واعتبره صاحب التاخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المغوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المبكلم فى معنى من المدح او غيره الوان الفصد الكناية او التورية والمقصود بالالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد .

(المدح) عند المحدثين هو رواية القرينين والمتقارين فى السنن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابى هريرة وعائشة رضى الله عنهما عن الآخر وكرواية تاجى عن نابى آخر كالزهرى وعمر بن عبدالعزى وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلانى فى الارشاد السارى فى شرح النخبة وفى شرحه ان يروى كل من القرينين عن الآخر فهو اى النوع الذى يقال له المدح هو اخص من رواية الاقران فكل مدح اقران وليس كل اقران مدحجا . واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروى عن الآخر فهل يسمى مدحجا فيه بحث اى تردد والظاهر لانه من رواية الاكابر عن الاصغر والتدبيح مأخوذ من ديباجتى اوجه فيفتضى ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجزى فيه هذا . والمدح بضم الميم وفتح الدال المهمة وتشديد الموحدة و آخره جيم انتهى . والباء الموحدة هل هى مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المدح مصدر ميمى كما قيل فى المختلف على ما مر .

(الدرجة) بفتح الدال والراء المهمتين فى الامة بابه ومرتبه الدرجات والدرج جمع . ومنه درجة الدواء وهى مرتبة فى التأثير ونجى فى لفظ الدواء فى فصل الواو من هذا الباب . وعند اهل الجفر وارباب علم التفسير تطلق على حرف من حروف سطر التفسير كما فى بعض الرسائل . وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطلقة الفلك الثانى فهى ثلث عشر البرج . قال عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجعمنى اعلم ان دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كأنها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبها لها باجزاء منطاة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الاتجوزاً واجزاء الدوائر التي لم تعتبر في مفهومها الحركة لا تسمى درجا الاتجوزا انتهى . وعلى الاطلاق المجازي يحمل ما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثمانمائة وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزؤوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحدة منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثوانث والروابع والخامس وما فوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضى تقسيمه بمائة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه فقوله محيط كل دائرة اى كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكليية والجزئية او غيرها كسطح الارض وحجرة الاسطراب وهل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الاتجوزاً اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها وثوانيتها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا .

(درجة الكوكب) عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص . وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح ا تذكرة لعبد العلي البرجندي .

(درجة طواع الكوكب) عندهم هي درجة من فلك البروج تطالع من الافق مع طلوع الكوكب .

(درجة غروب الكوكب) درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب والمراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذ لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع وهكذا الحل في غروب الكوكب .

(درجة ممر الكوكب) درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها . قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج والقييد بنصف النهار ليس بشرط بل اية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار . ثم قال المطلوب بالكوكب مركزه وبالدرجة جزء من فلك البروج واطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز . ثم اعلم ان الكوكب اى مكانه الحقيقي ان كان على احدي التقطعي الانقلابين او كان على

نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة ممرة بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان وآخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض وقبل درجته ان كان جنوبي العرض وان كان فيما بين اول الجدى وآخر الجوزاء فالحكم على الخلاف . والقوس من فلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة ممرة تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة ممرة لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اى اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلابين فدرجته هي درجة طلوعه واذا ليس فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الماخض ونحوها من كتب الهيئة . ودرج السواء عندهم يجي في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء .

( الاستدراج ) هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين . وفي الثمائل المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الاهواء والفساق . وسخن . مشهور آنتت كه امر خارق عادت كه از مدعى رسالت واقع شود اكر موافق دعوى وارادة او باشد معجزه خوانند واكر مخالف دعوى وقصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمه كذاب صادر شده بود كه وقتي تابانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى جوى خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا آب چاه بر آمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرورفت تا آنكه خشك شد . و آنچه از غير نبى صادر شود پس اكر مقرون بكمال ايمان وتقوى ومعرفت واستقامت باشد كرامت كويند . و آنچه از عوام مؤمنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند . و آنچه از فاسقان وكافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوى . وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة . وعند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسمع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريض او لا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى وما لى لا اعبد الذى فطرني اى مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذى خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم باهم على الباطل ولم يصرح بذلك لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لفسه كذا في المطول وحواشيه في بحث ان ولو في باب المسند .

( المدرج ) اسم مفعول من الادراج وهو عند المحدثين الحديث الذى يقع فيه او في اسناده تغير بسبب اندراج شئ وهو على قسمين . القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع

في المتن كلام ليس منه اى يذكر الراوى صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر \* والقسم الثانى مدرج الاسناد وهو الحديث الذى يقع التغيير فى سياق اسناده وهو اقسام \* الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلفة فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا يبين الاختلاف \* والثانى ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر فيرويه راو عنه ناما بالاسناد الاول ومنه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه ناما \* والثالث ان يكون عند الراوى متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مفتصرا على احد الاسنادين او يروى احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس فى الاول \* والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسرق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك \* اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التديليس والتليس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر فى شرح الخبئة وشرحه \* والمدرج من القراءة هو ما زيد فى القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ او اخت من ام كذا فى الاتقان \*

( المدرج ) اسم مفعول من التدرج كما هو اظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا فى شرح خلاصة الحساب \* وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع كويد داخل اعنات است آنجه آن را مدرج كويند وآن چنان بود كه پيش از حرف روى درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اكر قافيه مثلا بر الف ونون باشد در چند بيت حرف ميم را درجه سازند چون زمان وهان ودمان وغمان پس در چند بيت حرف واو را لازم كيرند چون توان وجوان وروان پس در درجه سيوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان وجبان وزبان وعلى هذا القياس \*

( الاندماج ) سبق ذكره فى لفظ التخلخل \*

( الادماج ) بتخفيف الدال كما استفاد من المطول حيث قال الادماج من ادج الشئ فى الثوب اذا لفته فيه \* وفى جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادماج بتشديد الهمزة الدخول فى الشئ والاستتار فيه كما ذكر فى بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحى لتقاربهما \* وهو اى المعنى الاصطلاحى الذى هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق معنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرحا به ولا يكون فى الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم

من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابي الطيب . شعر .  
 اقلب فيه اجفاني كأتى . اعد بها على الدهر الذنوب . فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكائية  
 من الدهر يعنى لكثرة تقاى لاجفاني في ذلك الليل كأتى اعد على الدهر ذنوبه . ثم المقصود  
 بالمعنى الآخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة . شعر .  
 ولا بد لى من جهالة فى وصاله . فمن لى بخل اودع الحلم عنده . فقد ادحج ثلثة اشياء الاول  
 وصف نفسه بالحلم والثانى شكايه الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا ولذلك استفهم عنه منكرها  
 لوجوده كما يشعر به قوله فمن لى بخل اثنالثك وصف نفسه بانه ان جهل لوصال المحبوب  
 لا ياتمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين ثم يسترده بعد ذلك كما  
 ينبى عنه قوله اودع هذا ما قالوا . وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل  
 الى الجهل بالطبع وانما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لا بد منه . وادماج خامس  
 وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهالة هذا خلاصة ما فى المطول وشرح  
 الايات المسمى ببقود الدرر .

### ❦ فصل الرءاء المهملة ❦

( التدبير ) بالموحدة لغة التصرف او التفكير فى عاقبة الامور وعند الاطباء التصرف  
 فى الاسباب باختيار ما يجب ان يستعمل نوعا ومقدارا ووقتا فى الستة الضرورية وكثيرا ما  
 اراد به بقراط التصرف فى الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها .  
 وقد يطلق على الحقنة . أخذوا من الدبر . تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذى  
 لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط وثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا  
 فى بحر الجواهر . والتدبير عند اهل الشرع اعتناق المملوك بعد الموت . بالفصل . وقيل  
 عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح والمالك مدبر بالكسر . والمدبر  
 بالفتح نوعان مطلق وهو من علق عتقه بمطلق موت المولى ومقيد وهو من علق عتقه الى  
 مدة غابت موته قبلها كما يقول انت حر ان مت الى مائتى سنة كذا فى جامع الرموز . وفى  
 فتاوى عالمكبر نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او  
 مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضى هذا او من سفرى هذا فانت حر ونحو  
 ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة ويحتمل ان لا يكون كذلك وكذا اذا ذكر  
 مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود والعدم فهو مدبر مقيد .

( تدبير المنزل ) من انواع الحكمة العملية وقد سبق فى المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير  
 المنزل والحكمة المنزلية .

( الادبار ) عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب فى زائل الوتد وكونه فى الوتد يسمى

اقبالا وكونه في مائل الودت يسمى توسطاً كذا في كيفية التعاميم •

( الداعر ) وهو الفاسق المنهك الذي لا يبالي بما صنع كذا في الذخيرة •

( المدبر ) على انه فاعل من اتدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهملة من باب الحاء المهملة •

( الدبور ) بالفتح باندى كه از جانب مغرب وزد سوى مشرق وصبا بالعكس كما في كشف اللغات • وذر اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواى نفس واستيلاى آن بحيثى كه صادر شود از شخص چيزيكه مخاف شرع است • ووقابل اوست صباكه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

( الدينار ) بالكسر من دزر وجهه اى اشرق اصله دنار بتشديد النون فابدل الون الاولى ياء لثلا يلبس بالمصادر التى تجبى على فعال بالكسر نحو كذاب • وقيل انه معرب دين آراى جاءت به الشريعة وهى فى الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفى الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب كذا فى جامع الرموز • وفى شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيج ويقسم كل طاسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر •

( الدار ) عند الفقهاء اسم للعروة التى تشتمل على بيوت وصحن غير مسقف كذا فى البرجندى فى فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويحى فى لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار • وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب البين فى الدخول والسكنى كما قيل • شعر • الدار دار وان زالت حوائطها • والبيت ليس بيت وهو مجذوم [١] هذا خلاصة ما فى حاشية السيد الشريف • اعلم ان الدار اسم للعروة عند العرب والعجم وهى تشتمل ما هو فى معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والحال والبلدار • والبناء ووصف فيها والمطلوب بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجواهر كالايض والسواد بل يتناولها ويتناول ايضا جوهرها قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكالا ويورث انتقاصه عنه قبجا ونقصانا كما يقل الذرع وصف

[١] فى الكليات البيت هو اسم مستوف واحد له دهليز والمنزل اسم لما يشتمل على بيوت وصحن مسقف ومطبخ يسكنه الرجل بعاليه والدار اسم لما اشتمل على بيوت ومنازل وصحن غير مسقف والدار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس بيت بعد ما انهدما ( لمصححه )

في الثوب . والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق [١] حتى الاصطبل وبيت البواب وبيوت الدواب . والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف . والمبزل بين الدار والبيت اى ما يشتمل الحرائج الضرورية مع ضرب من القصور يعنى يكون فيه المطبخ وبيت الحلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء [٢] ودار الاسلام عندهم ما يجرى فيه حكم امام المسلمين من البلاد . ودار الحرب عندهم ما يجرى فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي . وفي الزاهدى انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين ودار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها . واما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط . احدها اجراء احكام الكفر اشتهارا بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرة . وثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها . وثالثها زوال الامان الاول اى لم يبق مسلم ولا ذمى آمن الا بامان الكفار ولم يبق الامان الذى كان للمسلم باسلامه ولذمى بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة . وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول . وقال شيخ الاسلام والامام الابي جابى ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادى وفتاوى عالمكبر وفتاوى قاضىخان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام والمسلمين وان كانت للملاعنين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز .

( الدور ) بالفتح لغة الحركة وعود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر . والدور والدورة عند المهندسين واهل الهيئة والمنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذى فارقته وبهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تم دورته في قريب من اليوم بابلته والشمس تم دورتها في ثمانمائة وخمسة وستين يوما وكسر والزحل يتم دورته في ثلثين سنة ونحو ذلك . واما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلانى دولابى وفي الموضع الفلانى رحوى مثلا فالماقصود بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد الهى البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضى . وفي بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذى فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذى فيه الشمس انتهى . اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من النفسير

[١] قال في الكليات مرافق الدار اعم من حقوقها فان المرافق تابع الدار مما يرتفق به كالموضأ والمطبخ ( لمصححه )

[٢] في مواضع متفرقة ( لمصححه )

الاول لا بالقياس الى الجزء الذى كان فيه الشمس كما لا يخفى اذ القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذى فارقه وهو مقارنة الشمس وان لم تقع هذه المقارنة الثانية فى الجزء الذى وقعت المقارنة الاولى فيه . ودور الكبيسة والدور العشرى والدور الاثنا عشرى والدور الستينى والدور الرابع عند المجمين قد سبقت فى لفظ التاريخ فى فصل الخاء المعجمة من باب الالف . ودر زيج النجيبكى مى آورد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطايای عظمای كواكب آفتاب را هزار و چهار صد و شصت و يكسال و زهره را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال و عطارد را چهار صد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دو بيست و هشتاد سال و مریخ سال و مشتری را چهار صد و بيست و نه سال و مریخ را دو بيست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بافتات رسد و در مبدأ تاريخ ملكى پانصد و هشتاد سال از سالهای آفتاب گذشته بود انتهى كلامه . ودر كشف اللغات ميگويد دور قمرى اين دور آخر ادوار همه ستارگانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بشاركت شش ستاره ديگر و آدم عليه السلام در دور قمرى بود انتهى . اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى وكذا الحال فى دور الحيات الا ان الدور القمرى بمعنى العهد والزمان . ودر مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف وعهد وزمان كويند دور هر ستاره هزار سال است و دور آخرين قمرى است كه درو بعث خاتم النبيين شد . والدور عند الحكماء والمتكلمين و لصفوية توقف كل من الشئيين على الآخر . اما بمرتبة ويسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة . واما باكثر من مرتبة ويسمى دورا مضمرًا و خفيا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدرج والتدرج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة والدور المضمر الخفى اذ فى المصرح يلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين وفى المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد دائما . وفى العضدى التوقف يتقسم الى توقف تقدم كالمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور ومحال ضرورة استلزامه تقدم الشئ على نفسه والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله وبالعكس وهذا التوقف لا يتمتع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالعبر فى الدور الحقيقى هو توقف التقدم انتهى . اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشئيين على الآخر فالدور العالمى هو توقف العلم بكون كل من المعلومين على العلم بالآخر والاضافى المسمى هو تلازم الشئيين فى الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر والدور المساوى كتوقف كل من



المتضايفين على الآخر وهذا ليس بمحال وإنما المحال الدرر التوقفي التقدمي وهو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان احدها او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق ومثال التوقف بمراتب كتعريف الانثين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الانثان . والدور يكون في التصورات والتصديقات والمصادرة مخصوصة بالتصديقات . والمصادرة كون المدعى عين الدليل اى كون الدليل عين الدعوى او كون الدعوى جزء الدليل اى احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابي البقاء ( فائدة ) قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف . ا . على . ب . و . ب . على . ا . كان . ا . مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا ولكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف ففس . ا . غير . ا . فهناك شيان . ا . ونفسه وقد توقف الاول على الثانى ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس . ا . ليست الا . ا . وحينئذ تتوقف نفس . ا . على . ب . و . ب . على نفس . ا . فيتوقف نفس نفس . ا . على نفسها يعنى على نفس نفس . ا . فتتغيران لما مر ثم نقول ان نفس نفس . ا . ليست الا . ا . فيلزم ان يتوقف على . ب . و . ب . على نفس نفس . ا . وهكذا نسوق الكلام حتى ترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور . وفيه بحث وهو ان توقف الشيء على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور واللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس . ا . غير . ا . والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع وتوقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فنحقت المغايرة بينهما في الواقع فنحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع نعم تجب انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور وبين ما هو في نفس الامر فصدق قولنا نفس امغايرة لا لايجامع صدق قولنا نفس ليست الا اهكذا في حواشى شرح المطالع . والدور في الحيات عند الاطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها اى مجموع النوبة وزمان الترك . وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اى البلغمية اربعة وعشرون ساعة ومدة نوبتها اثنتا عشرة ساعة ودور السوداوية ثمانية

وابعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر •

(الدوران) بفتحين عند الاصوليين من مسالك العلية اى من طرق اثبات كون العلة علة وهو ترتب الحكم على الوصف اى العلة بان يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد • وقيل ترتبه عليه وجودا وعندما بان يوجد الحكم فى جميع صور وجود الوصف ويعدم عند عدمه ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الحمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته خلا بخلاف بقية اوصاف الحمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا تزول حرمة بزوال شئ من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع فى بعض الكتب الوجود عند الوجود هو الطرد والعدم عند العدم هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى • وقد يطلق الطرد مرادفا للدوران على كلا اريئين يدل عليه ما وقع فى التلويح فى بحث المناسبة الملايمة هى المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة وتأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى (فائدة) قد اختلف فى افادة الدوران العلية اى دلالة عليها فنيل يفيد مجرد الدوران ظنا ومعنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير او اخالة او ملايمة او شبهه او سير • وقيل يفيد قطعاً • وقيل يفيد لقطعاً ولا ظناً وتحقيق هذه الاقوال يطلب من العضدى والتلويح •

(الدوار) بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه وان بدنه وماغه يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط • والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة والصرع يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا فى الاقسرائى •

(الدائر) عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومى للكوكب فيما بين مركز الكوكب ودائرة الافق بهذا عرف عبدالعلى البرجندى فى رسالة فارسية فى علم الهيئة حيث قال واز مدار يومى كوكب آچيه ميان مراكز كوكب وافق واقع شود آنرا دائر كويند انتهى • وهو على قسمين الدائر بالنهار والدائر بالليل وكل من القسمين على صنفين الدائر الماضى والدائر الباقي ويسمى بالدائر المستقبل ايضا وهذا اى اعتبار الدائر مطلقا بالنسبة الى الكوكب لابلان نسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور اذ المشهور اعتباره بالنسبة الى الشمس فقط هكذا يستفاد مما ذكر عبدالعلى البرجندى فى شرح بيست باب ورسالة فارسية وحاشية الجغمينى • فالدائر بالهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اى الجزء الذى تكون الشمس فيه من اجزاء فلك البروج وبين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى الافق فى جانب المشرق قد دار بمقدار

هذه القوس وبها تعرف الساعات الماضية من النهار . والدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس وبها تعرف الساعات الماضية من الليل ونظير الجزء هو الشبه المقابل له الذى بينه وبين ذلك الجزء نصف الدور ولهذا النظير ايضا مدار وبقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير وبالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع الظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير وافق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما فى الملخص وشروحه . قال عبد العلى البرجندى المناسب بانسبة الى ماسبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب تحت الارض ولعل المصنف اى صاحب الملخص لاحظ ههنا الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل فى الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى . وهذا الذى ذكر هو الدائر بالنهار والليل الماضين اذيهما تعرف الساعات الماضية من النهار والليل واما الدائر بالنهار الباقى فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب فوق الارض واما الدائر بالليل الباقى فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المشرق تحت الارض وبالدائر الباقى تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل وان نذت تعريف كل من الدائر بالنهار والدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضى والباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب والدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب فانه ان كان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضى وان كان غربيا فهو الدائر الباقى هذا فى الدائر بالنهار واما فى لداير بالليل فبالعكس . قال عبد العلى البرجندى مبنى جميع ما ذكر على المساهلة واما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار وما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضى . وقد يطلق الدائر بالنهار على مدار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس والدائر بالليل على مدار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس ويقال له الدائر الباقى والتفاوت بين هذا وبين ماسبق بقدر مطالع حركة الشمس فى ذلك الزمان . ثم اعلم ان اصحاب العملى اى اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا فى الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومى للشمس بين مركزها وبين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالى حركة المعدل يسمى دائراً ماضيا وعلى خلاف توالى حركة المعدل يسمى دائراً مستقبلا وفى هذا ايضا مساهلة على

قياس ما مر • اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس في الدائر من عدم اختصاصه بالشمس •

(الدائرة) عند المهندسين واهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير • وتعرف ايضا بانها سطح مستو يتوهم حدوده من اثبات احد طرفي الخط المستقيم وادارته حتى يعود الى وضعه الاول • والمراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اى الى ذلك الخط متساوية • وتلك النقطة مركز الدائرة • وتلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة • والخط المستدير محيط الدائرة ويسمى بالدائرة ايضا مجازا • وقيل الامر بالعكس • وتحقيق ذلك انه اذا ثبت احد طرفي خط مستقيم وادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة واذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يتخلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمى ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائرة على السطح حقيقة وعلى المحيط مجازا وان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام وصغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة والصغيرة هي التي لا تنصفها • والدوائر العظام المبحوت عنها في علم الهيئة هي معدل النهار ودائرة البروج وتسمى بفلك البروج ايضا ودائرة الافق ودائرة الارتفاع ودائرة الميل ودائرة العرض ودائرة نصف النهار ودائرة وسط سماء الرؤية هذه هي المشهورة وغير المشهورة منها دائرة الافق الحادث ودائرة نصف النهار الحادث •

(دائرة البروج) عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا ويسمى ايضا بمنطقة البروج وبدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها وبالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها ويسمى ايضا بطريقة الشمس وبمجرها لذلك ويسمى ايضا بفلك البروج مجازا • وقيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس لكرة العالم كأنها مدار الشمس لا منقطة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية • وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس وتسميتها بالمدار الشمسية لا يدلان على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدودها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم ولما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس وسميت بالدائرة الشمسية • والتحقيق ان منطقة

البروج ودائرة البروج ودائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عاينها وحينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها وفلك البروج . وقد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الاعلى من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الاعلى وحينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية وطريقة الشمس ومجراها . وقد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد . وبالجملة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم وعلى الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات أفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرخندي في شرح التذكرة وحاشية الجفوني .

( دائرة معدل النهار ) هي عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء والاعتدال سميت بها لتعادل النهار والليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها وتسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليرم بحركتها وبمثلة الحمل والميزان لمرورها باولهما وبالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها . اعلم ان دائرة البروج والمعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة وتسميان بنقطة الاعتدال . احدهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اى تقع عنه في جهه القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة لاعتدال الربيع وبالاعتدال الربيعي ايضا لتساوى النهار والليل حينئذ وحصول الربيع في اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق لكونها في جهه المشرق وبمطلع الاعتدال لان نقضتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا . وثانيتها وهي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي والاعتدال الخريفي ايضا ونقطة المغرب ومغرب الاعتدال على قياس ما مر . ومنصف ما بين القطبين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبالانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ وفي جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي وبالانقلاب الشتوي ايضا على قياس ما مر وتسمى هاتان النقطتان نقضتي الانقلاب ونقضتي الانقلابين وتسمى نقطتا تقاطع الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين وقد تسميان ايضا بالانقلابين صرح بذلك العلامة وحينئذ يسمى نقاطها مع منقعة البروج بنظيرتي الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولا بد ان تمر المارة بالاقطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة

بنظيرتيهما • ولا يرد تحطية المحقق الشريف في شرحه عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه المنطقة الاربعة تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما • وتوهما ست دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج ويمر كل واحد منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ يفصل بين كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر وسما كل قسم من الاثني عشر برجا •

( الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة ) هي المارة بقطبي معدل النهار وبقطبي البروج وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان •

( دائرة نصف النهار ) هي العظيمة المارة بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم فقطباها نقطتا المشرق والمغرب سميت بها لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حسا وتسمى بدائرة وسط السماء ايضا • وهذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدهما نقطة الجنوب والاخرى نقطة الشمال والحظ الواصل بين المنطقتين يسمى خط نصف النهار • ودائرة نصف النهار الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم وبقطبي الافق الحادث •

( دائرة الارتفاع والانحطاط ) هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما وتسمى بالدائرة السميتة ايضا •

( دائرة اول السموت ) هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي نصف النهار • سميت بها لان الكوكب اذا كان عليها لم يكن له سمت وتسمى ايضا بدائرة المشرق والمغرب لمروها بنقطتيها • وتفصل بين النصف الشمالي والجنوبي من الفلك • وقطباها نقطتا الشمال والجنوب •

( دائرة السميت ) هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة وتسمى ايضا بدائرة وسط سماء الرؤية وبدائرة وسط سماء الطالع وبدائرة عرض اقليم الرؤية وبدائرة انحراف منطقة البروج من الافق • وتطلق دائرة السميت ايضا على الدائرة السميتة وهي دائرة الارتفاع •

( دائرة الميل ) هي عظيمة تمر بقطبي المعدل وبجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب •

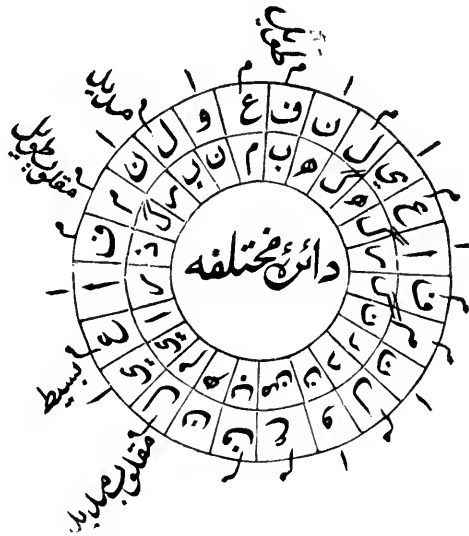
( دائرة العرض ) هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة وبجزء ما من المعدل او بكوكب ما وتسمى ايضا بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • اعلم ان هذه الدوائر • منها

ماهی متحدة بالشخص وهي المعدل والمنطقة والمارة بالاقطاب • ومنها ماهی متحدة بالذراع وهي دائرة الميل والعرض • ومنها ما لا يتغير في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء واول السموت • ومنها ما يتغير آناً فآناً كدائرة الارتفاع ووسط سماء ارؤية • وبعضها مفصلاً مذکور فی موضعه •

(دوائر الازمان) هي المدارات اليومية كما ستعرف •

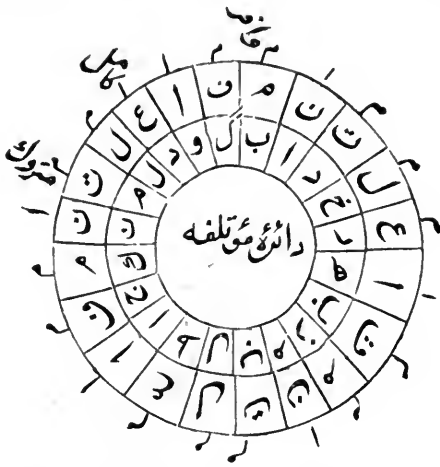
(دوائر العروض) بدانکه از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر واختلاط یکی با دیگر نیچ دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جداگانه مناسب مقرر نموده اند • اول دائرة مختلفه ووجه تسمیة آن اختلاف ارکان آنها است که بعضی خماسی و بعضی سباعی است • واین دائرة بر بحر طویل و مدید و بسیط مشتمل است باین طریق که • فعولن • مفاعیلان • را دو بار اخذ نموده حروف آنها را تفریق کرده زیر خط محیط دائرة نویسند و حرف ميم که علامت متحرک است والف که نشان ساکن است بالای آنها بمقابل هر يك حروف موزون به نویسند • پس اگر از فعلان آغاز کنند باین طور که • فعولن • مفاعیلان • فعولن • مفاعیلان • پس بحر طویل بر میخیزد • و اگر از ان شروع کنند باین طریق که • لن • مفاعی • لن • فعو • لن • مفاعی • لن • فعو • بر وزن • فاعلاتن • فاعلان • پس بحر مدید پیدا می شود • و اگر از • عیلان • ابتدا کنند باین طرز که • عیلان • فعو • لن • مفا • عیلان • فعو • لن • مفا • بر وزن • مستفعان • فاعلان • مستفعان • فاعلان • پس بحر بسیط حاصل می شود • و بعضی میگویند که از دائرة مختلفه نیچ بحر بر می خیزد زیرا که اگر از جزء اول آغاز کنند بحر طویل بر میخیزد چنانچه گذشت و اگر از جزء دوم اغنی • لن • شروع کنند بحر مدید پیدا می شود چنانچه مذکور شد • و اگر از جزء سیم اغنی • مفا • ابتدا کنند برین وزن که • مفاعیلان • فعولن • مفاعیلان • فعولن • و این بحر مقلوب طویل است و این را بحر عریض نیز نامند زیرا که مقابل طویل است • اما برین وزن بتازی شعری نیافته اند • و بهرامی میگوید که بیاری برین وزن شعر دیده ام • و اگر از جزء چهارم اغنی • عیلان • بدایت کنند بحر بسیط بر می آید چنانچه مرقوم شد • و اگر از جزء پنجم نخست بخوانند اغنی از لفظ • لن • دوم ابتدا کنند برین روش که • لن • فعو • لن • مفاعی • لن • فعو • لن • مفاعی • بر وزن • فاعلاتن • فاعلان • فاعلاتن • و این بحر مقلوب مدید است و این را بحر عمیق خوانند زیرا که مقابل مدید است • و این بحر نیز در تازی نیافته اند • و مصراعی گفته درین دائرة نهاده اند تا همه بحور مذکوره توان بر خواند • و آن مصراع بر وزن طویل این است

ع . بمن بر کذر ای مه بمن در نکر که که . و بر وزن مدید چنین است . ع . بر کذر ای مه بمن در نکر که که بمن . و بر وزن مقلوب طویل همین است . ع . کذر ای مه بمن در نکر که که بمن بر . و بر وزن بسیط . ع . ای مه بمن در نکر که که بمن بر کذر . و بر وزن مقلوب مدید . ع . مه بمن در نکر که که بمن بر کذر ای . و صورت دائرہ این است .

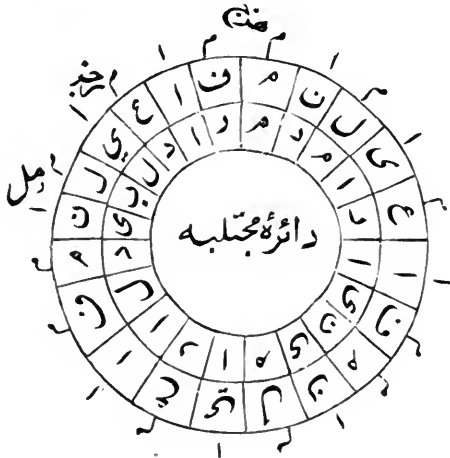


دوم دائرہ مؤتلفہ و وجہ تسمیہ آن ایئتلاف و اتفاق ارکان آن است کہ ہر واحد سباعی است . و این دائرہ بر بحر وافر و کامل محتوی است باین طریق کہ مفاعلتن را سه یا چہار بار بر خط دائرہ بنویسند . پس اگر از . مفا . آغاز کنند باین طور کہ . مفاعلتن . مفاعلتن . مفاعلتن . پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چہار بار باشد وافر مثنی بود و همچنین بحر کامل . و اگر از . عاتن . شروع کنند باین طرز کہ . عاتن مفا . عاتن مفا . عاتن مفا . عاتن مفا . بر وزن . متفاعان . متفاعلن . متفاعلن . پس بحر کامل حاصل می شود . و بعضی گفته اند کہ از دائرہ مؤتلفہ سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچہ گذشت . و اگر از . تن . ابتدا کنند باین روش کہ . تن مفاعل . تن مفاعل . تن مفاعل . بر وزن . فاعلاتن . فاعلاتن . فاعلاتن . اما این وزن متروک است ولہذا برای آن نامی ننہادہ اند . و مخفی میاد کہ حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد . و مصراعی وضع کردہ درین دائرہ نوشتہ اند تا ہر سه بحور مرقومہ ازان توان خواند . و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است . ع . بکو دل من کجا طلبم ز بہر خدا . و بر وزن کامل مسدس چنین است . ع . دل من کجا طلبم ز بہر خدا بکو . و بر وزن متروک این چنین باشد . ع . من کجا طلبم ز بہر خدا بکودل . و صورت دائرہ این است .



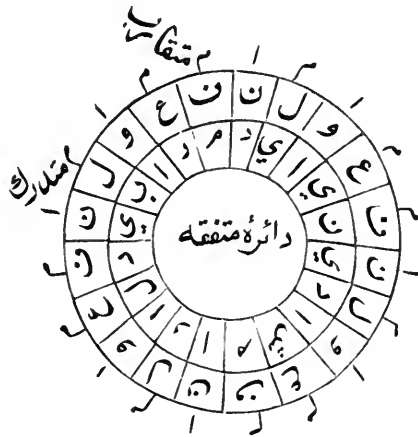


سیوم دائرة مجتلبه ووجه تسمیة آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائرة اولی است . و این دائرة بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که . مفاعیلن . را سه یا چهار بار زیر خط محیط دائرة نویسند . پس اگر از . ف . فا . آغاز نمایند باین نمط که . مفاعیلن . مفاعیلن . مفاعیلن . پس بحر هزج بر می آید . پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثنی باشد و همچنین بحر رجز و رمل است . و اگر از . عیلن . افتتاح کنند باین نهج که . عیلن . ف . ف . عیلن . ف . ف . عیلن . ف . ف . مستفعلن . مستفعلن . پس بحر رجز مأخوذ می شود . و اگر از . ان . ابتدا سازند باین طرز که . لن . مفاعیلن . لن . مفاعیلن . بر وزن فاعلاتن . فاعلاتن . فاعلاتن . پس بحر رمل خارج می گردد . و مصرعی فراهم آورده درین دائرة رقم کرده اند تا هر سه بحور مذکور از آن بیرون توان آورد . و آن مصرع بروزن هزج مسدس این است . ع . مراد دل بی دلا رامی نیار آمد . و بر وزن رجز مسدس چنین است . ع . دل بی دلا رامی نیار آمد . مراد . و بر وزن رمل مسدس این چنین است . ع . بی دلا رامی نیار آمد مراد دل . و اگر بعد از نیار آمد نکارینا افزوده شود جمله مثنی شود . و صورت دائرة مجتلبه این است .





نجم دائرة متفقه ووجه تسمية آن اتفاق ارکان است که هر واحد خماسی است . و این دائرة بحر متقارب و متدارک را شامل است باین طور که فعوان را چهار بار زیر خط دائرة نویسند . پس اگر از . فعو . آغاز کنند باین طور که . فعولن . فعوان . فعولن . فعوان . پس بحر متقارب حاصل می گردد . و اگر از . ان . شروع نمایند باین طرز که . ان فعو . لن فعو . لن فعو . لن فعو . بر وزن فاعان فاعان فاعان فاعان پس بحر متدارک خارج میشود . و مصراعی تألیف کرده درین دائرة نکاشته اند تا هر دو بحر ازان تحصیل می توان نمود . و آن مصراع . بر وزن متقارب این است . ع . مرا بی دلارام شادی نیاید . و بر وزن متدارک چنین است . ع . بی دلارام شادی نیاید مرا . و صورت دائرة این است .



هذا خلاصة ما في كتاب منهج البيان وحدائق البلاغة ومعيار الاشعار . و بعضی عروضیان دائرة ششم اختراع نموده باسم منتزعه نام نهاده افزوده اند اما ازانجا که دائرة خمسة مرقومه همه بحور آن دائرة مختزعه را محیط است لهذا آنرا تطویل لا طائل انکاشته بر بحور خمسة اکتفاء نموده شد .

(المدير) بضم الميم عند اهل الهيئة هو فلك خارج المركز لعطارد وحاو لفلک آخر خارج المركز و یجئ فی لفظ الفلك فی فصل الکاف من باب الفاء .

(المدار) بالفتح جای کشتن و مرکز زمین یعنی میانه زمین کما فی کشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة انتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية ای من غیر ان تخرجها عن مکانها فمن کل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترسم دائرة فتلک الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حرکتها ولذا سمیت به فعلى هذا المراد بالدائرة محیطها . فمن المدارات ما هو

عظيم كالمنطقة ولذا سمي معدل النهار مدارا يوميا ومدارا اوسط . ومنها ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها وفي صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة احدها وهو مدار رأس الحمل والميزان والآخران منها مدار رأس السرطان ومدار رأس الجدى . والمدارات اليومية وتسمى بمدارات الميول وبدوائر الازمان ايضا هي الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عايه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فلك الدائرة الحادثة من حركة تلك القطة تسمى مدارا يوميا لذلك الكوكب . ومدارات العرض وتسمى بالمدارات العرضية وبالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتسمة من حركات القاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولى كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا . والمشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل والمدارات العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج ( فائدة ) ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية فى سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك القطة الى محيط الفلك الاعلى ونفرض تحركه على محيط مدارها فى فلك البروج فيحصل مداره فى الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندي فى حاشية الجفمى وشرح بيست باب وغيرهما .

( التدوير ) عند القراء هو المتوسط بين الترتيل والحدو وسبق فى لفظ التجويد فى فصل الدال من باب الجيم . وعند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض مركزوز فى ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محده بنقطة ومقره بنقطة اخرى وحينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقر لعدم الاحتياج الى مقره فهو كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له . ويطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال وشكله يحى فى لفظ الفلك .

( المدور ) اسم مفعول من التدوير وقد يطلق فى عرف المهندسين على سطح الدائرة . ويطلق عند الشعراء على نظام مخصوص . ودر مجمع الصنائع كويد مدور نظميت كه چون در كتابت بطريق دائره نويسند چند موضع دروى چنان بود كه از هر جا كه آغاز كنى بتوانى خواند وايات دوائر عروض برين وتيره است مثاله (١) مثال ديكر (٢) ودر جامع الصنائع كويد مدور چنانست كه دائره نويسند ومركز آنرا سر ميم تصور كنند واغاز هر لفظ يا مصرع يا بيت ازان كنند وسر مصرعهاى ديكر هم ميم باشد واكر بيشتر آيد قافيه نيز ميم دارند وازان باز آغاز ايات ديكر كنند وبطريق دور خوانند واين صنعت عجيب است

مثاله (٣) مثال ديكر (٤) مثال آخر . ( ٥ )



عن ابي يوسف ان التعريف وانتكيز سواء عند ابي حنيفة رحمه الله وذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكر واما المعرف فبمعنى الابد بحسب العرف . وعندها الدهر معرفا ومنكرا ستة اشهر [١] هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی في آخر كتاب الايمان .

(الدهرية) فرقة من الكهاتم ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الا حيوتنا الدنيا نموت ونحیی وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح اقصاء . وذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد وانما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو اوافع فيه فما تم الا ارحام تدفع وارض تبلع وساء تعلق وسحاب تقشع وهواء تقمع . ويسمون بالملاحدة ايضا فهم عبدوا الله من حيث الهوية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سر الاديان ويحيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة . وفي كليات ابي انبواء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه ومدة الحيوة وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث والمقارنة اصل اعتبارى عدمى ولذا يذنبى في التحقيق ان لا يكرن عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك واما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه وان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير . والدهر معرفا الابد بلا خلاف واما منكرها فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء واللغات لا تثبت الا توقيفا . ودر ترجمه مشکوة از شيخ عبد الحق دهلوی در شرح حديث يوزني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر الى آخره مذکور است که دهر بمعنى فاعل ومدبر ومتصرف است چون سب کردن دهر را مشعر باعتقاد فاعليت وتصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعنى دهر را که فاعل ومتصرف اعتقاد ميکنيد آن فاعل ومتصرف منم يا مضاف محذوف است اى انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميکند اعنى بيدى الامر اقلب الليل والنهار . وكرمانى گفته هماد بانا الدهر انا المدهر است اى مقابله وبعضى گفته اند دهر از اسمائى حسناى الهى است وخطابى آنرا منكر شده اما از قاموس سحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر از ان درين مقام جودت معنى ندارد مگر آنکه دهر بمعنى فاعل ومتصرف دارند ووجود ايداء در سب دهر بجهت آنست که ذم وسب دهر مشعر است به نسبت تصرف با ويا بجهت آنکه سب دهر راجع

[١] وقالوا هو يستعمل بمعنى الحين وينابوه فيكون له حكمه والحين يقع على ستة اشهر معرفا ومنكرا الا ان هذه المدة اعدل محامل الحين لكونه وسطا كما في قوله تعالى تؤتى اكلها كل حين قال ابن عباس المراد ستة اشهر كذا في الكليات (لصححه)

بجانب الهى ميكردد زيرا كه چون فاعل حقيقى اوست سب بروى راجع ميكردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى .

### فصل الزاء المعجمة

(الدرز) بالفتح وسكون الراء المهملة كنارهاى جامه كه بهم دوزند كما فى المنتخب . ودرز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سر درموضى كه ناج بروى نشيند يعنى كناره تاج كه بر سر نهند . لاقى موضع اين درزبانده . ودرز لامى نزدشان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان وازين جهت مسعى بدرز لامى كشته . ودرز سهى در زيست در اكليل سرميان سر ميرود تا بزايوه درزلامى وويرا سفودى نيز كويند . ودر زقشيري در زيست در بالای كوش كذرد در برابر در زسهى كذا فى بحرالخواهر وتفصيلها يطلب من كتب التشرح ويقال لها الشترن ايضا كما فى شرح القانونجة .

### فصل السين المهملة

(الداخس) بالخاء المعجمة هو عند الاطباء ورم حار يعرض بالقرب من الاظفار مع وجع شديد وضربان قوى وتمدد وتسقط الاظافر وربما احدث الحمى كذا فى بحرالخواهر .

(التدليس) باللام فى اللغة عيب كالا پوشيدن واختلاط واشتداد ظلام وعند السبعية هو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا ويجئ فى لفظ السبعية فى فصل العين . من باب السين المهملة . وعند المحدثين هو اسقاط الراوى من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اى غير واضح فلا يدركه الا الائمة الحدائق المطالعون على طريق الحديث وعلل الاسناد وذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح اللام وفاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام . والمدلس ثلثة اقسام . الاول ان يسقط اسم شيخه الذى سماع ذلك الحديث منه ويرتقى الى شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لايقضى الاتصال بل بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا او ما فى معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موها بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذى روى عنه او لقيه ولم يسمع منه او سمعه لكن من غيره . مثال ذلك ماروى عن على بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهوى فقيل له احذثك الزهوى فسكت ثم قال قال الزهوى فقيل له اسمعت من الزهوى فقال لم اسمعه من الزهوى ولا من سمعه من الزهوى حدثنى عبدالرزاق عن معمر عن الزهوى وهذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت . والثانى تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد وصورته ان يروى حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند ويجعل الحديث

عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات وهذا اشرف اقسام التدليس لان الثقة الاول قد لا يكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة وفي هذا غرور شديد • والثالث تدليس الشيوخ بان يسمى المدلس شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بنسبه او يصفه بما لم يشتهر به كيلا يعرف وهو جائز لقصد تيقظ الطالب واختباره ليجتنب عن الرواة (فائدة) الفرق بين المدلس والمرسل الخفي هو ان التدليس يختص بمن روى عن عرف لقاوة اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي • ومن ادخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير اتي [١] لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه والصواب التفرقة بينهما وبدل على ذلك اطباق المحققين على ان رواية المخضرمين كابر عثمان وقيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قبيل الارسال لامن قبيل التدليس ولو كان المعاصرة تكنى في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعرف هل لقوه ام لا • وليس معنى المخضرمين الاجماعه تكون في عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرف هل لقوه ام لا • ومن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي وابوبكر الرازي وكلام الخطيب في الكفاية يعضده وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه والارشاد الساري •

### فصل العين

(الدافع) عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوى ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالتبايض • والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر • ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجي في فصل اللام من باب الواو •

### فصل العين

(الدماغ) بالكسر قال القرشي ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان • احدها نفس المخ الذي داخل الحجب وهذا لاحس له وثانيها جميع القحف من المخ وغيره وهذا له حس مما فيه من العصب • وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر •

[١] قوله لقي بالضم والقصر مصدر لقيه ويجي في مصدره لفاء بالكسر والمد ولقيها بالضم والتشديد ولقيانا ولقيانة واحدة بالضم فيهما ولقية واحدة بالفتح ولقياء واحدة بالكسر والمد كذا في المختار (لمصححه)



### ❦ فصل القاف ❦

( الدقة ) بكسر وتشديد قاف در لغت بمعنى باريك شدن است ودر اصطلاح بلغاء آنست که کلام بطوری کوبینده . معانی باریک انکید چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ایهام و تخمیل و امثال آن باشد کذا فی جامع الصنائع و اینچنین کلام را دقیق نامند . و الدقیق عند الاطباء اسم المبی الثالث کما فی بحرالخواهر . و الدقیقة عند المنجمین هی سدس عشر الدرجة و تطلق ایضا علی سدس عشر الساعة وهكذا الحال فیما بعدها من المراتب ای الثوانی و الثوانث و غیرها یعنی انها قد تؤخذ من الدرجة و قد تؤخذ من الساعة . و دقائق الحصاص که در زیجات مینویسند عبارت اند از غایات اختلاف نصف قطر تدویر که مرکز تدویر در ابعاد مختلفه باشد یعنی میان بعد و ابعد و اقرب و یحیی<sup>۱</sup> توضیحه فی بیان التعدیل الثانی فی فصل اللام من باب العین المهملة . و حمی الدق قد سبق فی فصل المیم من باب الحاء المهملة . و من له حمی الدق یشی مدقوقا .

( التدقیق ) هو اثبات الدلیل بالدلیل کما ان التحقیق اثبات المسئلة بالدلیل کذا ذکر الصادق الحلوانی فی حاشیة بدیع المیزان فالدقیق اعلی مرتبة من المحقق . و مدقق در اصطلاح صوفیه کاملی است که حقیقت اشیا کما ینبئ برو ظاهر کشته باشد و این معنی کسی رامیسر است که از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبه<sup>۲</sup> کشف الهی رسیده باشد و بعین العیان مشاهده نموده که حقیقت همه اشیا حق است و بغیر از وجود واحد مطلق موجودی دیگر نیست و موجود باشیای دیگر مجرد اضافت بیش نه کذا فی لطائف اللغات .

( الدائق ) بالنون معرب دائق و قد سبق فی لفظ المتقال فی فصل اللام من باب التاء المثناة .

### ❦ فصل الکاف ❦

( الدرك ) بالفتح و سکون الراء المهملة و فتحها وهو افصح قال صدر الشهدید و غیره تفسیر الدرك و الخلاص و العهدة واحد عند ابی یوسف و محمد رح وهو الرجوع بالثمن عند الاستحقاق و عند ابی حنیفة رح هذا تفسیر الدرك و اما تفسیر الخلاص فهو تخلیص المبیع و تسلیمه الی المشتري فی کل حال . و اما العهدة فتطلق علی معان علی الصک [ ١ ] القديم و علی العقد و علی حقوق العقد و علی الدرك و علی خیار الشرط کذا فی فتاوی ابراهیم شاهی فی کتاب البیع .

[ ١ ] فی المصباح تسمى وثیقة المتبايعین عهدة لانه يرجع اليها عند الالتباس ( لمصححه )

(الاستدراك) في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اولا الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق \* وهو قبيح الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عبدالحكم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة \* ويطلق ايضا عند السحاة على دفع توهم ناش من كلام سابق \* واداته لكن فاذا قلت جاءني زيد مثلا فكأنه توهم ان عمرا ايضا جاءك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يحيى \* ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيًا واثباتًا تغييرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل \* وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشئ بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضر بزيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فنضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق وفي الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشئ لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل \* وليس المقصود ببطلان الحكم السابق اثبات نقض الحكم السابق في المعطوف عليه \* ويؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه \* وما في الاطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لا يلابسه فتحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجيئ زيد وعدم مجيئه انتهى \* اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من الحسنات البديعة معدودا في علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منفرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فوجب البلاغة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب واللسان وان انفراد اللسان بذلك يسمى اسلاما ولا يسمى ايمانا وزاد ذلك ايضا بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الاشكال عد من المحاسن انتهى \* ويطلق الاستدراك على معنى آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال استدراك آنته بلفظي مدح آغاز كندك پنداشته آيد مكر قدح خواهد كرد وبعده الفاظي آورد

که بمدح باز کردند مثاله . شعر . علمت راشکسته سر ز آنست . که سراو رسید برافلاک .  
وصاحب مجمع الصنائع این را مسمى بتدارك نمود .

( المستدرکة ) فرقة من النجارية استدرکوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق مطلقا ولكما وافقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق [١] وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف . [٢]

( التدارك ) عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب .

( المتدارك ) عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وزنه فاعلن ثمانى مرآت . والبعض على انه مأخوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف وغيره . وفي علم القافية يطلق على قسم من القافية كما يجي .

( الادراك ) في اللغة اللقاء والوصول وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آله . والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة وهى الاحساس والتخييل واتوهم والتأمل . ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقسم منه هكذا في بحر الجواهر وشرح الطوابع وشرح التجريد . وفي كشف اللغات الادراك درياقتن ودر رسيدن كودك ببلوغ وميوه يجتسكى . ودر اصطلاح صوفيه ادراك بر دونوع است . ادراك بسيط وهو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه ودر ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيسنت چرا که هرا که ادراك کنى اول هستى حق مدرك شود اگرچه از ادراك اين ادراك غافل باشى واز غايت ظهور مخفى ماند . وادراك مرکب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو الوجود الحق سبحانه واين ادراك مرکب محل فکبر وخطا وصواب است وحکم ايمان وكفر راجع باين است وتفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است .

[١] ووافقنا الاجماع المتفق عليه في نفيه واولناه بما هذه الصورة حكايته اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها ( لمصححه )

[٢] النجارية من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله . وللمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصاره والزعفرانية من فرق النجارية فالواكلام الله تعالى غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله تعالى غير مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف ( لمصححه )

(المدرک) بکسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من صلی جمیع الركعات مع الامام کذا فی الدرر \* [۱]

### فصل اللام

(الدبيلة) بالموحدة علی صیغة التصغیر قال الاطباء کل ورم يعرض فاما ان يكون فی داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة والاخص باسم الورم \* وماکان من الدبيلات حاراً خص باسم الحراج \* قال الآملی الدبيلة ورم کبير مستدير الشكل يجمع المدة وقيل هی دمل کبير ذو افواه كثيرة کذا فی بحر الجواهر \*

(الداخلة) عند اهل الرمل یجئ فی لفظ الشكل فی فصل اللام من باب الشين المعجمة \*

(الدخيل) بالخاء المعجمة کالکريم عند اهل القوافی هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروی والتأسيس \* وفي بعض رسائل العروض العربی الدخيل لازم بغير عينه فان لزم هو عينه کان لزوم مالا يلزم ويسمى حينئذ المتفق انتهى \* ودر رساله منتخب تکميل الصناعة کويد تکرار دخيل در قوافی واجب نيست بلکه مستحسن است وکسانیکه رعايت تکرار تأسيس واجب دانند ورعايت تکرار دخيل واجب نمی دانند دخيل را حائل نام نهند \*

(المدخل) اسم ظرف من الدخول والمداخل الجمع وأن نزد اهل جفر برسه نوع است مدخل کبير ومدخل صغير ومدخل وسيط \* مدخل کبير عبارت است از مجموع اعداد اسمی بحساب جمل کبير \* مثلاً اعداد حسن بحساب جمل کبير ۱۱۸ باشد پس همين مدخل کبير است وچون مدخل کبير را يکمرتبه منحط کيرند مثلاً عشرات را آحاد سازند ومات را عشرات وهمبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود \* مثلاً در مثال مذکور بعد انحطاط يکمرتبه يازده حاصل آيد وچون بروی هشت که آحاد است زياده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکنند وچون از مدخل کبير نه نه طرح نمایند آنچه باقی ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذکور مدخل صغير يك باشد \* ومدخل کبير را عدد کبير نیز کويند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط ومدخل صغير را عدد صغير \* وهريك ازین سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج ومدخل کبير در مثال مذکور حاصل

[۱] فی تکملة مباحث الاقتداء الا ان لم نجد لفظ الجميع فی نسخة الدرر ولا يخفى ان الفرق بين وجوده وعدمه واضح لمن تبصر (لمصححه)

كنم اين حروف آيد . ح . ي . ق و مخرج مدخل وسيط اين حروف . ا . ي . و مخرج مدخل صغير حرف . ا . باشد اين دو انواع البسيط گفته . واز بعض رسائل چنان مفهوم مى شود كه چون مدخل وسيط را يك مرتبه منحط كنند بطور مذكور مدخل صغير حاصل آيد پس مدخل صغير در مثال مذكور . ده . باشد .

( التداخل ) يطاق على معان . الاول كون الشئيين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه وقد سبق في لفظ التخاليف في فصل الفاء من باب الحياء المعجمة ويحيى ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم . والثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر عشرة وعشرين فان العشرة تعد العشرين اى تقنيه اذ القيت منه مرتين فيبينها تداخل وهذان العددان متداخلان وهذا المعنى من مصطلحات المحاسين . والثالث ان ينفذ احد الشئيين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير جوهرها واحدا ويسمى بالمداخلة ايضا والشئ اعم من المادى والمجرد فيدخل تداخل المجردات . وذكر الشئيين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا للاحتراز عن الاكثر . وقيل هو ان ينفذ احد الشئيين في الآخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حجمها واحدا وحينئذ خرج تداخل المجردات . وبعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشئ ولاضير في ذلك اذ المقصود بالجزء هو الشئ . ويرد على التعريفين حلول الهولى في الصورة . واجيب بان اتحاد جوهر الشئيين وحجمهما يستلزم اتحاد الوضع ولاوضع للهولى ولذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع والحجم . ويخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات اذ لا حجم للمجردات . ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض . قلت لاضير في ذلك اذ هذه تعريفات للتداخل المستحيل وهو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل . وقيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر والتداخل بالمعنى الاصطلاحى والدخول بالمعنى اللغوى فلا دور . والمقصود بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات وخرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزءا . نعم اذا اريد بالجزئين الشئيان وبالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات ودخل تداخل الاعراض وحلول الصورة في الهولى وحلول نحو الجسم التعليمى في الجسم الطبيعى . وقيل هو ملاقة احد الشئيين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزها ومقدارها واحدا . وفيه انه لايشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا . ويدفعه انه اراد تمامه تمام الآخر ولو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم واخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العالمى في حاشية شرح هداية الحكمسة في فصل ابطال الجزء الذى لا يتجزى .

(الدلالة) بالفتح هي على ما اصطلاح عليه اهل الميزان والاصول والعربية والمناظرة ان يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الحلي في حاشية الحيايى في بحث خبر الرسول والشيء الاول يسمى دالا والشيء الآخر يسمى مدلولاً \* والمطلوب بالشيئين مايم اللفظ وغيره \* فتصور اربع صور \* الاولى كون كل من الدال والمدلول لفظاً كاسماء الافعال الموضوعات لافاظ الافعال على رأى \* والثانية كون الدال لفظاً والمدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانسانى \* والثالثة عكس الثانية كالحطوط الدالة على الالفاظ \* والرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد \* والمقصود بالعلمين الادراك المطلق الشامل لتصور والتصديق اليقيني وغيره فتصور اربع صور اخرى \* الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول \* الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول \* الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول \* الرابعة عكس الثالثة \* والمطلوب بالشيء الآخر مايعاير الشيء الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار والدخان فان كلا منهما دال على الآخر ومدلول له \* واللزوم ان اريد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفاً على مذهب اهل العربية والاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة ولا يعتبرون اللزوم الكلى فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيء بحالة يلزم اى يحصل من العلم به العلم بشئ آخر ولو في وقت \* وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شئ آخر فالمقصود منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشئ آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شئ من شئ عرفاً \* فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلاً اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به \* وان اريد به اللزوم الكلى بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيء الثانى من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفاً على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور \* وبالجملة اهل الميزان والاصول وغيرهم متفقون في هذا التفسير وان اختلفوا في معناه وهذا مقصود الفاضل الحلي \* فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف \* قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميراً بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائداً اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك \* واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشئ آخر بل هو محتتمل في نفسه \* واجيب بان المطلوب اللزوم بعد العلم بالعلاقة اى بوجه الدلالة اعنى الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازى الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم \* ولكون هذا القيد معتبراً عندهم قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ

آخر عند العلم بالعلاقة وحينئذ لا بد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصدا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال . [١] ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق لزوم الكلى في الالتفات ايضا والا لزم التفات الملتفت . لانا لا نسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد . وههنا اباحت تركناها مخافة الاطناب فان شئت الوقوف عاينها فارجع الى كتب المنطق ( التقسيم ) الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية . وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية ووضعية . وحصر غير اللفظية في الوضعية والعقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف وامثلة الطبيعة الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كزار على علم هذا هو المشهور . ويمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي . فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه . والمطلوب بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلامة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار . وتطلق العقلية ايضا على الدلالة الاتزامية وعلى التضمنية ايضا كما سيجي . والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه . والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبايع سواء كانت طبيعة الالفاظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة . اح . اح . على السعال واصوات الهسائم عند دعاء بعضها بعضا وصوت استغائه العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجلاية وحاشيتها لابي الفتح . وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع الالفاظ فانه يقتضى تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له . ويحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضى التلفظ به . وان يراد به طبع السامع فان طبعه يتأدى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لا لاجل العلم بالوضع . قال المولوي عبد الحكيم الطبع والطبيعة والطبايع بالكسر في اللغة السجعية

[١] ولنا قال السيد في حواشي شرح المطالع فالصواب ان يقال على محاذاة ما في الشفاء الدلالة هي كون اللفظ بحيث متى اطلق التفت النفس الى معناه للعلم بالوضع فانه شامل للكلى الا يرى انه اذا اطلق اللفظ مرارا متعاقبة فان النفس في كل مرة تنتقل من اللفظ الى التفات المعنى ( لمصححه )

التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ آثار المختصة بالشئ سواء كان بشعور اولاء وعلى الحقيقة فان اريد طبع الالفاظ فالمقصود به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضى التلفظ به عند عروض المعنى وان اريد طبع معنى اللفظ اى مدلوله فالمطلوب به المعنى الثانى وان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اى النفس الناطقة او العقل انتهى \* ثم اعلم انه لا يقدر في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الداليتين باعتبار العلاقتين بل ربما تجتمع الدلالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث كما اذا وضع لفظ \* اح \* لسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال بتحقيق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الى استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة دلالة عقلية والدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلاشكال \* نعم يتجه على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال وهو غير كاف في الدلالة عندهم لجواز ان يكون اللازم اعم بل لا بد من استلزام الدال للمدلول والا لكان مطلق لفظ \* اح \* اح \* مثلا دالا على السعال انما وقع وكيف وقع وهو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال \* اللهم الا ان يقال المطلوب عند عروض المدلول فقط اى حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص وفيه بعد لا يخفى \* قيل حصر الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل وحركة النبض على المزاج المخصوص منها \* قال المولى عبد الحكيم ولعل السيد الشريف اراد ان تحققها لللفظ قطعى فان لفظه \* اح \* لا تصدر عن الوجد وكذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لهما بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعثة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية والمزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية ويجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات والمزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية \* قال الصادق الحلواني في حاشية الطبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدلالة بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخوها لاطبيعية ويجب ان الطبع مخفف الطبيعة فروعى في النسبة حال الاصل \* والدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه \* والحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكرنا فتكون دلالة التضمن والالتزام وضعية \* وكذا دلالة



المركب ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا في دلالاته . ودلالة اللفظ على المعنى المجازى داخلية في الوضعية لانها مطابقة [١] عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به واما عند المنطقيين فان تحقق الزوم بينهما بحيث يتمتع الانفكاك فهى مطابقة والا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع . والمبحوث عنها في العلوم هى الدلالة الوضعية اللفظية . وهى عند اهل العربية والاصول كون اللفظ بحيث اذا طلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع . وعند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع . وتعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دلالة ما . واجيب بان لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهامه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح فى المقصود فاختياره احسن واولى . واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة . الاول اللفظ . والثانى المعنى . والثالث الوضع وهو اضافة بينهما اى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى . والرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى وهى الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه واذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفيهما عند اطلاقه وكلا المعنيين لازمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بايهما كان . بقى ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بل كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسامعه او بمشاهدة الحُط الدال عليه او بتذكره فالصحيح الاخصر ان يقال هى فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ (تقسيم الدلالة الوضعية) فى الاطول مطلق الدلالة الوضعية . اما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة والدلالة المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق . واما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة والدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق . واما على خارج عنه اى عما وضع له وتسمى دلالة التزام والدلالة الالتزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان

[١] اعلم ان الوضع مشترك بين المعنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا فى المجاز وضع وثانيهما تعيين اللفظ بنفسه بمعنى وعلى هذا لا وضع فى المجاز شخصا ولا نوعيا اذ لا بد فيه من اعتبار القرينة الشخصية او النوعية والمعتبر عند الجمهور هو هذا المعنى الثانى (لمصححه)

الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الحظ ولا العقد ولا الاشارة في جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الحظ على اجزاء الحظ موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة . ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كأنه لا تحسن المقابلة بدونه . وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان . واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان منشأ الوضع فقط ويسمون الاخرين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا بها لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع افكالكفهم الملزوم عن اللزوم . فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر . والدلالة العقلية لها معنيان متباينان . وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين . لفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهى بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة والى جزئه تسمى دلالة تضمنية . وغير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدى وحواشيه . ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم وحينئذ يصدق على دلالاته على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالاته على جزئه ما وضع له وعلى دلالاته على لازمه دلالاته على الخارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمننا ولا التزاما [١] . والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضمنيا والمتبادر من اطلاق الوضع القصدى ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعماله فيه ووضعه له وهو التحقيق وان كان الاكثر على خلافه فلا اشكال على قوله . وههنا سؤال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات اثلاث ينتقض بالاخرين اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم . واجيب ان قيد الحيثية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزؤه او لازمه . وهذا وان يدفع الحلل فى الحد لكنه يحتل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الدلالات الثلث تقسيم عقلى يحزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قسما آخر كيف ودلالة اللفظ الموضوع لمجموع المتضايفين على احدها بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمننا ولا التزاما لانه ليس بخارج

[١] فلا يكون شئ من التعريفات الحاصلة من التقسيم مانعا (المصححة)

فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل عن الصحة لانتفاء الحصر والضبط بوجه ما ويختل ايضا بيان اشتراط الزوم الذهني لان اعتبار الزوم في مفهومه يجعل هذا الاشتراط لغوا محضا . فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق الزوم والبيان لاشتراط الزوم الذهني . قلت يجب ان يعتبر في المفهوم الزوم الذهني لان مطلق الزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على الخارج والا لكان اللازم الخارجي مدلولاً . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفرادة اما على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن ان يكون الا احدها فالحصر عقلي والتعريفات تامة والاشتراط مفيد فهذا مطلوب القوم في مقام التقسيم ولم يتنبه المتأخرون فظنوا ان التعريفات محتلة فاصلحوها بزيادة قيود واخلوها اخلا لا كثيرا ( فائدة ) المنطقيون اشتطوا في دلالة الالتزام الزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الازهان وبالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم الزوم الكلبي في الدلالة كما سبق واهل العربية والاصول وكثير من متأخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق الزوم ذهنيا كان او خارجيا لا اكتفائهم بالزوم في الجملة في الدلالة ( فائدة ) دلالة الالتزام مهجورة في العلوم والتحقيق ان اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن ارادة المدلول المطابقي دالة على المقصود لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطابقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلا خفاء في جوازه غاية التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه في التعريفات نعم انها مهجورة في جواب ما هو اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالاته على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره او غير اجزائه فلا تتعين المساهية المطلوبة واجزاؤها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة وعلى اجزائه اما بالمطابقة او بالتضمن فالالتزام مهجور كلا وبعضا والمطابقة معتبرة كلا وبعضا والتضمن مهجور كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع ( فائدة ) قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون بانا اذا سمعنا اللفظ وكنا عاقلين بالوضع نتعلق معناه سواء اراده الالفاظ اولا ولا نغني بالدلالة سوى هذا . والحق التوقف لان دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع وبعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهوما لتوقف التذكر عليه فلا معنى لفهمه الا فهمه من حيث انه مطلوب المتكلم والنفات النفس اليه بهذا الوجه نعم الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر ومن الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمنا او التزاما وجعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بسوء فهمه كذا في الاطول . وبالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير

قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقاً بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء اراده المتكلم اولاً . وقيل ليس المطلوب ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكأنه لا يكون مدلولاً عندهم فملي هذا يصير النزاع لفظياً في اعتبار الارادة في الدلالة وعدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة \*

(دلالة النص) عند الاصوليين هي دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح وتسمى بفحوى الخطاب وبجسن الخطاب ايضاً ويجيء في لفظ النص في فصل الصاد من باب التون .

(الدال) بالتشديد هو الشئ الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد يسمى بالدليل ايضاً كما يستفاد من الطيبي وقال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال وايضاً استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته واستعمال المدلول في مقابلة الدال . وكأنه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح . والدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر \*

(المدلول) هو ما يلزم من العلم بشئ آخر العلم به \*

(الدليل) لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلاً على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلاً على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي . وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم ومن صفوته النارية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز . وفي بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدى بها الطبيب الى المرض . وقد يطلق على القارورة لانه يهتدى بها اليه وانما خص الاطباء البول بالدليل تنبيهاً على ان له مدخلاً عظيماً في الاستدلال على احوال البدن انتهى . وعند المتجمين هو المزاعم كما يجيء في ميم من باب النزاء المعجمة . وعند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطابقاً فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري . وهو يشتمل القطعي

والظني وهذا المعنى هو المعبر عنه الاكثر . والثاني الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري . وهذا يخص بالقطعي وهو القطعي المسمى بالبرهان . والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظني يسمى امارا هكذا ذكر السيد الشريف في الحاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف وشرحه . الا انه ذكر له معان ثثة حيث قال \* الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه [١] معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا . وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر \* وانقطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع \* وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارا \* وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة [٢] ويسمى برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا ليا \* والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي او الى الجزئي فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئي الى الكلي فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم \* وذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي انه قال الآمدى اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل \* وقيل الذاكِر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم \* والا مارة بما يوصل الى ظن \* فخدم عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري \* وعند الاصوليين ما يمكن اتوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اي شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين \* وبعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان اتوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لايتمر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابداء والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة \* والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة \* والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء \* والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى

[١] الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه ( لمصححه )

[٢] كما يستدل من الحمى على تفنن الاخلاط ( لمصححه )

علم اوطن يتناول التعريف القطعي والظني . والمطلوب بالنظر فيه مايتناول النظر في نفسه والنظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المطلوب اثبانه للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه واثابتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المنفردة والمرتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر في افسهها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري . وبالجملة . فقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مرتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمقدمات متفرقة او مرتبة كذلك . وقوله والنظر في احواله يتناول المفرد فقط . فلمن هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد ومركب وهو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم واما عند المنطقيين فهي الدليل لاغير . فاقول اذا تناول النظر ما يكون النظر في نفسه والنظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مرتبة لم تؤخذ مع الترتيب . والمقدمات متفرقة او مرتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذ النظر هو الترتيب . وكذا يتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله يوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة . وبالجملة لو لم يرد العموم فان خص بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر في احواله خرج المعرف مطلقا بهذا القيد اذ لايقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلا بد من التعميم فاذا عمم النظر ظهر تناوله للجميع . وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك والحكم بكون الافضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيله الى بعض او يخلص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه . وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج المعرف ولو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيدين يصير حدا للمشارك بينهما اعني الموصل الى المجهول المسمي بالطريق عندهم . وعند المنطقيين له معنيان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العنصرى الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء والثاني القياس البرهاني . وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر . والمقصود بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل

كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا اوحقيقة ومجازا . وقيل اى مركبان . ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات اتقييدية او منها ومن التامة كما يخرج قولان من التامة اذ لم يشتركا في حد اوسط . وانما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب . وفي توحيد الضمير وتذكيره في عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل في ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احديهما . وهذا لا يصح ههنا اذ لا تكون عنه احديهما . ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا او غير بين او لا يكون لازما يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني والجدلي والخطابي والشعري والمغالطي . وعلى الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولاً آخر اذ هذا يختص بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لاعلاقة بين الظن وبين شئ يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالقيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء النسيم بحاله . فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس . اجيب بانهم زادوا قيدا آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لامدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم ويحجب ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر السيد السند في حاشية العضدى . والظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف للقياس ويؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل والقياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن هذا التعريف ليس تعريفا له وان ذكره في تعريفه . قيل وفي هذا التعريف الثاني بحث وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا يؤثر الا الله سبحانه فان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف الثانى على رأى اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتى وان حمل على الدوام والامتناع العادى فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعنى ان هذا التعريف صحيح عند من عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتى ما هو المتبادر منه او معدول به عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتى على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب . اقول صحته التعريف يكفى فيها انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضر في صحة كما لا يخفى ولذا قال المولوى عبد الحكيم

في حاشية الحاشية الى ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عايدا يصح على رأى الاشاعرة ايضا انتهى \* لكن بقى ههنا شئ وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين والحكماء يبين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق الآخر \* اقول \* اما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولان القولان الغير المرتبين ويراد بالتكلم والامتياز ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب \* واما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كأنه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اى بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبرى هذا ما عندي \* وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمقصود بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقريته ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فيخرج المرف بالنسبة الى المرف والمزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور المزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به. والمطلوب بلزومه من آخر كونه حاصلًا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد بقريته كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فتخرج القضية المستلزمة لقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية \* لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لا خفاء اذ الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم \* واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمقصود ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال \* ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول \* وايضا يرد عليه المقدمات التي تحدث منها النتيجة وهي بعينها واردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر \* اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقريته ان التعريف للدليل حينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس \* ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب \* ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المطلوب باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان



العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصه مافى الخيالى وحاشيته للمولوى عبد الحكيم . تنبيه . قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين وانتكلمين سواء اخذ بحيثيم القطعى والظنى او بحيثيم يخص بالقطعى او بحيثيم يخص بالبرهان الاينى ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مرتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات . وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحيثيم يعم القياس وغيره او بحيثيم يخص بالقياس البرهاني هو القضيتان مع هيئة الترتيب المعارضة لهما لا غير فالمنيان المصطلحان متباثنان صدقا . ومن زعم تساويهما فى الوجود بشرط النظر فى المعنى الاصولى لزمه القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولى فى الكواذب . والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند فى حاشية امضى . اعلم انه ذكر فى بعض شروح هداية النحو فى الخطبة الدليل فى اللغة الهادى والمرشد وفى الاصطلاح هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقوال التى يؤدى تصديقها الى تصديق قول وراء تلك المجموع وعند الاصوليين عبارة مما يستدل بوقوعه وبشئ آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شئ من اوصافه على ما صرحوا فى موضعه وعند المتكلمين هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر [١] وهو قياس واستقراء وتمثيل ويرادفه الحجة انتهى . اقول وفيما ذكره نظر فان قوله وفى الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النحاة بقريته ان الكتاب فى علم النحو فلانسلم ان للنحاة اصطلاحا منفردا فى هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به اصطلاح العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة وايضا لاختفاء فى ان محصل التعريف المقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر انهم يوافقون فى هذا لاهل الميزان . وايضا محصل التعريف المقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما يمكن التوصل

[١] قوله قول اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول . وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا . و اراد بالقضايا ما فوق الواحدة . قوله لذاته اى لا مقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما فى قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مقابلة لها فى طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض . قوله قولاً آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا ( لمصححه )

بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبرى وقد عرفت انه لافرق في الاصطلاح بينهم وبين المتكلمين لافي هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين فالتعويل على ما ذكرناه سابقا (التقسيم) قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة او بعيدة او ثقلي بجميعها او مركب منهما \* والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا \* والثاني الثقلي المحض وهذا لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا بالعقل \* والثالث اى المركب منهما هو الذي يسميه مائثر المتكلمين بالثقل لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والثقل هذا هو التحقيق \* ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع وكالكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له \* فطريق القسمة ان استلزما للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فثقل كذا في شرح المقاصد \* ووقع في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقيل مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون ثقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى افعصت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من العقل لامن النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب \* ثم المطالب التي تطلب بالدليل ثلثة اقسام \* احدها ما يمكن عند العقل اى لا يتبع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المنارة فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالثقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا اقبيل تفاصيل احوال المعاد \* وثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطالب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر \* وثالثها ما عداها كالحادث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما برسالة المرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطالب يمكن اثباته بالثقل وكذا بالنقل \* ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة الثقلية اليقين \* فقيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة \* وقيل قد تفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله في شرح المواقف \*

(الاستدلال) في اللغة طلب الدليل وفي عرف الاصوليين يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرها وعلى نوع خاص منه ايضا فقيل هو ما ليس بنص ولا

اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوى في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للاجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس في موضعه . وقيل . كان قولنا ولا قياس ولا قياس علمته فيدخل في الحد اقياس بنفي الفارق المسمى بتقيح المناط وبالقياس في معنى الاصل وكذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا في العضدى وحاشيته للمحقق انتقازانى . وبالجملة فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا وعلى اقامة دليل خاص فقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهو المأخوذ به . وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس عاته . ثم في العضدى وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم . فقيل هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخصوص . وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وقولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يفتقر الى بيان . والقائلون بانه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس . وقيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير هذه الثلاثة والافهو من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به واجماع ان ثبت به وقياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا . اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال والمختار انه ثلثة . الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا وحاصله الاقيسة الاستثنائية . والثانى استصحاب الحال . والثالث شرع من قبلنا . وقالت الحنفية والاستحسان ايضا . وقالت المالكية والمصالح المرساة ايضا . وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ونفى قوم شرع من قبلنا . وقوم الاستصحاب . وقال الآمدى منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط . ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر . ثم قسمه الى الاقترانى والاستثنائى وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائى بقسميه والمنفصل باقسامه الثلثة . ثم قال ومنها استصحاب الحال

انتهى . ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة . وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال . وقال المولوى عصام الدين في حاشية شرح العقائد والاولى ان يفسر باقامة الدليل ايشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فانه ايس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى . وبالجملة فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الاصوليين والمتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا . وفي كشف البردوى الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس . وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص واطارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ انص علة ومؤثر واثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر الى المعنى الاول وقع في الرشيدية ان المدعى ان شرع في الدليل الانى يسمى مستدلا انتهى اذ الدليل الانى هو الذى يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت والتعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر ويسمى ذلك الدليل دليلا لما وقد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع في الدليل الامى وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى .

( الدلال ) بالفتح والتخفيف ناز وكرشمه وحسن ودر اصطلاح سالكان اضطراب وقلق را كويند كه در جلوه محبوب از غايت عشق وذوق باطن بسالك ميرسد كذا في كشف اللغات .

( الدممل ) بالضم وفتح الميم المشددة وهو بثر كبير دموى صنوبرى الشكل احمر اللون . وُلِّم في الابتداء الدمامل والدمامل الجمع كذا في بحر الجواهر وفي الموجز هو من اجناس الحجاج .

( الدوالي ) بالفتح وبالواو هو اتساع عروق الساق والقدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداء او الدم الغليظ او البلغم اللزج . وقد يكون في الصفن ويقال له دوالي الصفن وهى عروق خضر تمنع الحركة كذا في بحر الجواهر والفرق بينه وبين داء الفيل قد مر في فصل الالف .

### ﴿ فصل الميم ﴾

( الدرهم ) بالكسر وسكون الراء المهملة وفتح الهاء وجاء كسر الهاء ايضا وربما قالوا درهام وهو افة اسم لمضروب مدور من الفضة والمشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضى الله عنه وكان قبله على شبه النواة بلا نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله وعلى آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص . وقيل باسمه . وقيل غير

ذلك . واختلف في وزنه على عهده صلى الله عليه وسلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الاصح ثم انقل على عهد عمر رضى الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار . مقال اى نصف مقال وخمس مقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قيراطا هي سبعون شعيرة وعلى هذا فالمقال مائة شعيرة وهذا الوزن هو المعتبر في الزكوة كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة وفيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكوة فان المقصود منه ههنا مقال في النجس الكفيف اى ماله جرم وقدر عرض مقعر الكف . وقيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لا جرم له . وفسر محمد رح قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف وفي كتاب الصلوة بالمقال فوفق الفقيه ابو جعفر بان المقصود بالعرض تقدير ما لا جرم له وبالمقال ماله جرم واختاره عامة المشائخ وهو الصحيح لكن في البيع الفاسد من النهاية لو صلى ومه شعر الخبزير وهو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم وبسطا عند آخرين لم يجز عند ابى يوسف خلافا لمحمد . وفي فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الحمر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا . وفي الكرماني الدرهم المقدر به اكبر من النقد الموجود في ايدي الناس في كل زمان لان هذا اوسع وايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموزه وبالجملة الدرهم في اللغة اسم المضروب مدور من الفضة . وفي الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكوة وعلى وزن او سطح في باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب وشرعا على وزن ذلك المضروب وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المنقال والاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مقال وخمسه وقيل ست دوانق انتهى والاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المنقال \* وفي المنتخب درهم شرعى را درهم بغلى نيز كويند زيرا كه رأس البغل نام ضرابى از عجم است كه آنرا سكه زد و قدر آن درم در پهنا بقدر ميان كف دست مى باشد \*

(الدرخمي) عند الاطباء هو مقال واحد وعند البعض درهم . قال ابن هبل هو درهم ونصف . وقد اورد الاستاذ ابو الفرح بن هندی في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي وقد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان وان ما يحمله الكف فهو ست درخميان كذا في بحر الجواهر .

(الادغام) بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال الشيء في الشيء وهو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون . واما مصدر من باب الاقتعال على انه بتشديد الدال كما

ذهب اليه البصريون وبالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين وتبشيدتها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العلم . وفي اصطلاح الصرفيين والقراء وهو الباث الحرف في مخرجه مقدار الباث الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جار الله . ونقض بمد مد بها . مقدار الحرفين كالسما . وايضا المقصود من الادغام التخفيف ورفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباب المذكور لعاد الى موضوعه بالنقض ولذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني والحرف الاول يسمى مدغما والثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراح الارواح . وضد الادغام الاظهار ( التقسيم ) الادغام ينقسم الى كبير وصغير . فالكبير هو ما كان فيه المدغم والمدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول ويدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا . وقيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون . وقيل لما فيه من الصعوبة . والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد ولذا سمي به كذا في الاتقان وشرح الشاطبي \*

( الدوام ) بالفتح وبالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شئ عن شئ \* والضرورة امتناع انفكاك شئ عن شئ \* فالدوام اعم من الضرورة . وهو ثلثة اقسام . الاول الدوام الازلي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا كقولنا كل فلك متحرك بالدوام الازلي . والثاني الدوام الذاتي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجبي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي . والثالث الدوام الوصفي وهو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل احمى فهو غير كاتب مادام اميا واما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي . ونسبة بعضها الى بعض والى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سذكه في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى . والادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودى اللادائم كقولنا كل انسان متفلس بالفعل لا دائما ولا شئ منه يمتنع بالفعل لا دائما ومعناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اى الايجاب والسلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل والسلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل . واما لادوام الضرورة وهو الوجودى اللا ضرورى كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شئ منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة ومفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب وهو الامكان العام السالب والسلب اذا

لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب وهو الامكان العام الموجب كذا فى شرح المطالع فى بحث الموجهات .

(الدائمة المطلقة) عند المنطقيين هى قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومى ابيض دائما ولا شئ منه باسود دائما . سميت دائمة لاشتغالها على الدوام ومطابقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره .

### ❦ فصل النون ❦

(الدخان) بالضم وفتح الحاء المعجمة فى عرف العمامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار . وفى اصطلاح الحكماء اعم من هذا وهو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية والمارية سواء كان اسود او غير اسود . وجمعه الادخنة والدواخن وقد سبق فى لفظ البخار ايضا فى فصل الراء . من باب الباء الموحدة .

(الدهنى) عند الاطباء دواء فى جوهره دهن كالابوب كذا فى الموجز فى فن الادوية .

(الدهان) بالكسر پوست سرخ ودر اصطلاح ساكن عبارتست از سرخى كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا فى كشف اللغات .

(الدين) بالفتح وسكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب فى الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض ويحىء فى لفظ القرض فى فصل المضاد المعجمة من باب القاف . ويطلق ايضا على المثلى ويقابله العين . وبهذا المعنى وقع فى تعريف الاجارة كما مر . والدين حقيقة وصف فى الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب . ويطلق على المال الواجب فى الذمة مجازا لانه يؤل الى المال فى المال . ثم الدين باعتبار السقوط وعدمه على قسمين . الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيث لا يسقط الا بالاداء او البراء كدين القرض ودين المهر ودين الاستهلاك وامثالها . والثانى الغير الصحيح وهو ما يسقط بغير الاداء والبراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط بتعجز العبد المكاتب نفسه . ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين . الاول الحال وهو ما يجب اداؤه عند طاب الدائن ويقال له الدين المعجل ايضا . والثانى المؤجل وهو ما لا يجب اداؤه قبل حلول الاجل لكن لو ادى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا فى كتب الفقه . وعند المحاسين هو العدد المنفى وقد مر فى لفظ المثبت فى فصل التاء . من باب التاء المثانة .

(الدين) بالكسر والسكون فى اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء

والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والرأى ودان عصى واطاع وذل وعز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووى . وفي الشرع يطلق على الشرع . ويقال الدين هو وضع آئى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل . وهذا يشتمل العقائد والاعمال . ويطلق على كل ملة كل نبى . وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا فى البيضاوى وحواشيه ويجبى فى فصل العين من باب الشين المعجمة . ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبى صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجبى ما يتعلق بذلك فى لفظ الملة فى فصل اللام من باب الميم وفى لفظ الشرع .

( الديانة ) بالكسر فى اللغة راتى ودين دارى كما فى الصراح وعند الفقهاء هى والتنزه وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع . فى جامع الرموز فى كتاب الطلاق فى فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلقة واحدة بولادة ذكر وطاقتين بولادة ائى فولدتها ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء وثنتين تنزهها اى ديانة يعنى فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره . وفيه اشارة . الى ان الثالثة عندهم بمعنى كالقضاء والحكم والشرع . والى ان قوله تنزهها كقوله قضاء منصوب على الظرف اى فى قضاء ونظر القاضى وتصديقه وفى التنزه ونظر المفتى وتصديقه كما فى علاقة المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه . اعلم ان القاضى يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام وحتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا لواقع يؤاخذ المحكوم بتركه فى الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤاخذ فى الدنيا اجماعا وفى الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضى قضاء بخلاف المفتى فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو الاحوط فى حقه تنزهها وتورعا ويفوض امره الى الله تعالى فان كان صادقا فى اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتى ولهذا يسمى حكم المفتى ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا فى التلويح وحاشيته .

### ❦ فصل الواو ❦

( الدعاء ) بالضم وفتح العين وبالمد فى عرف العلماء كلام انشائى دال على الطلب مع خضوع ويسمى سؤالا ايضا صرح بذلك فى شرح المطالع فما فى العوضى من انه طلب الفعل مع التسفل والخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب



على الكلام ايضا كما ستعرف في محله وعلى هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى .

( الدعوة ) هى بالفتح لغة فى الطعام وبالكسر فى النسب وقيل على العكس . وهى عند الفقهاء قسمان عامة وخاصة . فالدعوة العامة هى ما لا يتخذ لاجل شخص . وقيل انها كالعروس والحان . وقيل ما زاد على عشرة . والخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب القضاء . وقيل الخاصة ما لو علم المضيف او لا ان المدعو الفلانى لا يجبى لم يتخذ تلك الدعوة والعامة خلافها كذا فى الهداية .

( الدعوى ) فى اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره . والاقرار عكسه يعنى اخبار حق الغير على نفسه . والشهادة اخبار حق الغير على الغير . وعند الفقهاء هى اخبار عند القاضى او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضى او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى . والوصى والولى والوكيل ناسبون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء . والمخبر بالكسر يسمى مدعيا وذلك الغير يسمى مدعى عليه . وبعضهم عرفهما بالحكم فقال المدعى من لا يجبر على الخصامة اى لا يكره على طلب الحق لو تركها والمدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة والجواب عنها فلا يشكل بوصى اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضى على الخصومة لليتم . وهذا معنى ما قيل من ان المدعى من اذا ترك ترك والمدعى عليه من يجبر اذا ترك . وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما بالتكلم بالنفى والمدعى عليه من يشتمل كلامه على النفى فاذا قال الخارج لذى اليد هذا الشيء ليس لك لا يكون خصما ما لم يقل هو لى واذا قال ذو اليد ليس هذا لك كان خصما . وقيل المدعى من لا يستحق الابحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لى كان مستحقا له ما لم يثبت الغير استحقاقه . وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا والمدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته . وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى وغيرهما . وهذا يوافق الحديث المشهور اعنى . اليذة على المدعى واليمين على من انكر . والفرق بين المدعى والمدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى وربما يصعب الفرق بين المدعى والمنكر لانه قد يكون شخص مدعيا فى الظاهر ومنكرا فى الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه وان كان فى الظاهر مدعيا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها . وعند اهل المناظرة [١] قضية تشتمل على الحكم

[١] يعنى ان الدعوى عند اهل المناظرة عبارة عن قضية الخ ( لمصححه )

انقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبية . والقاصد والمتصدى لذلك اى لاثبات الحكم او لاطهاره يسمى مدعيا . فبقيد المنقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعين في عرفهم لانهما لم يتصد بالاثبات الحكم او لاطهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعى ومن حيث انه معارضة لدليله . وانما لم يقل انقصود اثباته بالدليل او التنبية كما قيل من ان المدعى من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبية لئلا يرد ان التنبية لا يفيد الاثبات . ثم المدعى ان شرع في الدليل اللهي يسمى معاللا بالكسر وان شرع في الدليل الانى يسمى مستدلا . وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى انتمسك بالدليل مطلقا . اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره .

( الدنيا ) بالضم وسكون النون في اللغة عبارة عن هذا العالم كما في الصراح وفي فتح المبين شرح الاربعين للنووي . اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل والنهار واطلته السماء واقلته الارض [١] واختلفوا في المزهود فيه . منها فقيل الدينار والدرهم . وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن . وقيل غير ذلك ايضا وستعرف في لفظ الزهد في فصل الدال من باب الزاء المعجمة . وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له . وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهر چه نفس تو مثلذ كردد آن دنياى تو باشد وهر چه بعد از مرگ است آخرت . كويند كل مالك فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت .

( العلم الادنى ) هو العلم الطبيعى وقد مر في المقدمة .

( الدوى ) بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت

[١] وفي الكليات الدنيا اسم لما تحت فلك القمر وهى مؤنث افعل لتضليل فكان حقها ان تستعمل باللام كالحسنى والكبرى وقد تستعمل منكورة بان خلعت عنها الوصفية رأسا واجريت مجرى ما لم يكن وصفا . وانما كان القياس فيها قلب الواو ياء لانها وان كانت صفة الا انها الحقت لسبب الاستقلال بالاسماء والا فقد تقرر في موضعه ان هذا القياس انما هو في الاسماء دون الصفات والنسبة الى الدنيا دنياوى وقيل دنوى ودينى ( لمصححه )

الذى لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل [١] وعند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج . والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوى الين واعظم كذا في بحر الجواهر . وقال الاقسرائى هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شئ من خارج .

( الدواء ) بالحركات الثلث والفتح اشهر وبالمد في اللغة درمان . والجمع الادوية . وعرفه الاطباء بما يؤثر في البدن اثر ما بكيفية اى بسبب كيفية وهى احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويدخل فيه الدواء المطلق والدواء المسمى وكذا الدواء الغذائى والغذاء الدوائى لان كلا منهما دواء من وجه وغذاء من وجه وكذا الدواء الذى له خاصية ونحوها على ما يحى في لفظ الغذاء في فصل الياه من باب الغين المعجمة . ويخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا ولا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل وهذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر ولا يقال انه سفينة مطلقا . واذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونجه وبحر الجواهر . وفي كليات ابي البقاء . الداء هو ما يكون في الجوف والكبد والرئة والقلب والامعاء والكلية . والمرض هو ما يكون في سائر الابدان . والدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن وابقائه ليتحصل بدل ما يتحال بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض الاعراض ( التقسيم ) الدواء اما مفرد وهو الدواء الواحد واما مركب وهو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر . ومن الادوية ما هو مركب القوى وهو الذى له المزاج الثانى لتركبه من ذوات الامزجة . وتركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعى كاللبن وصناعى كالترياق ويحى في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم ( فائدة ) قالوا للادوية اربع درجات . اما الدرجة الاولى فهى ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات والدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلاحاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقواننا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا وان تكثر مقداره وتعدد استعماله بخلاف الدواء الذى هو في الدرجة الاولى فانه يستخن ويبرد مثلا تسخينا وتبريدا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر تناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا . واما الدرجة الثانية فهى ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالافعال

[١] في المختار دوى الريح حفيفها وكذا دوى النحل والطنائر ( لمصححه )

ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر \* واما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرازا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده ويهلكه الا ان يتكرر او يتكرر \* واما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه ويفسده ويسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي وهو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته والسم قاتل بصورته النوعية ولذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى والعقرب وغير ذلك \* اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول والمقصود به المعتدل في نوعه والمأخوذ بمقدار مخصص وهو المقدار المستعمل منه عادة وذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية \* ولذا اشكل المسمى ان الحار في اشائية مثلا لا يخلو اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون \* فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى التي فوقها ومن نقصانه خروجه الى التي تحتها ويلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره ونقصانه وكذلك البارد وهو مخالف مذهب الاطباء \* وان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ابطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه وهو ظاهر البطلان \* والجواب عنه ان نقول قد عين له مقدار مخصوص وهو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخينه غير مضر بالفعل وهذا التعمين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لو زال ذلك التعمين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار وفي الثانية عن الاولى بجزء واحد وكذلك الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة وواحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس وفي الثالثة الربع وفي الثانية الثلث وفي الاولى النصف فدامت هذه النسبة محفوظة بين البارد والحار كان الدواء في تلك الدرجة ولا يخرج بالتكرار وزيادة المقدار وقوة التأثير عندها الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانوني \* والحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل وكونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لانه معنى حقيق لها وتعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي اتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة والتعريف باللائم شائع كثير لا محذور فيه وعلى هذا فقس معاني سائر الدرجات \* قال في بحر الجواهر مقصود الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن وفي الثانية انه يتجاوز عنه ويؤثر في الرطوبة وفي الثالثة انه يتجاوز عنها ويؤثر في الشحم وفي الرابعة انه يتجاوز عنها ويؤثر في اللحم والاعضاء الاصلية ويستولى على الطبيعة انتهى \* قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء وهي الروح والعضو والخلط والفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى وما

يفعل هذا ويسخن الحلظ فهو في الدرجة الثانية وما يفعل هذين الفعلين ويسخن العضو فهو في الثالثة وما يفعل هذه الافاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة وهو بمنزلة السم وما ذكر رسومات ايضا وليست بمحدود والا يرد عليه مثال الاراد المذكور ايضا .

### ﴿ فصل الباء ﴾

( علم الدراية ) بكسر الدال وبالراء المهملة هو علم الفقه واصول الفقه وقد سبق في المقدمة .

( اللادرية ) فرقة من السوفسطائية ويحى في فصل الطاء المهملة . من باب السين المهملة .

### ﴿ باب الذال المعجمة ﴾

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( الذنب ) بالفتح وسكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع . والاتباء معصومون عن الذنب دون الزلة . والزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة . ثم الذنوب على قسمين كباثر وصغائر . ومن الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كباثر كما يروي سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شئ عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخذل في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحد فريضة او مكذبا بقدره . وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر . ولقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتنب الكبائر وبين الكبائر . ولقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس . واقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فلا بد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان . فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر . والقائلون بذلك فريقان . منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها . ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذاتها بل بحسب حال فاعائها . اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا . فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس وقذف المحصنة والزنى والربوا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف . وهو ضعيف لان كل ذنب فلا بد وان يكون متملقا في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء

في القرآن مقرونا الح يقضى ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطناه . الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شئ نهى الله عنه حتى ثلثة وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبار ما تنهون عنه الآية . وهو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة . الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة . وهو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بسام عن فعله فماذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطناه وان اراد بالعمد ان يفعل المصيبة مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بنبوته محمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية ومع ذلك كفر . واما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب . فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهنا الحل بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه . احدها ان يتعادلا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السامى على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير . وثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ يخبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شئ ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير . وثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ يخبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شئ وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا قول جمهور المعتزلة . وهذا مبنى على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا . وعلى القول بالانحباط . وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة . ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا والاكثرين قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاوصاف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائر مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام . قالوا ونظيره في الشريعة اخفاء ايلة القدر في ليالى رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات . والحاصل ان هذه القاعدة تقتضى ان لا يبين الله تعالى في شئ من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة . روى انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشرار بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق

الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربوا وقذف الغافلات المحصنات . وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه ذكرها وزاد فيها استحلال بيت الحرام وشرب الخمر . وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله والياس من رحمة الله والامن من مكر الله . وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هي الى التسعين اقرب وفي رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تحتذبو كباثر ما تنهون عنه الخ في سورة انساء . وفي عالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا وعذابا في الآخرة فهو كبيرة . وقال بعضهم ما ساء الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة . وقال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو . وقيل الكبيرة ما قبح في العقل والطبع مثل القتل والظلم والزنى والكذب والنميمة ونحوها . وقال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد والصغائر ما يستعظمه ويخاف منه انتهى . وفي البيضاوى اختلف في الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا وصرح بالوعيد فيه . وقيل ما علم حرمة بقاطع . وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربوا والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين . وعن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع . وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فاكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرها كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة فضلا عن ان يؤاخذ عليها انتهى .

(الذنب) بفتحيتين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مساة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة ومنطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج والنصف الاخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهى مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس والاخرى وهى مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب ويسميان ايضا بالعقدتين والجوزهرين . اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ المقعدة فى اللغة محل المقعد . واما بالرأس والذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيهة بالتنين وهو نوع من الحيات العظيمة والعقدتان اى هاتان النقطتان بمنزلة رأسه وذنبه . واما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب كوزهر وهو

طرفا الحية . وقيل لان الجوزهر معرب جوز چهر اى صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقدة بالفارسية جوز كره وانما قلنا مجاز تدوير الكوكب ولم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا فى القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل واما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراکز تدويرها وقد لا تصل اليها معها . ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية والقمر فان الرأس والذنب فى السفليين لو فسرا بهذا لكان كلتا عقدتى الزهرة رأسا وعقدتى عطارد ذنبا فالرأس فى الزهرة العقدة التى يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض وفى عطارد بعكس ذلك . وقيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه ويمر الى جانب الشمال والذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب ويمر الى جانب الجنوب فى الزهرة وان كانت النقطة ان بحيث يقع عايمها الكوكب ويمر الى جانب الشمال لكن احديهما على القياس والاخرى على غير القياس . وعلى هذا القياس فى عطارد . ويخذه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس والاخرى على غير القياس والمقصود ان يحصل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجعمنى وحاشيته لعبد العلى البرجندى وشرح التذكرة له .

(التذنيب) بر وزن تفعليل قريب است به تنبيه ليكن ميان هر دو فرقت به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست که در لفظى حرفى زياده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درين بيت \* بودنى بودمى بيار کنون \* رطل بر کن مكو به پيش سخون \* واين از قبيل الف اشباع است که در آخر بعضى کلمات زياده کنند چون لفظ خا درين بيت \* بسا کا خا که محمودش بنا کرد \* که از رفعت همين نامه مرا کرد . کذا فى مجمع الصنائع \*

(الذوبان) بالفتح وسكون الواو من اقسام البحران ويقال له الذبول ايضا وقد سبق فى فصل الراء من باب الباء الموحدة .

(المذهب الكلامى) عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان تكون بعد تسليم المقدمات مستلزما للمطلوب [١] نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا واللازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الذى ها عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة \* وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامى

[١] قوله ان تكون هى الحجة فاسم ان تكون ضمير راجع الى الحجة وقوله مستلزما خبر ان تكون هذا وفيه ان هذا التعريف لا يشمل التمثيل فالراجح ان يقال وهو كون سيرتهم عدم الفعالة بالدعوى والاهتمام باقامة الدليل بخلاف ارباب المحاورات فان شانهم الاخبار الصرفة والتأكيد فى مقام التردد والانكار



لم يجئ في القرآن فكأنه اراد به ما يكون برهاناً والاية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة [١] قالوا ومنه نوع يستنج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظما لها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعاً عن ثبت قدرته منقول الينا بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن \*

### ﴿ فصل التاء المثناة الفوقانية ﴾

(الذات) هي النفس اسم ناقص تمامها ذوات الاترى عند اثنية تقول ذواتان مثل نواة ونواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي وذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب \*

### ﴿ فصل الحاء المهملة ﴾

(الذبحة) بالضم وفتح الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبحة على الاختناق ايضاً . والشيخ لا يفرق بينهما . وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر \*

(الذبيحة) بالفتح كالعقيدة لغة ما سيذبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبح ما ذبح كما في الرضى وغيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن . وشريعة [٢] قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي . والمشهور انه قطع الوداج وهو شامل لقطع المرئ ايضاً ولذا قالوا زكوة الاختيار ذبح اي قطع الوداج بين الحاق واللبة اي المنتخر وعروقه المرئ اي مجرى الطعام والشراب والودجان

[١] ولا يخفى ان هذه الارادة لا تنفع الجاحظ لانه وقع في الفرأن وهو الذي يبدو الحلق ثم يبده وهو اهون عليه فانه في معنى ان الاعادة اهون من البدء واسهل وكل ما هو اهون فهو ادخل في الامكان ووقع ايضاً حكاية فلما اقل قال لا احب الآفلين وهو في قوة القمر آفل وربى ليس بأفل فالقمر ليس بربي فالوجه في تأويل كلام الجاحظ ان يقال انه انكر اقامة الدليل في الفرأن على احكامه لان الايمان قبول احكامه بلا طلب دليل منه تعالى فمعنى الآية عنده امتناع الفساد لامتناع الالهة ومعنى وهو اهون عليه الاخبار بان الاعادة اهون عليه تعالى لا غير وكذا لا احب الآفلين نقل لكلام ابراهيم عليه السلام ( لمصححه )

[٢] قوله قطع الحلقوم الخ هذا معنى الذبح مصدره افلوههم ذبحت الحيوان ذبحاً ونحن في مقام بيان معنى الذبيحة وهو ذلك الحيوان قال في المصباح والذبيحة ما يذبح وجمعها ذبائح مثل كريمة وكرائم ( لمصححه )

وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم والمرى \* فالذبح شرعا على قسمين اختياري وهو ما مر واضطراري وهو قطع عضو ايا ما كان بحيث يسيل منه الدم المسفوح وذلك في الاصطيد وهكذا في جامع الرموز \*

### فصل الرء المهملة

(ذخائر الله) قوم من اوابائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية \*

(الذرة) بالفتح هي نصف سدس القطمير وقد سبق في لفظ للمثقال من باب التاء المثلثة \* وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر \*

(الذفر) بفتح الذاو والفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة \* ومراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نتن الابط من الظن الفاسدان في المغرب مقصودهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانهم ارادوا منه الصنان بضم المهملة وهو نتن الابط [١] على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب \*

(الذفرى) بالكسر بعضى كويند آنجا كه كوش بوى رسد از كردن الذفرى الجمع \* ودر خلاص كفته كه ذفرىان هر دو كنار كوش است \* وعلامه تفتازانى كفته كه ذفرى بخ كوش است وموضعى كه عرق كند در پس كوش كذا في بحر الجواهر \* وفي الصراح يقال هذه ذفرى بلا تنوين لان الفها للتأنيث \* وبعضهم ينونه في التنكرة ويجعل الفها للالحاق بدرهم \*

(الذكر) بالكسر وسكون الكاف في اللغة على ضربين \* ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره \* وذكر هو قول وهو على ضربين \* قول لا عيب فيه للمذكور وهو كثير في الكلام \* وقول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اى يعيهم كذا في بعض كتب اللغة \* اعلم ان الذكر يحى لمعان كثيرة \* الاول التلغظ بالشئ \* والثانى احضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه وهو ضد النسيان \* والثالث الحاصل بالمصدر ويجمع على اذكار وهي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها \* والرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا \* والخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذا كركم آباءكم او اشد ذكرا \*

[١] في المصباح ذفر الشئ ذفرا فهو ذفر من باب تعب وامرأة ذفرة ظهرت رائحتها واشتدت طيبة كانت كالمسك او كريمة كالصنان (لمصححه)

والسادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم . والسابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه . والثامن الطاعة والجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكرکم . والتاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا اتمتم فاذكروا الله . والعاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبت ان جاءكم ذكر من ربكم . والحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكرني عند ربكم . والثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى . والثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون . والرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى وانه لذكر لك . والخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكر آلهتكم . والسادس عشر الشكر نحو قوله تعالى واذكروا الله كثيرا . والسابع عشر صلوة الجمعة نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله . والثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي . وذكرى مصدر بمعنى الذكر ولم يجئ مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى وذكرى للمؤمنين وذكرى لاولى الابواب وانى له الذكرى . والذكر ضد الاتى وجمعه الذكور وبمعنى العضو المخصوص وجمعه مذاكير وهذا الجمع على خلاف القياس . وعند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب . وقيل الذكر بساط العارفين ونصاب المحبين وشراب العاشقين . وقيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس والذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اى الاعمال افضل قال ان تموت ولسانك رطب بذكر الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برى من الفاق كذا فى خلاصة السلوك .

( المذكر ) اسم مفعول من التذكير فى اللغة ضد المؤنث وعند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التأنيث لالفاظها ولا تقديرا ولا حكما وهو اما حقيقى وهو حيوان ذكر اى له اتى من جنسه واما غير حقيقى وهو غير الحيوان الذكر كذا فى شروح الكافية والارشاد ومر فى لفظ المؤنث فى فصل الناء من باب الالف .

### ﴿ فصل العين المهملة ﴾

( الذراع ) بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو واز آرنج تا انكشستان ودر حيوانات از پا چه بالاتر را ذراع كويند وكزى كه با وچيزها پيمايند وران شتر وبن نيزه وقيله است ونام منزلت از منازل قمر وآن ستاره چند است كه بر ذراع برج اسد واقع شده اند ويقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا فى المنتخب والذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة وعشرون اصبعاً مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله وكل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض ويسمى بذراع الكرباس وهو المعتبر فى تقدير العشر فى الشرع واعتبره اهل الهيئة فى مساحة قطر الارض

والكواكب وابعادها ونخن الافلاك . وهذا هو الذراع الجديد . واما الذراع القديم فائنان وثلاثون اصبعاً . وقيل هو الهاشمي والقديم هو سبعة وعشرون اصبعاً . وقيل ذراع الكرباس سبع قبضات وثلاث اصابع . وقيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة . وذراع المساحة ويسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة . وقيل ذراع المساحة سبع قبضات وذراع الكرباس انقص منه باصبع . وقيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة وذراع العامة ويسمى الذراع المكسرت قبضات . سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اى ملك الاكسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الاذرع هي الطولية وتسمى بالخطية . واما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولى في نفسه ويسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولى في مربعه هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز وبعض كتب الحساب .

### فصل القاف

( الذوق ) بالفتح وسكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق وعند الحكماء وهو قوة منبثة اى منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة العابية . بان تحالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة . او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها . ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تحالطها اجزاء من حامله لم تؤد الطعوم الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذى غلب عليه مرة الصفراء الماء التفه والسكر الخومرا ومن ثم [١] قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة كذا في شرح المواقف . وذوق نزد بلغاء آنت كه محرك قلوب وموجد وجد بود كه درو شعورى مرعى نبود واين خاصه عزلت وعاشقى صرف بود واين وجدانى است وليكن اتفاق واجماع برآن شرط است چنانكه شكر كه شرح شيرينى او در بيان نياد واز قبيل وجدانست وليكن هم باتفاق آنرا شيرين كويند كذا في جامع الصنائع . قال الجاي في حاشية المطول في شرح خطبة التاخيض الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية . وذوق نزد صوفيه عبارت است از مستى كه از چشيدن شراب عشق مرعاشق را شود وشوقى كه از استماع كلام محبوب واز مشاهده وديدارش روى آورد واز آن عاشق بيجاره در وجد آيد واز آن وجد بى خود وبى شعور كردد ومحو مطلق شود اين چنين حال را ذوق كويند . ودر اصطلاح عبد الرزاق

[١] اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها ( لمصححه )

كاشى ذوق اول درجات شهود حق است بحق بانذك زمانى همجون برق واكر ساعتي موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق فى اثناء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلى البرقى فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا فاذا بلغ النهاية يسمى ربا وذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير .

### فصل اللام

(الذبول) بالضم وضم الموحدة المحففة فى اللغة بزمردن كما فى الصراح قال الحكماء هو ضد النمو وهما من انواع الحركة الكمية ويفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية . فبقيد الانتقاص خرج النمو والسمن والتخلخل والورم والازدياد الصناعى لانها ازدياد حجم الاجزاء . والاصلية صفة الاجزاء وخرج بها الهزال لانه انتقاص فى الاجزاء الزائدة . وتفسير الاجزاء الاصلية والزائدة يحى فى لفظ النمو . وبقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج التكاثف الحقيقى لانه بلا انفصال . والمقصود الانتقاص الدائمى لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية فى جميع الاقطار لانه لا يكون دائما فى الاجزاء الاصلية ولا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية ويجرى فى هذا التفسير بظاهره ما يحى فى تعريف النمو كذا يستفاد من العلمى فى بحث الحركة . ويطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران ويسمى بالذوبان وقد مر فى فصل الرء من باب الباء الموحدة . ويطلق ايضا على اقسام حى الدق وقد مر فى لفظ الحمى فى فصل الميم من باب الحاء .

(الذهول) بالضم وبالهاء يحى تفسيره فى لفظ النسيان فى فصل الياء من باب النون .

(الاذالة) عند اهل العروض هى ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره وتدا مجموعا فان كان آخره سيبا فهو التسيبغ كذا فى بعض رسائل العروض العربى والجزء الذى فيه الاذالة يسمى مذالا بضم الميم كما فى عروض سببى بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور . وصاحب عنوان الشرف عرف التذليل بهذا التعريف حيث قال التذليل هو زيادة حرف ساكن على الوند المجموع ولم يذكر الاذالة فلم منه ان الاذالة والتذليل مرادفان فستفعلان اذا زيد قبل نونه الف يصير مذالا واما انه هل يسمى مذيلا ام لا فمحتمل . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الاذالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن . وقسم التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهره مخالف لما سبق .

(التذليل) عند اهل العروض هو الاذالة كما عرفت وعند اهل المعانى نوع من انواع

اطناب الزيادة وهو ان تؤتى بجملة عقيب جملة والثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه ويتقرر عند من فهمه • ولا يخفى ان هذا يشمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم وجاء زيد جاء زيد فينه وبين التكرار عموم من وجه • وهو ضربان • ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال وفشو الاستعمال كقوله تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله وزهق الباطل وتأكد للمنطوقه وهو زهوق الباطل • وضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافاده المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا ولكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى الا الكفور على وجه وهو ان يكون المعنى وهل نجازى ذلك الجزء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله • في الايضاح وقد اجتمع الضربان في قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت فقوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى والمتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكيد لتأكيد وتذييل لتذييل ويحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق واما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة • شعر • ولست بمستبق اخا لا تلمه • على شعت اى الرجال المهذب • يعنى لا تقدر على استبقاء • وودة اخ حال كونك بمن لا تلمه ولا تصلحه على شعت اى تفرق حال وذم خصال اى الرجال المهذب اى المنقح الفعال المرضى الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكمال من الرجال وعجزه تأكيد لذلك وتقرير لان الاستفهام فيه للانكار اى لا مهذب فى الرجال • اعلم ان التذييل اعم من الايغال من جهة انه يكون فى ختم الكلام وغيره واخص منه من جهة ان الايغال قد يكون بغير الجملة وبغير التأكيد ومن جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لهما محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وحواشيه والاتقان •

### فصل الميم

(الذم) بالفتح ضد المدح وهو قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن انضاع حال الغير وانحطاط شأنه كما فى شرح المواقف فى تعريف الحسن والقبح •

(الذميمة) بالفتح وبياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لان عليا هو الآله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • وقال بعضهم بالهية محمد وعلى ولهم فى التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا فى احكام الآلهية •

وبعضهم يقدم محمدا . وقال بعضهم بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلى وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالنسوية لا مزوية لواحد منهم على آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا عن وسمة التأنيث كذا في شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب .

( الذمة ) بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوتها في ذمته وهذا القول ليس بصحيح اذ في المغرب ان الذمة في اللغة العهد ويعبر بالامان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف . وذكر القاضى الامام ابو زيد ان الذمة شرطا وصف يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق . ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل مجرد فهم الخطاب فان الله تعالى عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب والسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لا امر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له وعليه . والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب في العهد والمرود ان يكون كذا وكذا . واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المقصود بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس والعهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح وحاشيته للفاضل الجلي والبرجندي في باب الكفالة .

### فصل النون

( الاذعان ) الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الارادة بعد تردد وللاذعان مراتب فالاذنى منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويجب

تفصيله في مواضعه كذا في الجرجاني وغيره .

(الذهن) بالكسر وسكون الهاء وبفتحين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن وقوت وتيزى خاطر كما في كشف اللغات الاذهان الجمع . وفي عرف العلماء يطلق على معان . منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اى العلوم التصورية والتصديقية . والمعدة على صيغة اسم المفعول اى قوة مهية هياها الله تعالى للاكتساب ويجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اى قوة مهية تهى النفس للاكتساب هكذا يستفاد من الاطول والمطول . واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان ذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة والقيحة والصواب والخطاء . وقيل هى القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات . وقيل هى قوة مهية لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى . ومنها النفس . ومنها العقل اى المقابل للنفس وهو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعاق التدبير والتصرف وقد صرح بهذه المعانى الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال ذهن قوة معدة لاكتساب الآراء والحدود وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس اخرى انتهى . والمقصود بالآراء التصديقات والحدود التصورات . وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية وليست بمكتسبة . ومنها المدارك من العقل وقويها والمبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد واحد منها كذا في شرح هداية النحو . والمطلوب بالعقل النفس واطلاق العقل على النفس جائز كما يحى في لفظ العقل ويؤد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشى شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور الا في القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا والوجود الاصلى لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل ذهن انتهى . والقوى الدراكة هى القوة العالية والسافلة صرح بذلك المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال انقصود بالخارج في قولهم قد تعتبر القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هى القوى الدراكة اى النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة انتهى . واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل ذهن قوة دراية تنتقش فيها صور المحسوسات والمعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى ان صور المحسوسات والمعقولات جميعها ترتسم في النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكلليات والجزئيات المجردة ترتسم في النفس وصور الجزئيات المادية ترتسم في آلياتها فيراد بهذه القوة النفس وقويها اى القوى السافلة . وقد يفهم مما ذكر العالى في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان ذهن قد يراد به اقوى السافلة تارة والقوى العالية اخرى والاعم منهما اى العالية والسافلة جميعا مرة اخرى .



(الذهنية) بقاء النسبة وتاء التأنيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية فقط وقد سبق ذكرها في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء . وهي اقسام . منها ما يكون افرادها موجودة في الذهن متصفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ويكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان . احدهما مناط الحكم وهو الوجود الظلي الذي به يتغاير الموضوع والمحمول . وثانيهما الوجود الاصلى الذي به اتحاد المحمول بالموضوع وهو مناط الصدق والكذب الفارق بين الموجبة والسالبة . ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع واجتماع التقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المعلق . مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجودان احدهما مناط الحكم والاخر مناط الصدق . والتحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع ومناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كأنه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري ويفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الامر وقس على ذلك . وقال المحقق التفتازاني ان هذه الذهنيات وان كانت موجبة لا تقتضى الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق . وفيه انه يهدم المقدمة البديهية التي يبتنى عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية . وقال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب . وفيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف . ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في الذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لا بد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في الذهن يكون مبدء لا تتزاع هذه الامور ومناط صدق القضية واتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها ولا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا ووجوبا آخر وباعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام وليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول والتحصيل .

### فصل الواو

(الذروة) بالضم والكسر وهو المشهور وبسكون الراء في اللغة العلو وعند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على معينين . احدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم وهي موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير

ويقابلها الحضيض المرئى المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا . وتوضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحذب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير والحامل . احدهما وهي النقطة المشتركة بين السطح المحذب للحامل وبين سطح التدوير وهي التى هى مبدأ النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية وهي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم . وثانيتهما وهي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال وبين سطح التدوير وهي التى هى مبدأ النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئى وهي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم . وثانيتهما ما يسمى بالذروة الوسطية وقد تسمى ايضا بالذروة المستوية والبعد الابعد الوسط وهي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير وبازائها الحضيض الاوسط والوسطى والمستوى والبعد الاقرب الوسط فاننا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير فى المتحيرة او من نقطة المحاذاة فى القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطى ومع اسفله هو الحضيض الوسطى . ثم اعلم ان الذروتين وكذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير فى اوج الحامل او حضيضه وفى غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما فى شرح الماخض للسيد السند وما ذكره الفاضل عبد العلى فى شرح التذكرة حاشية شرح الماخض للقاضى .

(الذات) هو يطلق على معان . منها الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وقد سبق تحقيقه فى لفظ الحقيقة فى فصل القاف من باب الحاء وعلى هذا قال فى الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذى تستند اليه الاسماء والصفات فى عينها لا فى وجودها فكل اسم او صفة استند الى شئ فذلك الشئ هو الذات سواء كان معدوما كالنعناء او موجودا . والموجود نوعان نوع هو موجود محض وهو ذات البارى سبحانه ونوع هو موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات . واعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التى هو بها موجود لانه قائم بنفسه وهو الشئ الذى استحق الاسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعنى اتصف بكل صفة تطالبها كل نعت واستحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفى الادراك فحكم باها لا تدرك وانها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التى كل العبارات واقمة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهى لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم اشارة لان الشئ انما يعرف بما يناسبه فيطابقه وبما يتنافيه فيضاده وليس لذاته فى الوجود مناسب ولا منافع ولا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امعناه فى الكلام وانتفى لذلك ان يدرك للانام انتهى . وفى شرح المواقف للمتكلمين

ههنا مقامان . الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري والمعتزلة . والثانى الجواز وفيه خلاف فمنعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين . ومنهم من توقف كالفاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع . اعلم انهم اختلفوا فى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف وهو مذهب الاشعري وابى الحسين البصرى فهو منزه عن المثل والند . وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم اتنام والقدرة التامة اى الواجبية والحية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند الجبائى . واما عند ابى هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة وهى المسماة بالالهيّة والمذهب الحق هو الاول انتهى . ومنها الماهية باعتبار الوجود واطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول وقد سبق ايضا فى لفظ الحقيقة . ومنها ما صدق عليه الماهية من الافراد كما وقع فى شرح التجريد فى فصل الماهية وبهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم فى ذات الموضوع فى القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة والفصل والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطاقا بالافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق وتفصيله يطلب من شرح الشمسية وشرح المطالع فى تحقيق المحصورات وهذه المعانى الثابتة تشتمل الجوهر والعرض . ومنها ما يقوم بنفسه وهذا لا يشتمل العرض وتقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه ومعنى القيام بالذات يحى فى محله هكذا ذكر احمد جند فى حاشية شرح الشمسية فى بحث التصور والتصديق والسيد السند فى حاشية المطول فى بحث هل فى باب الانشاء . ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد فى قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد فى قولنا رأيت السواد الشديد وبهذا المعنى وقع فى تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا فى جلي المطول فى باب القصر . ومنها الجسم كما فى الاطول وحاشية المطول للسيد السند فى بحث الاستهامة . ومنها المستقل بالفهومية اى المفهوم الماحوظ بالذات وهذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وتقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالفهومية اى ما يكون آلة للملاحظة . مفهوم آخر فالنسب الحكمية صفات بهذا المعنى واطرافها من المحكوم عليه والمحكوم به ذوات لاستقلالهما بالفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا فى بحث هل . قال فى الاطول هذا المعنى للذات والصفة الذى ادعاه السيد الشريف لم يثبت فى السنة مشاهير الانام انتهى . وقد ذكر الجلي ايضا هذا المعنى فى حاشية المطول

في بحث الاستعارة الاصلية . ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات وتقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لأنها ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل وهكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراني يسميها المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذانا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والتحويون مسندا اليه ومسندا انتهى . قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع ومحمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان . واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات والمحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة . وما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان . فجاوبه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته . وبقي ان ما ذكره من اصطلاح الفقهاء مخالف لما مر في محله فلينظر ثمه . منها الاسم الجامد وتقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق . ومنها الجزء الداخل بان يكون مخفف الذاتي وتقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق ويجيء ما يتعلق بهذا المقم في لفظ الذاتي .

(الذاتي) ببناء النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان . منها يقال الذاتي لكل شئ ما يخصه ويميزه عن جميع ماعداه . وقيل ذات الشئ نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض . والفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق الا على الجسم هكذا في الجرجاني . منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء الماهية والمقصود به الجزء المفرد المحمول على الماهية وهو منحصر في الجنس والفصل . وربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من الاول لتناوله نفس الماهية وجزئها والتسمية على الاول ظاهرة وعلى الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن الماهية يسمى عرضيا . وربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالأول للثلاثة . ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثانيا . الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية بمعنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لا بد من ان يحكم بثبوتها لها . الثانية ان يجب اثباته للماهية على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع تصوره موصوفا به اي مع التصديق بثبوتها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور الماهية بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوتها لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافيين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل للوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص . الثالثة وهي خاصة مطلقة

لا يشارك الذاتى فيها العرضى اللزوم وهى ان يتقدم على الماهية فى الوجودين الخارجى والذهنى بمعنى ان الذاتى والماهية اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتى متقدما عليها بالذات اى العقل يحكم بانه وجد الذاتى اولا فوجدت الماهية وكذا فى العدميين لكن التقدم فى الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفى العدم بالقياس الى جزء واحد . فان قيل هذه الخاصة تنافى ما حكموا به من ان الذاتى متحد مع الماهية فى الجمل والوجود لاستحالة ان يكون المتقدم فى الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنافى صحة حمل الذاتى على الماهية لامتناع حمل احد المتغايرين فى الوجود على الآخر ويستلزم ان يكون كل مركب فى العقل مركبا فى الخارج مع انهم صرحوا بخلافها . قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه انما كان جزءا كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على الماهية فى العقل لا فى الوجود ولا فى الخارج فلا يلزم شئ مما ذكرتموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجى زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا . وهذه الخواص انما توجد للذاتى اذا خطر بالبال مع ماله الذاتى لا بمعنى انه لا تكون ثابتة للذاتى الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال والشئ خاطر بالبال ايضا كذا قيل . وقد يعرف الذاتى اى الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الماهية كالواحد للثلاثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاءها نعم يتمتع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور والمتصور معا . والسر فى ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكالك الشئ عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع الماهية تابع له فامكن تصور الانفكالك بينهما مع استحالته وكذا ارتفاع الماهية مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكالك احدهما عن الآخر . ويقال ايضا الذاتى ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضى فانه محتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها كالزوجة للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة . ويقال ايضا هو ما لا تحتاج الماهية فى انصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشئ آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم الماهية كذلك فان الثلاثة فرد فى حد ذاته لا بشئ آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وما حققه السيد الشريف فى حاشيته . وذكر فى العوضى ان الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه . وقال السيد المشريف فى حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللزوم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقاءها فمعناه ان الذاتى محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلًا

في العقل بالكنه ولا يكون هو بعد حاصلا فيه وهذا التعريف يتناول نفس الماهية اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يتمتع تصور ثبوت الذات في العقل وهو معنى كونه مفهوما قبل ثبوتها فيه اى مع ارتفاعه عنه \* ثم قال صاحب العضدي وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل \* قال المحقق الفتازاني اى ثبوتها للذات لا يكون لعلة لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضى فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا محالة كزوجية الاربعة والا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه \* وما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات والا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة في التصديق ولو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعلل بشئ اصلا نعم يشكل ما ذكر بما اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمية للانسان معللة بحيوانيته انتهى ومرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لا يخفى \* ثم قال صاحب العضدي وقد يعرف الذاتي بالترتب العقلي وهو الذى يتقدم على الذات في التعقل انتهى وذلك لانهما في الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم \* وهذا التفسير مختص بجزء الماهية والاولان يعمان نفس الماهية ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبنى على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا عليه كذا ذكر المحقق الفتازاني في حاشيته \* ومنها في غير كتاب ايساغوجى قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان اخر في غير كتاب ايساغوجى يقال عليها بالاشترك \* وهى على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام \* الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة \* الاول المحمول الذى يتمتع انفكاكه عن الشئ ويندرج فيه الذاتيات ولوازم الماهية بيذة كانت او غير بيذة ولوازم الوجود كالسواد للحبشى \* والثانى الذى يتمتع انفكاكه عن ماهية الشئ ويندرج فيه الثلاثة الاول فقط فهو اخص من الاول \* والثالث ما يتمتع رفعه عن الماهية بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات واللوازم البينة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثانى فان من المعلوم ان ما يتمتع رفعه عن الماهية في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يتمتع انفكاكه عنها في نفس الامر والا ارتفع الوثوق عن البدييات وليس كلما يتمتع انفكاكه عن ماهية الشئ يجب ان يتمتع رفعه عنها في الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوى الزوايا الثلث لثلاثتين في المثلث \* والرابع ما يجب اثباته للماهية وقد عرفت معناه فهو يختص بالذاتيات واللوازم البينة بالمعنى الاخص فكل من هذه الثلاثة الاخيرة اخص مما قبله \*

والثاني ما يتعلق باحمل وهو ثمانية . الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي ولقائه حمل عرضي . والثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع وبازائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي . هذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف وان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي . والثالث ان يكون المحمول حاصلًا بالحقيقة اى محمولا عليه بالمواطأة والاشتقاق حمل عرضي . ومنهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلًا له بمقتضى طبعه او لقا سر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق وما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للساكن في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات . والرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل وما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي . والخامس ان يكون دائم اثبت للموضوع وما لا يدوم عرضي . والسادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة وفي مقابله العرضي . والسابع ان يكون مقوما لموضوعه وعكسه عرضي . والثامن ان يلحق بالامر اعم او اخص ويسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساو وما يلحق بالامر الاخص او الاعم عرضي وقد سبق في المقدمة في بحث الموضوع . اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتأمل في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها . والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او اكثرثيا كشراب السقمونيا للاسهال . وعرضي ان كان الترتب اقليا كعمان البرق للعثور على المطر . والرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجوهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض .



( ذات الجنب ) عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب المستبطن اى الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او في العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته واهول هذا الورم ما كان في الحجاب الحاجز نفسه ويسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشوصة والبرسام فهي الفاظ مترادفة عنده . وقال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشوصة هو الورم العارض في اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقسرائى . وفي بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار

• وُلِمَ في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شوصة وان كان في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام .

( ذات الصدر ) عندهم هي ورم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع على البطن وان كان في الجانب الموضوع على اقفاء يسمى ذات العرض وصاحب زخير كفته كه ذات الصدر كرد آمدن ريم است در فضاء سينه .

( ذات الكبد ) عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورهما .

( ذات الرئة ) عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر . وفي الافسرائي هي ورم حار في الرئة .

( ذو الزئقة ) عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزئقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولوى سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب وقال الزئقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف وانى لم اجد بالفاء في كتب اللغة التي عندي وانما وجدته في الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كونجه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف .

( ذو العقل ) نزد صوفيه آنکه خلق را ظاهر بيند وحق را باطن وحق نزد او آيينه خلق باشد آيينه پنهان گردد بصورتى كه ظاهر بود در آيينه واين احتجاب مطلق بمقيد است . شعر . خاق پيدا بيند وحق را نهان . اينچنين بينند يعنى عاقلان \* ذو العين وذو العقل آنکه خلق را وحق را بايکديگر مى بيند . وذو العين آنکه حق را ظاهر بيند وخلق را آيينه حق داند كذا في كشف اللغات . وفي الاصطلاحات ذو العين هو الذى يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق للظهور الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة . وذو العقل والعين هو الذى يرى الحق فى الخلق والخلق فى الحق ولا يحتاج باحدهما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه خلقا من وجه فلا يحتاج بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته ولا تراجم فى شهوده ككثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى .



### ﴿ فصل الياء ﴾

( الذكاء ) بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا في التماموس وعرف بشدة قوة للنفس [١] معدة لا اكتساب الآراء اى العلوم التصورية والتصديقية . وهذه القوة تسمى بالذهن . وجودة تهبؤها لتصور ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة . والغاوة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فثقابل الغبي الفطن كذا في المطول في بحث البلاغة . قال الجاهلي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى . اقول بيانه ان الذهن قوة للنفس تهبؤها لا اكتساب العلوم اى لتحصيلها بالنظر وغيره فان الاكتساب اعم من النظر والاستدلال كما يجي في موضعه والعلم اعم من ان يكون تصور مقصود المتكلم من كلامه اى فهم معناه وادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير . وان يكون غير ذلك فشدته هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اى شدتها تهبؤها النفس بهذا العلم الخاص اى العلم بمقصود المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها . قيل هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يستعمل الذكاء في الفطنة يقال رجل ذكي [٢] ويريدون به المبالغة في فطنته [٣] فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى . فعنى رجل ذكي رجل شديد الفطنة قد باغ في الفطنة النهائية . وفي الاطول ههنا سؤال مشهور وهو ان الذكاء يجامع اكتساب الرأى فكيف يكون معداله واجيب بان المعد بمعنى المهى لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال ونحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحا ولا نسلم ان شدة القوة تجامع اكتساب الرأى بل حين حصول الاكتساب تفتت القوة . وقد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع ولا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية وسرعة الانتاج وسهولة الاستخراج النظريتين فيكون اخص من التفسير الأول بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه .

### باب الرءاء المهمللة

### ﴿ فصل الالف ﴾

( المرجئة ) اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية . لقبوا به . لانهم يرجئون العمل عن

[١] وغايتها الحدس القويم فلا يتأني ما في شرح الاشراق . من ان الذكاء جودة الحدس وصفاء الذهن ( لمصححه )

[٢] وفلان من الاذكياء ( لمصححه )

[٣] كقولهم فلان شعلة نار . وذكاء اسم شمس . وابن ذكاء اسم للصبح وذاك انه يتصور الصبح ابنا للشمس ( لمصححه )

النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء اى اخره ومنه ارجئه واخاه اى امهله واخره . او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهزم لفظ المرجية \* وفرقهم خمس \* اليونسية \* والعبيدية \* والغسائية \* والثوبانية \* والثومية \* كذا فى شرح المواقف وتحقيق كل [١] فى موضعه .

( الردء ) بالكسر وسكون الدال المهملة فى الاصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين فى الجهاد وقيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب الجهاد \*

### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( الرب ) بالفتح اسم من اسماء الله تعالى \* والربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التى تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك ونحو ذلك فان العليم يقتضى المعلوم والمريد يطلب المراد والقادر المقدر \* اعلم ان الاسماء التى تحت اسمه الرب هى الاسماء المشتركة بينه وبين خاتمه كالعليم تقول يعلم نفسه وخلقها وكذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات ولا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اى المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية \* والفرق بين اسمه الملك والرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية والرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة والمشاركة \* وافرقت بينه وبين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء افردت الذات به كالعظيم والفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالخلق كالحق والرازق \* والفرق بينه وبين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لخلقها والموجودات علويها وسفليها فدخل الرحمن تحت حياطة اسم الله والرب تحت الرحمن والملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اى مظهرا ظهر فيها وبها الرحمن الى الموجودات \* ثم للربوبية تجليات \* معنوى وصورى فالمعنوى ظهوره فى اسمائه وصفائه على ما اقتضاه القانون التنزيهى من انواع الكمالات \* والصورى ظهوره فى مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهى وما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه فى خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التنزيه كذا فى الانسان الكامل \* وفى الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هى منشأ الاسماء الالهية

[١] قوله وتحقيق كل اى تحقيق كل واحدة من الفرق الخمس المذكورة \* فى موضعه \* اى موضع كل منها فى هذا الكتاب باعتبار اقسامها والابواب ( لمصححه )

كأقادر والمريد ونسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضى وجوب المربوب وتحقيقه والآله يقتضى ثبوت المألوم وتعيينه وكل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يرى به الحق وبه يأخذ وبه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج اليه وهو المعطى اياه ما يطلبه منه . رب الارباب . هو الحق باعتبار الاسم الاعظم واتعين الاول الذى هو منشأ جميع الاسماء وغاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها وهو الحاوى لجميع المطالب النسبية واليه الاشارة بقوله وان الى ربك المتهى لانه عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الاول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية المظلمى انتهى . والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تمالى وعلى غيره بالاضافة نحو رب الدار . مثلاً كذا في البيضاوى . [١]

( الرب ) بالضم واحد الربوب وهي عند اطباء ان يؤخذ ماء الشئ من النباتات والثمار بان يغلى بالماء او بان يدق ويهصر ثم يصفى وينلظ بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر .

( الرباني ) بالفتح وتشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم وقيل منسوب الى الربان كالربان . وقيل الى الرب الذى هو انشاء ائمة حلالا فخالا الى الحد النام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف والنون فيه كما فى الربان للمبالغة . وفى المعالم انه الفقيه . وقيل الفقيه المعلم . وقال ابن الاثير العالم الراخ فى العلم والدين وقيل العالم العامل كذا فى جامع الرموز فى الخطبة .

( الترتيب ) بالمشاة الفوقانية . فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبة وبعبارة اخرى وضع كل شئ فى مرتبة والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شئ منها فى مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد . وفيه اشارة الى انه لا بد فى الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها فى مرتبة ولم يلاحظها لا يكون ترتيبا . قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شئ وعلى التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كل شئ فى مرتبة كل شئ ولا فى مرتبة شئ ما وقد تحير الناظرون فى حله . والجواب انه ذكر الرضى فى بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التى يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته

[١] الرب المالك والمصلح والسيد والمعبود . فان حمل على المالك عم الموجودات . وان على المصلح خرجت الاعراض لانها لا تقبل الاصلاح بل يصاح بها . وان على السيد اخص بالعقلاء . وان على المعبود اخص بالمكفنين وهذا اخص المعامل والاول اعهما . وهو حقيقة مختص بالبارى تع ولا يطلق على غيره الا مجازا او مقيدا والحق ان الرب باللام لا يطلق على غيره تعالى اصلا ولو مقيدا لورود النهى عنه فى حديث صحيح كذا فى الكليات ( لمصححه )

معهودا به [١] فيختار ان الضمير راجع الى كل شئ والمعنى وضع كل شئ من الاشياء في مرتبة كل شئ يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار مال المعنى ما في التاج الترتيب نهادن چيزيرا پس چيزى ديكر والاظهر ان يقال وضع شئ بعد شئ الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوى انما يتحقق اذا وضع كل شئ منها في موضعه حتى لو اتفى في شئ منها انتفى الترتيب \* فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعه كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من النصور والتصديق بديها ولا نظريا \* وفي الاصطلاح كما وقع في شرح الشمسية جبل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير \* وذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفى اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى \* وفي التعريف اشارة الى بقاء تعددها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذى فى الانائين فى اناء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلى فى الخارج ترتيبا \* وقولهم بحيث يطاق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه ما لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك فى الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذواتها لانها بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للسيط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب فى الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الاجزاء تمايز فى الوجود او غير حقيقى بل اعتباريا بان لا تصير هذه الهيئة \* وقولهم ويكون لبعضها الخ اى بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقى من التعريف اذ الظاهر ان الضمير فى بعضها راجع الى الاشياء المحمولة بالهيئة المذكورة والاشياء المحمولة بحيث يطاق عليها الواحد الحقيقى لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجمل كذلك وهو ظاهر والى هذا ذهب السيد الشريف وقال واحترز به عن مثل ترتيب الادوية \* ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر فى التأليف نسبة بعض الاجزاء اى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفى فيه بالجزء

[١] ولا يخفى عليك ان النكرة المختصة بوصف او حكم لا تخرج عن كونها نكرة وان قل شيوعها فان اعتبر المرجوع اليه يكون الضمير الراجع الى النكرة المختصة ايضا نكرة وان اعتبر حال الراجع يكون الضمير الراجع الى النكرة الصرفة ايضا معرفة فالفرق تحكم فالصواب فى الجواب ان يقال الضمير راجع الى شئ الا ان اضافة كل تعتبر بعد الرجوع فحصول التعريف كل واحد واحد من وضع شئ فى مرتبته او يقال هذه العبارة مجمل لتفصيلات هى وضع هذا الشئ فى مرتبته ووضع ذاك فى مرتبته وهكذا (المصححة)

الاول من مفهوم الترتيب والعقل اذا لاحظته جوز تحققه في شئ بدون المقيد من غير عكس وكذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اءلا لاحسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لو حظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا . وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولية المذكورة معها والمعنى ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعولية المذكورة لها فقط او بعده ايضا وظن هذا القائل ان الاشياء لتعددتها متميزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولية لها الية فكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا . ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعولية لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمييز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الاجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتميزة بالوجود الاجمالي متميزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعولية بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعية بازائها وهذه الملحوظة الدفعية هي المجعولية وحين حدوث تعلق هذه المجعولية باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجعولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها بآين هو من صاحبه هذا . نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادئ بحسب حركة الذهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة والبعض في آخرها . وباجملة فالمقصود بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين واما اذا اخذنا معينين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس لان خصوص التأليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا فالتأليف من . ا . ب . ج . مع تعينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على الترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التأليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لا بعينه اذا كان لتلك الامور وضع حسي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع وشرح الشمسية . قال احمد جند هذا الذي ذكر هو معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواضعها وعرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق . ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الحلقة الطبيعية ولا يدخل

فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني \* بقوله تعالى \* والله خالقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا \* وبقوله تعالى \* فكذبوه فمقروها \* الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القرآن \*

(الرواتب) جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور \* وقيل انها الموقفة بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويح راتبة على الثانى لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل \*

(مرتبة الانسان الكامل) عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى آخر نزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاهية لمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجانى \*

(المرتبة الاحدية) هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئ فهو المرتبة المستهلكة جميع الاء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجانى \*

(المرتبة الالهية) ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها وجزئيتها المسماة بالاء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاء التي هي الاءان والحقائق الى كلالها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية \* واذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء وام الكتاب والقلم الاعلى \* واذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات متصلة ثابتة من غير احتجابها عن كليتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين \* واذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم المالحى والمثبت والمحي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلى المسماة بلوح المحو والانبات \* واذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهوى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المذخور \* واذا اخذت بشرط الصور الحسية الغيبية فهي مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد \* واذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجانى \*

( الرسوب ) يضم الرء والسین المهملة في اللغة استتقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في اسفلها كما في بحر الجواهر والاقسرائى . وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونيجه . وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائة البول متميز عنها وان تعاقى في الوسط او طفأ . فالجوهر جنس ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والالما وجد بدونه . وقولهم اغلظ قواما من مائة البول احتراز عن الريح المخالطة للمائية والزبد . وقولهم متميز عنها اى في الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول اللون والقوام . وايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لثلاثي توهم التخصيص بفرد دون فرد . وقولهم وان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اى اللغوى والاصطلاحى عموموا من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول وصدق اللغوى فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول وصدق الاصطلاحى فقط على المتعلق والنعمام . وعلى ان اقسام الرسوب ثثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى نعما وسحابا ورسوبا طافيا . قيل انما يطلق الرسوب على النعمام والمتعلق لان من شان الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفؤ ويتعلق اذا منع منه مانع فلو وجود هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب . وايضا ينقسم الرسوب الى طبيي ويسمى رسوبا محمودا وفاضلا الى غير طبيي ويسمى رسوبا رديا اما الطبيي فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المجتمع اى المتصل الاجزاء . وافضل اقسام الطبيي الراسب ثم المتعلق ثم النعمام وغير الطبيي بخلافه . وافضل اقسامه النعمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردى اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرهما فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاصلية ويسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية ويسمى دسميا او لا تكون ويسمى لحميا والخراطى اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا وان كان الثانى فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبارا عراضا بيضاء او حمراء يسمى صفائحيا فالابيض من المائنة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبارا عراضا فان كان احمر يسمى كرسنيا وان لم يكن احمر يسمى نخاليا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد . وفي القانونيجه الرسوب الردى ينقسم الى خراطى وهو الشبيه بالقشور ودشيش بالزرنبيخ الاحمر ويسمى سويقا ايضا ولحمى ودسمى ومدى ومخاطى وشعري ورملى ورمادى وعلقى ودهوى وحيرى اى الشبيه بقطع الحمير المقموع والفصيل يطلب من كتب الطب .

( الرطوبة ) ضد البيوسة وهما كيفيتان ملموستان بديهيتان وما ذكر في تعريفهما اما

لوازمهما او تعريفات لفظية . قال الامام الرازى الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اى كيفية تقتضى تلك السهولة وهى البلمة . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لانه اسد التصاقا من الماء وكذا الحال فى الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل . لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر وكذا الدهن وايضا نحن لا نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحامى القريب وسهولة تركه اى التشكل بعد قبوله اياه . ورد بانه يرد عليه ما مر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادوم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادوم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقل للتشكلات وتركها . واتفقوا اى جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمساكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا من الفرق ويفيد التراب الهواء استمساكا من السيلان وكلاهما باطلان . وههنا اجحاث . الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة لزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب . قال الامام الرازى كلا القولين مختل . والنانى هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد واليباض او لا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه . والثالث فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معالة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاصا صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى بحث الاسحقميات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الطوابع . والرابع الرطب كما يقال على ما مر كذلك يقال على معان اخر . فى بحر الجواهر الرطب بفتحين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه ممانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب . ولما هو بطبعه متماسك لكنه



بإدنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب . ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب . ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء رطبا كما يقال للبلغم والدم انهما رطبان . ولما اذا اورد على البدن وانقل عن حرارته اثر فيه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطبا بالقوة ايضا . ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الفناء رطب . ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور . ولما اعطى مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او صنفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج . ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للنفذاء التفه انه رطب وكذلك فافهم الحال في اليبس انتهى . وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلبة ايضا في فصل اللام من باب الباء الموحدة .

( الرطوبة الغريزية ) بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج .

( الرطوبة الفضلية ) هي الرطوبة التي لا تمتزج ببقاى العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة في المزاج ولذلك ينسب الزنجبيل الى اليبس . قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبته من الرطوبة ليغذيها لم يفيض بعد كذا في بحر الجواهر .

( رطوبات البدن ) منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونجي . وفي بحر الجواهر . فالاولى هي الاخلاط المحمودة . والثانية قيمان فضول وهي الاخلاط المدمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف . الاولى المحصورة في تجاويف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء . والثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقدان البدن الغذاء ولان تبانها اذا جففها سبب من حركة وغيرها . والثالثة القريبة العهد بالانعتاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام . والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الحنقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصاية .

( رطوبات العين ) منها الرطوبة الزجاجية وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب ولذا سميت بالزجاجية . ومنها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لجودها وشفافها . ومنها الرطوبة البيضية

وهي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفاسيهاها تطلب من كتب علم التشریح .

( الرقبة ) بفتح الراء والقاف وهي ذات مرقوق مملوك سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا في جامع الرموز في فصل الظهر . والرقبة في الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان والاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان ولهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالهما على الانسان ولا يراد بها [١] ثم خص لفظ الرقبة في المرقوق كما في قوله تعالى تحرير رقبة هكذا في حواشي الهداية .

( الرقي ) باضم اسم من المراقبة وهي ان تعطي انسانا ما كما تقول ان مت فهو لك وان مت فهو لي كما في المبسوط والصحاح وغيرها وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما في المغرب وشريعة هي ان تقول لشخص داري لك رقي ففسره الطرفان وقالوا ان مت قلبك فهي لك كناية عن قولك ان مت قبلي فهي لي . وانما لم يصرح به احترازا عن سماحة ذكر مراقبة موته وهي باطلة عندها جائزة عنده فالرقي اسم من المراقبة بالاتفاق كما في الكرماني وغيره والخلاف في تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقالا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تملك في الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما في المضمرات وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة .

( المراقبة ) هي عند اهل السلوك محافظة القلب عن الردية . وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شيء قدير . وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء في الحديث في باب الصلوة . وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله تعالى رجاء . سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات . وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله واعظم ما عظمه الله وتصغير ما صغره الله كذا في خلاصة

[١] هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فالمعبر هو الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه . واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيباً لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان . فتسمية الشيء باسم جزئه انما يصح اذا كان الجزء مدارا في المعنى الذي قصد بالكل كما ان مدار المراقبة على العين دون غيره من الاعضاء ( لمصححه )

السلوك . وفي اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق . وقال الخواص هي خلوص السر والعلانية لله تعالى . وقال بعضهم هي خروج النفس عن حوالها وقوتها متعرضا لفحات لطمه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الى لغاه وبدائها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات . وقال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير وقته . ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت في المقدمة في بيان علم السلوك . والمراقبة عند اهل العروض هي كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتهما معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وتلك تقع بين ساكني سببين خفيفين هما بين وتدين او اهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا في عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربي . وفي جامع الضنائع المراقبة اجتمع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما البتة . وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجيزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع اوقف على الآخر كمن اجاز الوقف على . لا ريب . فانه لا يجيزه على . فيه . والذي يجيزه على . فيه . لا يجيزه على . لا ريب . وكالوقف على . وما يعلم تأويله الا الله . بينه وبين الراسخون في العلم مراقبة . قال ابن الجزري واول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى . والبعض يسميها معاينة ايضا .

( التركيب ) بالكاف لغة الجمع وعرفا مرادف التأليف وهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطاق عليها اسم الواحد ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التأليف فانه اعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالفه صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشف هكذا في شرح التهذيب للزبدى . فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة . وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب واما التركيب في اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى . فالمركب على هذا هو الكلمة التي فيها حرفان او اكثر والتركيب عند النحاة مقابل الافراد وكذا عند المنطقيين ايكن بين الاصطلاحين فرقا يوجب بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء . اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب وهما اللفظان اسناد سمي مركبا اسناديا وجملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما . فالجملة اعم من الكلام . وان لم يكن بينهما اسناده فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيذا الاخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احدهما مضافا والاخر مضافا اليه سمي مركبا اضافيا وان كان احدهما موصوفا والاخر صفة سمي

مركبا توصيفيا . واما المصادر والصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لتكون اسنادها ايضا غير تام ويحیی ما يؤيد هذا في بيان الاسناد التام وغير التام . واما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضا ويسمى مركبا غير تقييدى . فالمركب الغير التقييدى ما ليس فيه نسبة اسنادية ولا تقييدية اصلا لا في الحال ولا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما اذ فيه نسبة قبل العلمية وكذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا والمفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدى هو التوصيفى حيث قال في تعريف الكلام التأليف اما على وجه التعدد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعنى النوصيف نحو ارجل الذاهب او غير ذلك انتهى . ثم المركب الغير التقييدى اما ان يركب تركيبا به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء او لا الثانى نحو بزيد ومنك والاول ان تضمن الجزء الثانى منه حرفا سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة وعشر . او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اى بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تضمنيا وان لم يتضمن له سمي مركبا مزجيا وامتزاجيا وذا المزاج ايضا كما في شرح التسهيل \* والمزجى وان كان محتوما بويه كسيديويه وعمريويه يسمى مركبا صوتيا . وفي الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجى \* قال المولوى عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمنى انتهى \* اعلم ان نحو ضاربة وبصرى وسيزرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا في المركب المزجى كما يحیی في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجى هو المركب من اسمين حقيقة كعبلبك فان بعلم اسم صنم وبك اسم سلطان فركبا وجملا اسما واحدا وسمى به البلد الذى كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيديويه فان ويه حكاية صوت غير موضوع لمعنى ولكنه في حكم الاسم حيث اجرى مجرى الاسماء المبنية وسبب اسم بنى مع كبة ويه فجعلنا اسما واحدا وكذا عمريويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت . عرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم صنم وهو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدى في هذا المقام مستنبطا من الارشاد واللباب والكافية وشروحه وغيرها . او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعيل من الابط يعنى در بغل كرفت بدى را فانه مبنى في الاحوال انثى وكذا كل جملة يسمى بها مثل برق نحره وذرى حبا كذا في الصراح ( فائدة ) في الرضى ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء او لا فان كان فالاشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجاوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكر ب فيجى في المضاف اليه الصرف وتركه .

وفيه ايضا وان حذف حرف الجر او العطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد العلمية [١]  
ويجوز اعراب الثنائي مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف  
الثاني وتركه وكذا كل ما يتضمن فيه انثاني حرفا يجوز فيه الاوجه الثلاثة بعد العلمية .  
وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو وخمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير  
منصرف . وفي شرح التسهيل ذو المزج قسما احدهما محتوم بغيرويه كعمد يكرب ويجوز  
فيه ثلث لغات . الاولى ان ينيبا معا تشبيها له بخمسة عشر . والثانية اعراب الثاني مع منع  
الصرف وهو الفصيح . والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية  
الفوائد الضيائية فى بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولاً وهو مؤلفا  
فهذه الاقافى الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب والمؤلف  
فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شئ اصلا وهو المفرد او يدل فاما ان  
يدل على جزء معناه وهو المؤلف او لا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول  
عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب فى المشهور وهو ما  
تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به . والمركب بما يدل جزؤه  
لا على جزء المعنى وعلى هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما  
اذ لا يدخل فى المفرد وهو ظاهر ولا فى المؤلف لعدم الدلالة على جزء ما يقصد به ولا  
فى المركب لانه الذى يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد فى تعريف المركب  
ويقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينتص من تعريف المؤلف  
ويقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اى سواء كانت دلالاته مقصودة اولا . ويطلق  
المركب ايضا على الاعم من الملفوظ والمعقول كما يطلق على الملفوظ (التقسيم) المركب  
اما تام ويسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق والكذب سمى قضية وخبرا وان لم  
يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير  
كف وان كان كفا فهو نهى والا فهو التنبيه ويندرج فيه التمنى والنداء والقسم والترجى  
ومنهم من عد التمنى والنداء والاستفهام من اقسام الطلب كالامر والنهى وقد يقسم المركب  
الى الخبر والانشاء المتناول للطلب والتنبيه . واما ناقص ويسمى غير كلام وهو ما لا يفيد  
فاما ان يكون الثنائي فيه قيذا للاول اولا . والاول المركب انتقيدى وهو اما مركب من  
اسمين اضعف اولهما الى اثنائى او وصف به او من اسم متقدم وفعل متأخر وقع صفة له  
او صلة له اذ لو تقدم الفعل او تأخر ولم يكن صفة ولا صلة كان المركب منهما كلاما .  
والثنائي غير تقييدى فالمركب من اسم واداة او فعل واداة هذا كله خلاصة ما فى شرح

[١] تقسيم موجه فى كليهما اما فى الاول فالاحتياج الى الثنائي واما فى الثاني فتضمن الحرف

المطالع وحاشيته للسيد الشريف . وفي الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه . وللمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى والمجموع فيقال هذا مفرد اى ليس مثنى ولا مجموعا وتارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اى ليس بمضاف ولا شبهه وتارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اى ليس بجملة ولا شبهها وتارة ما يقابل المركب كما مر . وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافى كغلام زيد ومركب تعدادى كخمسة عشر ومركب مزجى كعابك ومركب صوتى كسيبويه ومركب اسنادى كقام زيد وزيد قائم انتهى . والتركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التمهيلية وآن آوردن لفظ مركب بحسب معنى شعري ومفرد بحسب معنى معمائى ومقصود ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معمى باسم مرشد درين بيت . شعر . در دل مردم چو مهرش ساخت جاى . جامى آخر سوى آن مردم كش آى . كذا فى رسالة للمولوى عبد الرحمن الجامى . وعند المحاسبين يعطى على قسم من النسبة كما يجيى فى فصل الباء الموحدة من باب النون وعلى كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة بعدها الاثنان والستة بعدها الثلاثة وكذا الاثنان ويقابله الاولى وهى كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة كذا فى شرح المراقف فى بحث الكيفيات المختصة بالكميات \* فالعدد قسمان اول ومركب وتطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد والزوج اذا لم يكن اولا اى فى اول الاعداد كالاربعة والثلاثة ويجيى فى لفظ العدد فى فصل الدال من باب العين . وعلى مقابل المفرد ويفسر بعدد مرتبته اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها الآحاد والعشرات ويفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب كخمسة وخمسين وخمسةائة كذا فى ضابط قواعد الحساب . وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطأ او ساطحا كثنائة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين سواء كان خطأ او ساطحا كثنائة وجذر ثلثة مجموعين غلى ما فى حواشى تحرير اقليدس .

( المركب ) بفتح الكاف المشددة يطلق على معان . منها ما عرفت . ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب مثته باسناد متن حديث آخر كذا فى القسطلانى وشرح شرح النخبة . ومنها ما هو من اقسام الموجهات وهى القضية الموجهة التى لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب وتقابلها البسيطة وهى ما لا يكون فيه الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطابقة بسيطة . ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان تام وغير تام ويسمى ناقصا ايضا . فالمركب النام هو الذى تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به وهو منحصر فى المواليد الثلث اى النباتات والحيوان والمعدن وذلك لان التركيب لا يكون الا

من بسائط تتصغر اجزائها وتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستمد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتأليفها لكون العناصر مستدعية بالذات للافتراق . فلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور . فهي الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن . وان صدرت عنها مع الحفظ التمذية والتنمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم المركب المتنوع بها نبات . وان صدر عنها الحس والحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان والحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق وادراك الكليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الاعجم . والمركب الغير التام هو المركب الذى لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالمترج من الماء والطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالذهب والنيازك هكذا ذكر الحكماء وهكذا نقل عن السيد السند وابنه . ومنها الشئ الذى يكون اكثر اجزاء من شئ آخر ويقابله البسيط ويسمى بسيطا اضافيا . ومن ههنا يقال من القضايا الموجهة ما هي مركبة وهي التى لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب ومنها ما هي بسيطة وهي التى لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بهض معانيه فى لفظ البسيط فى فصل الطاء من باب الباء الموحدة .

( المتراكب ) عند اهل القوافى قسم من القافية كما يحىء .

( الراهب ) هو العالم فى الدين المسيحى العامل بالرياضة الشاقة وترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة والانقطاع من الخلق والتوجه الى الحق . والرهبانية ممنوعة فى الاسلام قال النبي صلى الله عليه وسلم لا رهبانية فى الاسلام هكذا فى الجرجاني وغيره .

#### ﴿ فصل الثاء المثثة ﴾

( الارثاث ) فى الامة مصدر ارتث الجريح اى حمل من المعركة وبه رمق وفى الشرع ان يرتقق الجريح بشئ من مرافق الحياة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا فى شرح الوقاية فى باب الشهيد .

#### ﴿ فصل الحاء المهملة ﴾

( المراجعة ) بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء ان يشترط البائع فى بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اى بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل اى زيادة شئ معلوم من الربح . فقولنا ان يشترط يخرج المساومة . وقولنا فى بيع العرض احتراز عن الصرف فان المراجعة ليست فى بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما فى الكفاية . وقولنا

بما اشترى به يخرج الوضعية وهي البيع بالقصان مما اشترى به • وقولنا مع فضل يخرج اتولية وهي البيع بمثل ما اشترى به • وصورتها اى المراجعة ان يقول البائع بعت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا فى جامع الرموز والبرجندى •

(الترجيح) بالجيم فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا غالبا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان • وفى اصطلاح الاصوليين بيان الرجحان وانباته والرجحان زيادة احد المثليين المتعارضين على الآخر وصفا • ومعنى قولهم وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة له فى المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا فى العادة كالدائق او الحبة او الشعيرة فى مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن فى مقابله بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة ونحوها اذا قوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها فى مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا تزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع • فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الادلة بان يكون فى احد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفى الآخر حديثان او قياسان وان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعى ومن اصحاب ابى حنيفة رح • وبالجملة اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا فى القوة اولا وعلى الثانى اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع والوصف اولا فى الصورة الاولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتناؤه على المعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص راجح على القياس • وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معنى ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظنى باسرىقوى به على معارضة هكذا فى التلويح وبعض شروح الحسامى • وفى العوضى الترجيح فى الاصطلاح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها • وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه فى استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالاته عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعى وظنى بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضتها فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم وطرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح والعوضى وغيرها •

(الترشيح) عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يحى



في فصل الرء من باب العين . ومن اهل العرب يطلق على معان . منها ترشيح التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاب في قولهم اظفار المنية الشبية بالسبع انشبت فلانا والتخيل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه . ومنها ترشيح المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطولكن في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة . ومنها ترشيح المجاز العقلي وهو ما يلايم ما هو له نحو . شعر . واذا المنية انشبت اظفارها . لاصبت كل تيممة لا تنفع . فان ذكر الانشاب ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص . ومنها ترشيح الاستعارة المصرحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويحى بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة وكذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاب في قولهم اذا المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية . فان قات كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشاب فما وجه جعل اثبات الاول تخيلا واثبات الثاني ترشيحا . قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فإيهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فائباته تخيل وإيهما دونه فائباته ترشيح ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشاب فيكون اثباته تخيلا واثبات الانشاب ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية . والحق في الجواب ان الانشاب ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يتمتع انفكاكه عنه والانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى . ويؤيد هذا ما ذكر الجابي في حاشية المطول في خطبة التماخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاحجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيح ان يذكر شئ يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه . او المستعار منه ان كان فيه استعارة . او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسل كما في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فان اطولكن ترشيح ليد وهي مجاز عن النعمة . والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيح انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى . وفي بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى . واما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به . والمفهوم من الاطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا . ومنها ترشيح الايهام ويحى في فصل الميم من باب الواو .

(الروح) بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم

المعاني وعلم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* روى ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلاثة اشياء فان اخبركم عن شيئين وامسك عن الثالث فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل \* ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله \* تعالى \* ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم قصة روح فنزل \* وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* ومنهم من طعن في هذه الرواية وقال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فامعنى يمنع من معرفة الروح وان مسألة الروح يعرفها اصغر الفلاسفة واراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء وافضل الفضلاء \* قال الامام الرازى بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه \* بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه \* احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه \* وثانيها ان يقال اهو قديم او حادث \* وثالثها ان يقال هو هل يبقى بعد فناء الاجسام او يفتى \* ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح وشقاوتها \* وبالجملة فالباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفي الآية ليست دلالة على انهم عن اى هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين \* احدهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والاخلاط او عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحياة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية نفيه مطلقا وهو المقصود من قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* وثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى وما امر فرعون برشيد \* فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال بلى هو حادث وانما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله \* وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* يعنى ان الارواح في مبداء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال والتغير من امارات الحدوث انتهى \* ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا

في تفسيره على اقوال كثيرة . قيل ان الاقوال بلغت المائة . فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد . ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد . ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال . فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تخلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن اقتبس ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتخلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل واحد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك واختار هذا الامام الرازي وامام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالع . وقيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الاقسام وامتناع وجود المجردات فيكون جوهرها فردا وهو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم واختاره ابن الراوندي . وقيل جسم هوأى في القلب . وقيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوأئية في القلب . وقيل هي الدماغ . وقيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ . ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ . وقيل قوة في الدماغ مبدء للحس والحركة . وقيل في القلب مبدء للحياة في البدن . وقيل الحياة . وقيل اجزاء نارية وهي المسماة بالحرارة الغريزية . وقيل اجزاء مائة هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا . وقيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبفناؤه تنعدم الحياة . وقيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحياة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه . وقيل الهيكل المخصوص المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة وجماعة من الاشاعرة . وقيل المزاج وهو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصوناً عن الفساد فاذا خرج على ذلك الاعتدال بطل المزاج وتفرق البدن كذا في شرح الطوالع . وقيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط وبخاريتها كتكون الاخلاط من كثافتها وهو الحامل للقوى الثلث . وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام . روح حيواني وروح نفساني وروح طبيعي كذا في الاقسرائى . وقيل الروح هذه القوى الثلث اى الحيوانية والطبيعية والنفسانية . وفي بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد . وقال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس والروح . فقيل هما شئ واحد . وقيل هما متغايران . وقد يعبر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق انتهى . وبالنظر الى التغيرات ما وقع في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كالطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز يعنى سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز . والروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السر آلة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقى بشرط وجود الروح

في النفس \* وقريب من هذا ما قال في التعريف واجمع الجمهور على ان الروح معنى يحيى به الجسد \* وفي الاصل الصغار ان النفس جسم كثيف والروح فيه جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني \* وقيل النفس ريح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوية \* وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات الحمودة \* وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه وتعالى في قلوب العباد في كل يوم ولية ثلثمائة وستين نظرة \* واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفي فهو نور الطيف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمره روح آخر الطيف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل احد بل هو للخواص انتهى ويحيى توضيح هذا في لفظ السر وبعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا \* والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويحيى تحقيقه في فصل السين من باب النون \* وقال شيخ الشيوخ \* الروح الانساني السماوي من عالم الامر اى لا يدخل تحت المساحة والمقدار \* والروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق اى يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوى والروح الحيوانى جسمانى لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذا في مجمع السلوك \* قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدخولها في الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها فالى محل وقع فيه نظرها تحل من غير مفارقة لمركزها الاصلى وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشئ في هويته اكتسبت التصوير الجسدى بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق المرضية الالهيبة فتصعد وتمؤ به في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتهبط بتلك الاخلاق الى سجين وصعودها هو تمكنها من العالم الملكوتى حال تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح نقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مفارقة انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تتقوى

ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفسه كالروح فيمشى على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والنقل فتحصّر في سجنه فتحشر غدا في السجين كما قال قائل بالفارسية . شعر . آدمى زاده طرفه معجونی است . از فرشته سرشته وز حيوان . كر كند . ميل اين شود بد ازين . ور كند ميل آن شود به ازان . ثم انها لما تعشقت بالجسم وتعشقت الجسم بها فهي ناظرة اليه مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الالم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي اذ تفريحها فيه ولو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة ولو كان له في الحبل الذي يضيق فيه من نجبه فلا تحذير من الفرار ثم لا تزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المحتوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بجالها عند الله من الحسنه او القبيحة مثلا يأتي الى الظالم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن في هيئة منكرة كما انه يأتي الى الصالحاء في صورة احب الناس اليهم وقد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم . وتصوره بصورة النبي عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة واتباعه المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شيء من البشرية للحديث ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فظهر قلبه فالدم هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتبل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا ان يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون له رائحة طيبة وقد تكون كريهة وقد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه . ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد اى بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام ولا يرى شيئا في نومه . ولا يعتد بمن يقول ان كل نائم لا بد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساها وهذا السكون الاول هو موت الارواح الاترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم باقطاع الذكر ثم اذا فرغ عن مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في البرزخ انتهى ما في الانسان الكامل . ونقل ابن مندة عن بعض المتكلمين ان لكل نبى خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ارواح كذا في المواهب اللدنية . وفي مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام

الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس \* فالاولى منها الروح الحساس وهو الذى يتلقى ما يورده الحواس الخمس وكانه اصل الروح الحيوانى واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع \* والثانية الروح الحيالى وهو الذى يتشبهت ما اورده الحواس ويحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلى الذى فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع فى بداية نشوه وذلك يولع للشئ لياخذها فاذا غيب عنه ينسأه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته المحفوظة فى خياله وهذا قد يوجد فى بعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليها فيتأذى به ولكنه اذا جاوزه وحصل فى الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اداه الحس اليه من الام لما عاوده بعد التضرر والكلب اذا ضرب مرة بنخشة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب \* والثالثة الروح العقلى الذى به يدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسى الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبي ومدركاته المعارف الضرورية الكلية \* والرابعة الروح الذكري الفكرى وهو الذى اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معانى شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية \* والخامسة الروح القدسى النبوى الذى يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تتجلى لوايح الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى ولا يبعد ايها المعتكف فى عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم ومعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الا ترى كيف يختص بذوق الشعر قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى \* اعلم ان كل شئ محسوس فله روح \* وفى تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصرىات والشيطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلى ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطباع التام انتهى \* وفى الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لتلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الالهى قام به ذلك الروح وذلك الروح الالهى هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعنى انه غير مخلوق لانه وجهه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو

المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شيء هو روح الله وهو روح القدس اى المقدس عن النقائص الكونية وروح الشيء نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانتفاء قديمين فلا قديم الا الله وحده ويلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثاله جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس وبالسر الالهي والوجود السارى فاذا كان الاغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهى المعبر عنه بالبشرية وبالشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدنى الذى هو اصل الصورة ومنشاء محلها حتى كاد تخالف عالمها الاصلى لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحى فصارت في سجن الطبيعة والعادة وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجن محسوس من النار وهى في الدنيا هذا المعنى المذكور لان الآخرة محل تبرز فيه المعانى صوراً محسوسة وبمكسه الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح واقلال الطعام والنمام والكلام وترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحى فيخطو على الماء ويطير في الهواء ولا يحجبه الجدران وبعد البلدان فتصير في اعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الاجسام وهو المشار اليه بقوله ان الابرار لفي نعيم (فائدة) اختلفوا في المقصود من الروح المذكور في قوله تعالى \* قل الروح من امر ربي \* على اقوال \* فقيل المقصود به ما هو سبب الحياة \* وقيل القرآن يدل عليه قوله \* وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا \* وايضا بالقرآن تحصل حياة الارواح وهى معرفة الله تعالى \* وقيل جبرائيل لقوله \* نزل به الروح الامين على قلبك \* وقيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدرا وقوة وهو المقصود من قوله \* يوم يقوم الروح والملائكة صفا \* ونقل عن على رضى الله عنه انه قال هو ملك له سبعون الف وجه لكل وجه سبعون الف لسان لكل لسان سبعون الف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله تعالى بكل تسيحه ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خالقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء يباع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة \* ولقائل ان يقول هذا ضعيف \* لان هذا التفصيل ما عرفه على رضى الله عنه الا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلى رضى الله عنه فلم لم يذكره لغيره \* ولان ذلك الملك ان كان حيوانا واحدا وعاقلا واحدا لم يمكن تكثير تلك اللغات وان كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيوانا آخر لم يكن ذلك ملكا واحدا بل كان مجموع ملائكة \*

ولان هذا شئ مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير . وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بنى آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس . قال ابوصالح يشتهون الناس وليسوا منهم . قال الامام الرازى في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول وايضا فهذا شئ مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه انتهى . قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظر به نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين وفضل المكرمين . اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا والآخرة واهل الجنة والنار والاعراف اقتضت الحقيقة الالهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئا الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رحي الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصلة بل بحكم النيابة والعارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى . يوم يقوم الروح والملائكة صفا . يقوم هذا الملك في الدولة الالهية والملائكة بين يديه وقوفا صفا في خدمته وهو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالهية بما امره الله به . وقوله لا يتكلمون راجع الى الملائكة دونه فهو مأذون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالهية لانه مظهرها الاكمل والملائكة وان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتلقى الامر بنفوذ امر في العالم خالق الله منه ملكا لثقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح وجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل وميكائيل وجبرائيل وعزرائيل ومن هو فوقهم وهو الملك القائم تحت الكرسي والملك المسمى بالمفصل وهو القائم تحت الامام المبين وهؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بنى آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك المؤكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم ولهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه ولو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم ولذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحى من الله وذلك لان الملك ينزل به ولما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نتيجة وذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة . اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد



وجوهه يسمى بالاعلى وبروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالعقل الاول وبالروح  
الآلهى من تسمية الاصل بالفرع والافليس له فى الحضرة الآلهية الاسم واحد وهو  
الروح انتهى . وايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را  
مثلا روح اول كويند و آتش نصرة الخارج را روح دوم . ودر بعضى رسائل كفته نار را  
روح كويند و باد را عقل وآب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح  
اول كويند تانقى كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخلى كه  
عقل هفتم است وآب اول را نفس اول كويند تا عتبة الداخلى كه آب هفتم است و خاك اول را  
جسم اول كويند تا عتبة الداخلى كه جسم هفتم است انتهى . وفى كليات ابى البقاء الروح  
بالضم هو الريح المتردد فى مخارق البدن و منافذه واسم للنفس واسم ايضا للجزء الذى تحصل  
به الحياة واستجلاب المنافع واستدفاع المضار . والروح الحيوانى جسم لطيف متبعه تجويف  
القلب الجسمانى و ينتشر بواسطة العروق الضواري الى سائر اجزاء البدن . والروح الانسانى  
لا يعلم كنهه الا الله تعالى . ومذهب اهل السنة والجماعة ان الروح والعقل من الاعيان  
وليسا بعرضين كما ظنته المعتزلة وغيرهم وانهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبوحة  
كما تقبل العين الناظرة غشاوة ورمدا والشمس انكشافا ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء  
مرة وبالطمشة اخرى . وما خص ما قاله الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول  
الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول العلم فى العالم بل هو جوهر لانه  
يعرف نفسه وخالقه ويدرک المقولات وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشئ لا ينقسم  
الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان  
يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجودات اوجميع  
ما به قوام البدن فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جماتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج  
عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزعه عن الحلول فى المحال والاتصال بالاجسام  
والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لاخص وصف  
الله تعالى فى حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اى قائم بذاته وكل ما سواه  
قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى . ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس  
بقديم . ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة  
وانتقدير . ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوى الذى قيل فى شأنه . قل الروح من امر  
ربى . يعنى انه موجود بالامر وهو الذى يستعمل فى ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا  
لا بالخلق وهو الذى يستعمل فى ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح  
وبالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى . ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره . وقال .  
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره . والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية

خلافًا للفلاسفة فإذا كان الروح غير مادي كان لطيفًا نورانيًا غير قابل للانحلال ساريا في الاعضاء للطاقتة وكان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد ألف الله بين الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فما دام في البدن كان البدن حيا يقظا وان فارقه لا بالكلية بل تعاظه باق ببقاء النفس الحيوانية كان البدن نائما وان فارقه بالكلية بان لم تبق النفس الحيوانية فيه فالبدن ميت \* [١] ثم هي اصناف بمضها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى \* وهي حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث امكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالنبي عام \* وعند ارسطو حادثة مع البدن \* وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بمادة ولا مادة له \* وهذا ضعيف [٢] والحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى \* ونفخت فيه من روحي \* الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يفنى مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت واعادته في البدن وخلوده دالة على بقاءه وابديته \* واتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنتقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخره وروى ارواح الشهداء الخ [٣] ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة والشكل واللون وغيرها من الاعراض والعوارض \* ولفظ الروح في القرآن جاء لعدة معان \* الاول ما به حيوة البدن نحو قوله تعالى يستئلونك عن الروح \* والثاني بمعنى الامر نحو وروح منه \* والثالث بمعنى الوحي نحو تنزل الملائكة والروح [٤] \* والرابع بمعنى القرآن نحو واوحينا اليك روحا من امرنا \* والخامس الرحمة نحو وايدهم بروح منه \* والسادس جبرائيل نحو فارسلنا اليها روحنا انتهى \* من كليات ابي البقاء [٥] \* وفي الاصطلاحات

[١] ثم الارواح المخصوصة متحدة في الماهية لتصير اشخاص الانسان ماهية واحدة كذا في الكليات (لمصححه)

[٢] والارواح لا تنفى اما عند الفلاسفة فلان المجردات لو قبلت خلع صورة واخذ اخرى كانت باقية مع الاخرى فلا تكون فانية وايضا لو قبلت الفناء لوجب بقاء القابل مع المقبول فتكون باقية مع الفناء هذا خلف كذا في الكليات (لمصححه)

[٣] لكن اختلفوا في انها هل تكون مدبرة لتلك الجسم اولا فذهب علماءنا الى صحة ذلك بدليل آخر الحديث ( في الجامع الصغير عن انس ان ارواح الشهداء في طير خضر تعلق من ثمر الجنة وقال شارحه اى في حواصل طير ) وقالت الحكماء لا تصح ان تكون مدبرة لتلك الابدان والالكان تناسخا وهو باطل ووافق محققوا الصوفية العلماء ومنعوا الخ كذا في الكليات (لمصححه)

[٤] ويلقى الروح من امره (كليات)

[٥] وبمعنى ملك عظيم نحو يقوم الروح \* وجنس من الملائكة نحو الملائكة والروح وجهه كوجه الانسان وجسده كالملائكة \* وعيسى النبي ايضا كذا في الكليات (لمصححه)

الصوفية الروح في اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة . وفي اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحياة والحس والحركة ويسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات القلب . ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الا اول ويسمونها النفس الناطقة . وفي الجرجاني الروح الانساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الامر يمجز العقول عن ادراك كنهه . وذلك الروح قد يكون مجردا وقد يكون منطبقا في البدن . والروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضواريب الى سائر اجزاء البدن . والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها ولذلك لا يمكن ان يحوم حولها حاتم ولا يروم وصلها رائم ولا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا يتال هذه البغية سواء وهو العقل الا اول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسمائية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة الاكبر وهو الجوهر النوراني جوهرية مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة وباعتبار النورانية عقلا اولا وكما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الا اول والقلم الاعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته ومراتبه . وفي اصطلاح اهل الله وغيرهم هي السر والحق والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس .

( المستريح من العباد ) من اطاعه الله تعالى على سر التقدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في وقته المعلوم وكل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع والحزن والتحسر على ما فات والصبر والتسليم على ما وقع كما قال الله تعالى . ما اصاب من مصيبة في الارض الآية . ولهذا قال انس رضى الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يقل في شئ فعلته لم فعلته ولا في شئ تركته لم تركته انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( روح الالتقاء ) هو الملقى الى القلب علم الغيوب وهو جبرائيل عليه السلام . وقد يطلق على القرآن وهو المشار اليه في قوله تعالى . ذو العرش ياتى الروح من امره على من يشاء من عباده .

( الارواح ) جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار ويحيى في فصل التون من باب العين .

(روحانى) بالضم آدمى وبرى . وقيل أنكه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان وپريان كذا فى كشف اللغات . وفى الصراح روحانى بالضم فرشته وبرى ويقال لكل شىء ذى روح ايضا \* روحانيون الجمع \*

(التراويح) جمع ترويجة وهى فى الاصل اسم جلسة مطلقة وسميت الجلسة التى بعد اربع ركعات فى ليالى رمضان بالترويجة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويجة مجازا لما فى آخرها من الترويجة كذا فى الدرر . وفى البرجندى التراويح جمع ترويجة وهى فى الاصل ايصال الراحة مرة واحدة . وفى الشرع اسم لاربع ركعات مخصوصة فى ليالى رمضان وهى سنة مؤكدة \* والتراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها \*

(الريحان) بالفتح وسكون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له وعرفا نبات له رائحة طيبة كما فى الاختيار لكن فى المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه . وعند الفقهاء مالمساقه رائحة طيبة كما لورقه كالآس \* والورد مالورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين . وفى جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر فى الزهر الذى يؤخذ منه العرق كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان فى آخر فصل من حلف لا يدخل بيتا \* وذكر فى الظهيرية ان الورد والياسمين من الاشجار والريحان ما ليس له شجر كذا فى البرجندى \* مثل لفظ النجم فانه يقال نبات لا ساق له كالقطين والشجر نبات له ساق \*

(الريح) بالكسر باد وبوى ودخان والرياح الجمع وكذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا \* وباد را نزد اهل رمل عقل نيز كويند كما مر قبيل هذا فى لفظ الروح \* والريح الغليظة عند الاطباء هى الريح التى تطول مدة لبثها فى بعض تجاويف البدن وتغلظ كما يغلظ الهواء الذى يطول لبثه فى بعض الآبار \* وريح الشوكة عندهم مادة حادة تجرى فى العظام وتكسره وتفسده \* وريح الصبيان عندهم هى ريح غليظة تعرض فى داخل الرأس وتمدده حتى يفتح شؤنه \* وريح البواسير عندهم هى ريح غليظة عمرة التحلل تحدث وجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر والشراسيف اطراف الكلية وتزل اخرى الى الخصيتين والقضيب وحوالى المقعدة \* وريح الرحم عندهم مادة نفاخة فى الرحم بسبب اجتماع الرطوبات اللزجة \* ورياح الافرسة عندهم زوال فقررة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن تحتها وتمدها تمديدا شديدا وهى من اقسام الحذبة كذا فى بحر الجواهر \*

### ❦ فصل الحاء ❦

(الرخ) بالضم مهرة شطرنج وأن در اصل بتشديد است وفارسيان بتخفيف استعمال كئند ونام جانوری بزرگ كه پيل وكرك طعمه اوست وبمعنى رخساره وطرف وجانب ونبات تازه كذا فى مدار الافاضل . ودر اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلی جمالی كه سبب وجود اعيان عالم وسبب ظهور اسمای حق است . ودر كلشن راز رخ را بصفات لطف الهی تشبيه کرده اند چون لطيف وهادى ورازق . وبنديكى شيخ جمال فرموده كه رخ عبارت از واحدیت يعنى مرتبه تفصيل اسماء ونيز رخ اشارت الهی است باعتبار ظهور كثر اسمائى وصفاتى ازوى كذا فى كشف اللغات . ودر بعضى رسائل صوفيه مذکور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهی را كويند كه در ماده بود .

(الرسخ) عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية ويحیی فى لفظ النسخ فى فصل الحاء المعجمة من باب النون .

### ❦ فصل الدال ❦

(الرد) فى اللغة الصرف وفى الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوى الفروض ولا يستحق له احد من العصابات اليهم بقدر حقوقهم هكذا فى الجرجانى . وهو ضد العول اذ بالعول يتقص سهام ذوى الفروض ويزداد اصل المسئلة وبالرد يزداد السهام ويتقص اصل المسئلة . وبعبارة اخرى فى العول يفضل السهام على المخرج وفى الرد يفضل المخرج على السهام كذا فى الشريفة . مثلا ان ترك شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت ههنا النصف فلما اعطى للبنت واحد من اثنين بقى واحد ولما لم يكن ههنا عصبه رد الواحد الباقى الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها فى الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة . وعند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يحیی فى فصل اللام من باب الواو . وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الكسر ومخرجه نسبة فان كانت النسبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كواحد من خمسة يعبر عنه بالخمس وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر والمخرج على عدد ثالث عادلها وان كانت تداخلها فيقسم الاكثر منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينسب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع والاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع . وانما فعلوا ذلك لان النسبة بين الكسر ومخرجه توجد فى اعداد غير متناهية والمختار عندهم اقل عددين على نسبتها ليسهل الحساب ويقرب الى الفهم وايراد ما سواها قبيح . وقد يطلق الرد عندهم على عمل من اعمال الجبر والمقابلة ويقابله التكميل وذلك انهم قالوا اذا كان فى احد

المعادلين أكثر من مال واحد رد الى الواحد وان كان في احدها اقل من مال واحد يكمل ويؤخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال وعشرة اشياء تعدل ثلثين قسمنا كلا من الخمسة والعشرة والثلثين على خمسة لانها عدد المال فخرج مال واحد وشيئان يعدل ستة ويسمى هذا العمل بالرد ومرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك بين الطرفين من الطرفين وان كان نصف مال وخمسة اشياء مثلا معادلا لسبعة قسمنا كلا من النصف والخمسة والسبعة على النصف فخرج مال واحد وعشرة اشياء يعدل اربعة عشر عددا ويسمى هذا العمل بالتكميل ومرجعه الى الجبر كما لا يخفى وان شدت توضيح ما ذكرنا مع البراهين فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين في فصل ضرب الكسور وفي مقدمة علم الجبر والمقابلة \* وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل اليه تكميل اما اخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة فيسمى تعديلا كذا في بعض الرسائل \*

( رد العجز على الصدر ) عند اهل البديع هو التصدير ويحى في فصل الرء من باب الصاد \*

( الترديد ) عند الاصوليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبت عليه الباقي ويسمى بالسير والتقسيم وبالسير ايضا ويحى في فصل الرء من باب السين \* وعند اهل البديع هو ان تعاق الكلمة في المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر كقوله تعالى \* حتى تؤتى مثل ما اوتى رسل الله الله اعلم حيث يحمل رسالته \* الآية فلفظ الله علق بالرسول ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة \* وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويحى في فصل الرء من باب الكاف \* وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يحى في فصل الميم من باب القاف \*

( المرتد ) شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان ويحى في بيان اقسام الكفر \*

( الرصد ) بالفتح وسكون الصاد وتحتها ايضا كما في المتخج في الاصل جمع راعد وهو الذي يقعد بالمرصاد اى الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اى ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندي

في حاشية الجفنى من باب حركات الافلاك . ودر سراج الاستخراج ميكويد رصد نزد منجمان عبارت است از نظر كردن در احوال اجرام علويه بآلتى مخصوص كه حكما بجهت آن غرض وضع كرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلك ومقدار حرکت ایشان در طول وعرض وابعاد آنها از يكديگر واز زمين وبزرگى وكوچكى اجرام ایشان وآنچه بدان ماند . وفائدهٔ رصد آنست كه اگر در مواضع كواكب در ايام خالى ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست كند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر بكدرجه تقويم كوچكى خطا باشد يكسال در سيرات تفاوت شود واگر بكدقيقه خطا افتد شش روز تفاوت شود .

( الارصاد ) لغة نصب الرقيب فى الطريق من رصده رقبته . وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البيت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروى ويسميه البعض بالتسهم [١] نحوه . وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . [٢] وقيد اذا عرف الروى اشارة الى انه انما يجب فهم العجز فى الارصاد بالنسبة الى من يعرف الروى فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروى . كقوله تعالى . وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون . فانه لو لم يعرف ان حرف الروى النون لربما توهم ان العجز ههنا فيما فيه اختلفوا او فيما اختلفوا فيه . وكقول الشاعر . شعر . احلت دمي من غير جرم وحرمت . بلا سبب يوم اللقاء كلامى . فليس الذى حللته بمحلل . وليس الذى حرمته بمحرام . فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام وكلام لربما توهم ان العجز بمحرم كذا فى المطول . قيل يفهم من هذا ان معرفة الروى قد لا يكتفى بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان الروى فى البيت الميم لا يكتفى فى معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم . ويمكن ان يقال انه ليس المقصود به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروى بل المقصود به انه لا تحصل بدونها وان توقف على شئ آخر كذا ذكر الحلبي .

( الترعيد ) بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يرعد صوت القرآن كالذى يرعد من برد او الم وهو منهى كذا فى الاتقان .

( الرمذ ) بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء اطباء على الورم الحار الدموى الحادث

[١] فكأن المتكلم بابتداء كلامه جعل مخاطبه رقبيا منتظرا للعجز وقد جاء الارصاد فى اللغة بمعنى الاعداد فالتكلم اعد قبل الآخر ما يدل عليه ( لمصححه )

[٢] هذا مثال الارصاد فى الفقرة واما مثاله فى البيت فقول عمرو بن معدى كرب . اذا لم تستطع شيئا فدعه . وجاوزه الى ما تستطيع . فالاستدراك فى الآية يدل على العجز وقوله فى البيت وجاوزه يدل على ان الآخر ما تستطيع ( لمصححه )

في المتحتم ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكديرا \* واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم يحدث في المتحتم سواء كان سببه موادا حارة او باردة \* ومن له هذه العلة يسمى ارمدا كذا في بحر الجواهر \* وفي الوافية وقد يطلق على كل مؤتم للعين \*

(الارادة) هي في اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه \* والنزوع الاشتياق والميل المحبة والقصد فعطف الميل على النزوع للتفسير \* قيل وفأئذته الاشارة الى انها ميل غير اختياري \* ولا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون حاملا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر \* وقوله بحيث متعلق بالميل \* ومعنى حمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقاومها \* وتقال ايضا للقوة التي هي مبدأ النزوع وهي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور \* والارادة بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل واجباده تكون مع الفعل وتجمعه وان تقدم عليه بالذات \* وبالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل \* وكلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى \* وقد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا \* ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ \* وقال الامام لا حاجة الى تعريف الارادة لانها ضرورية فان الانسان يدرك بالبدهة التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرته والمه ولذته \* وقال المتكلمون انها صفة تقتضى رجحان احد طرفي الجائر على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع \* واحترزوا بالقيود الاخير عن القدرة كذا ذكر الحنفا في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى \* ما ذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة \* وقال في شرح المواضع الارادة من الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته \* وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية \* واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة فقرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فاننا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جانب نفع او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد \* وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل \* واجيب على ذلك باننا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة \* والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر اتمام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له \* وعند الاشاعرة



هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع . وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه انتهى . وفي اليضاوى والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه . او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى . اى تفضيل احد الطرفين على الآخر كأن المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده كذا في شرح المقاصد والمقصود من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة . وقال الحنفاجى في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدره . وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه بل هي موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اى الترجيح مع التفضيل وهو اى التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه افعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشية . نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم يرد الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الايجاب عندهم . وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطرفين المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم ثم انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه . وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد . واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثانى قبله او انه تعريف لارادة العبد انتهى . ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه ارادة الشئ كراهة ضده بعينه والحق ان الارادة والكراهة متغايرتان وحينئذ اختلفوا فقال القاضي ابو بكر والغزالي ان ارادة الشئ مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف . وعند السالكين هي استدامة الكد وترك الراحة كما في جمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان الشئ ثم يعزم عليه ثم يريده والارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء ما نوى كذا في خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق والاعراض من الخلق وهي ابتداء المحبة

كذا في بعض حواشي البيضاوى ( فائدة ) الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كربه فيشره ولا يشتهي بل يتفرغه [١] وقد تجتمعان في شئ واحد فينبهما عموم من وجه \* وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي المذيد الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه ( فائدة ) الارادة غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمنى قد يتعلق بالحال الذاتى وبالماضى \* وقد توهم جماعة ان التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على انهما متغايران ( فائدة ) الارادة القديمة توجب المقصود اى اذا تعلق ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته انفاقا من الحكماء واهل الملة \* واما اذا تعلق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة \* واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلق بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المقصود عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائى وابنه وجماعة من المتأخرين من المعتزلة \* وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمقصود اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اى القصد ما نجده من انفسنا حال اليجاد لا عزما عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهو لاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمته هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة \* وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه \* واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها \* اعلم ان العلماء اختلفوا في ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته تعالى هى علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وشوق ويسمون هذا العلم عناية \* قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والوجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق \* وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم الباجى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد

[١] وقد يشتهى ما لا يريد بل يكمره ولهذا قالوا ارادة المعاصى مما يؤخذ عليها دون شهوتها ( لمصححه )

في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنعيم . ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وهو الميل التابع للاعتقاد او الظن . وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا ويقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره ولا ساه . وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة . وفي فعل غيره الامر به . وقال اصحابنا الاشاعرة ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف . ويقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب مقتضى الذاتى وذلك المقتضى هو الارادة وهي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما انتضاء العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة . والارادة الخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت اليها كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة والا فهمي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى وما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها اليها وهذه النسبة هي الخلوقة فاذا ارتفعت النسبة التي لها اليها ونسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فافهم كما ان وجودنا بنسبته اليها مخلوق وبنسبته اليه تعالى قديم وهذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف والذوق اذ العلم قائم مقام العين فانم الا هذا فافهم . واعلم ان الارادة الاتمية المخصصة للمخلوقات على كل حال وهيئة صادرة عن غير علة ولا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة ووصف من اوصاف الانوئية فالوحيته وعظمته لنفسه لا لعله وهذا بخلاف رأى الامام محي الدين في الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه وما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى . واعلم ايضا ان الارادة اى الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات . المظهر الاول هو الميل وهو انجذاب القلب الى مطلوبه فاذا قوى ودام سمي واعا وهو المظهر الثاني . ثم اذا اشتد وزاد سمي صباة وهو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يجب فيكأنه انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب وهذا مظهر ثالث . ثم اذا تفرغ له بالكلية وتمكن ذلك منه سمي شغفا وهو المظهر الرابع . ثم اذا استحكمت في الفؤاد واخذته من الاشياء سمي هوى وهو المظهر الخامس . ثم اذا استولى حكمه على الجسد سمي غراما وهو المظهر السادس . ثم اذا نمت وزالت العلة الموجبة للميل سمي حبا وهو المظهر السابع . ثم اذا هاج حتى يفتى الحب غن نفسه سمي ودا وهو المظهر الثامن . ثم اذا طفح حتى افنى الحب والمحبوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع . انتهى كلام الانسان الكامل .

(المريد) اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه ونزد اهل تصوف بدو معنى آيد .

يكنى بمعنى محب يعنى سالك مجذوب \* دوم بمعنى مقتدى ومقتدى آن باشد كه حق سبحانه و تعالى ديدۀ بصيرتش را بنور هدايت بينا كرداند تا وى بنقصان خود نكرد و دائماً در طلب كمال باشد و قرار نكرد مگر بحصول مقصود و وجوب قرب حق سبحانه و تعالى و هر كه با اسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مقصودى نداند و اكر يك لحظه از طلب آن بيارامد اسم ارادت برو عاريت و مجاز باشد \* قال ابو عثمان المريد الذى مات قلبه عن كل شئ دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه ويستاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله \* و مرید صادق آن باشد كه كلاً و جملةً روى بسوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر ارادت تمام و روحانيۀ شيخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وى استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسال كرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا فى مجمع السلوك \* وفى خلاصة السلوك المريد الذى اعرض قلبه عن كل ما سوى الله وقيل المريد من يحفظ ما اراده الله \*

### فصل الزاء المعجمة

(الرجز) بفتح الراء والجيم نوعى از شعر کوتاه و بحرى از محور شعر وزن او شش بار مستفغان است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا فى المتخب والصرح \* وبالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين \* احدهما الشعر الذى له ثلثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع \* والذى كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذى غلب على شعره القصيدة كذا فى بعض رسائل القوافى العربية \* وفى بعض حواشى اليبضاوى فى آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا وسمى قصائده اراجيز واحدها ارجوزة فهو كهية السجع الا انه فى وزن الشعر وسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا \* قال الحربى ولم يبلغنى انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من ضروب الرجز الا ضربان المنهوك والمنشطور ولم يعدها الخليل شعرا فالمنهوك قوله \* انا النبي لا كذب \* انا ابن عبد المطلب \* والمنشطور قوله \* هل انت الا اصبع دميت \* وفى سبيل الله ما لقيت \* انتهى [١] قال عليه الصلوة والسلام حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا وتحزنا وهذا لا يسمى شعرا لما فى الاشباه ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك \* اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا وعلى ذلك خرج ما وقع فى كلام الله تعالى كقوله تعالى \* لن تناولوا البر حتى تنفقوا بما تحبون \* وفى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله \* هل انت الا اصبع دميت \* وفى

[١] الشطر فى اصطلاح اهل العروض حذف نصف البيت والنهك حذف ثلثاه (لمصححه)

سبيل الله ما لقيت . انتهى . لان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر الاية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الاية نزلت هذه الاية ردا لقول الكفار ان ما أتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له . ونقل في كتب الشمائل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الاية المذكورة وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الاية . وفي الحموى حاشية الاشباه انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الح بناء على ان الرجز شعر . اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا . وايضا انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى . وثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستفعلن ستة اجزاء كما في عنوان الشرف . وفي عروض سيفي هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مذكورا وقد يكون مطويا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا . وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع انتهى . والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنثور ويجيء في فصل الراء من باب النون .

(الركاز) لفظة مأخوذ من الركن اي الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون راكمه خالقا او مخلوقا اي معدن خاقي او كثر مدفون هكذا في الدر المختار .

(المركز) هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة . ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير . واما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لزم وضعها ان لا يترجح جانب منه على آخر . وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن . وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا ككرة نصفها من خشب ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفمعي . مثل الذي جرى على السنة الخلائق الئ مركز حجم الارض هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من الاساتذة والله اعلم . مركز الشمس عند اهل الهيئة

هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الاوج الى مركز جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا \* ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك القطعة \* ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف \* وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة \* والتحقق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل وقد يؤخذ من منطقة معدل المسير \* فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه \* وعلى الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير المنتهى الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير \* واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقي السيارات \* فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدءة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة \* ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة والاوج والوسط والتقويم ويؤدء ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليته كذا دقيقة وفي شهر كذا درجة وفي سنة كذا برجا \* ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول \* والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدءة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل \* وذكر العلامة انه قوس من منطقة المائل بين خطين يخرجان من مركز المائل احدهما الى الاوج والآخر الى مركز التدوير \* وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة المائل غالبا واهل العمل يأخذونه من المائل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من المائل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احديهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير \* والمركز المقوم عندهم قوس من المائل على التوالي بين عرضيتين تمر احديهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب \* اعلم ان هذا في المتحيرة سوى عطارد \* وان في عطارد فينبغي ان

یقید الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالى من اوج المدير الى طرف الحظ الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى اليه . والمركز المقوم لعطارد قوس من المائل على التوالى بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه . ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا . واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة .

(مراکز بحران) نزد منجمان عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معینه از فلک البروج وآن را تأسیسات قمر نیز گویند ودر اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتیکه قمر بدان درجات رسد دران وقت حذر باید نمود . ودر عدد تأسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی ده و این معتمد علیه است . تأسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود . و دوم در بعد چهل پنجم . و سیوم در بعد نودم . و چهارم در بعد صد و بی . و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تأسیسات مذکوره است یعنی تأسیس اول ازین پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح التویم . و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد .

### فصل السین

(الرأس) فی اللغة بمعنى سر . وقد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة . و يطلق ويراد به القحف والجدران الاربعة والقاعدة وما فی داخلها من المنخ والحجب والجرم الشبکی والعروق والشرايين وما على القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد کذا فی بحر الجواهر . وعند اهل الهيئة يطلق على نقطة مقابلة الذنب وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة . وقد يطلق ويراد به ذات الانسان وقد مر فی الرقبة . وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربعة فيقال رأس الشاة ورأس الغنم ورأس الفرس ويراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فی الفارسی . ورأس الخروط سبق فی لفظ الخروط ورأس المثلث هو الزاوية التي بين الساقين . ورأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم ويحيى فی فصل الميم من باب السین . وايضا يطلق على اصل المال فی عقد المضاربة وفي عقد الشركة . والرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة .

(رئيس العلوم) هو المنطق وقد سبق فی المقدمة . وقد لقب بعلم المنطق وياقب بألة العلوم وبميزان العلوم ايضا .

(الرس) بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس كذا في عنوان الشرف \* ودر منتخب تكميل الصناعة كويد اين حرکت البته سوى فتحه نخواهد بود چنانچه حرکت ميم مائل وزاء زائل وچون تأسيس در قوافي تکرار يابد بالضرورة رس نیز تکرار يابد وآنکس که تأسيس را از حروف قافيه نداشته رس را نیز از حرکات قافيه نپنداشته \* ورس نزد اطباء اسم دوائی مرکب است \* وفي بحر الجواهر الرس بالفتح مرکب صفته هذه \* ييش \* وزنجبيل \* وفلفل \* ودار فلفل \* وعافر قرحا \* وموزج على السواء \* وقيل ورس الحمى ورسيسها اول تب انتهى \*

### فصل الشين

(الرعشة) بالكسر وسكون العين المهملة عند الاطباء علة آلية تحدث عن عجز القوة المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فنخاط حرکات ارادية او اثبات ارادى بحركة ثقل العضو الى اسفل \* والفرق بينه وبين الاختلاج ان الحركة في الاختلاج تظهر سواء كان العضو ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرضية فيها على حركة العضو \* وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية اى المركبة التى تتحرك بارادة والاختلاج يقع في كل عضو يتهيؤ منه الانبساط والانقباض كالاعصاب والعروق والكبد \* وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة ويزول دفعة بخلاف الارتعاش وان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل وفي الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز \*

### فصل الصاد

(الرخصة) بالضم وسكون الحاء المعجمة فى اللغة اليسر والسهولة \* وعند الاصوليين مقابل للزيمة \* وقد اختلفت عباراتهم فى تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال للزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فمله لعذره مع قيام السبب المحرم فاخص الززيمة بالواجبات وخرج التذب والكراهة عنها من غير دخول فى الرخصة وعليه يدل ما قال القاضى الامام من ان الززيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بانه التهننا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء \* والرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا \* وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامر اى تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر فى المكلف \* وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر \* والزيمة بخلافها هكذا فى اصول الشافعية على ما قيل \* وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف



عنه لما نفع طار في المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اى ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة . فالقصد بالمحرم دليل الحرمة وقيامه بقاؤه معمولاً به . وبالعذر ما يطرؤ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذى دل الدليل على حرمة . ومعنى قوله لولا العذر اى المحرم كان محرماً ومثبتاً للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام . وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم . وانما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف . فيخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم . وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به . وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لما نفع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناول . وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها . وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه . وبالجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهى ما شرع من الاحكام لا كذلك اى لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء . ثم الرخصة قد يكون واجبا كأكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر . وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح . ويرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليهما ووجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئا منها ليس برخصة . وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه . وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو ما يستباح لعذر مع قيام المحرم . فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء بانبات الشارع وهو من تمام التعريف . وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان . ويؤد ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلى في الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض . ونقسم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب والمكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بذليل قطعى فتركه فرض

وان ثبت بظني فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا \* والاباحة ايضا داخلة في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها \* وقوله وهو ما يستباح الخ في تفسير الرخصة بقوله ما بنى على اعدار العباد \* فقوله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل \* وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر \* وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة \* واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين \* وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لما منع تخصيص له \* واجيب بان المقصود من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الائم وسقوط المؤاخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل \* وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب \* وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصل الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار \* وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له \* او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور (التقسيم) الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابى حنيفة \* فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر \* ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة \* اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة واحق بكونه رخصة من الآخر وتسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استباح مع قيام المحرم والحرمة ومعنى ما استباح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى واحب اذ يموت شهيدا \* لحديث عمار بن ياسر رضى الله عنه حيث ابتلى به وقال له النبي عليه الصلوة والسلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد \* وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية \* وروى ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما ادراك قال شر ما تركوني حتى نبئت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان \* وما قيل فعد

الى ما كان منك من التبل منى وذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر . وان صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان مأجورا لان حبيبا رضى الله عنه صبر على ذلك حتى صلب وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وقال فى مثله هو رفيق فى الجنة . وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجمعوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم ويذكر محمدا صلى الله عليه وآله وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجوز صلوته وقال انما اوجزت لكيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم منى السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مدنا ولا تبغ منهم احدا ثم انشأ يقول . شعر . ولست ابالى حين اقلد مسلما . على اى جنب كان لله مصرعى . فلما قتلوه وصابوه تحول وجهه الى القبلة وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هو رفيق فى الجنة وهكذا فى الهداية والكفاية . والثانى وهو الذى هو رخصة حقيقة ولكنه دون الاول وتسمى رخصة قاصرة فهو ما استتبع مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الافطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين . ففى النوع الاول لما كان المحرم والحرمة قائمين فالحكم الاصلى فيه الحرمة بلا شبهة فى اصله بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثانى . والثالث وهو الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية هو ما وضع عنا عن الاصر والاغلال وتسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا . ومما كان فى الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الحائطة وقرض موضع النجاة والتوبة بقتل النفس وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطى فى ليالى ايام الصيام ومنع الطبيات عنهم بصدور الذنوب وكون الزكوة ربع المال وعدم صلاحية اموال الزكوة والغنائم لشيء من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وولاية وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وحرمة الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم الصيد يوم السبت وغيرها فرجع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله

وسلم تخفيفا وتكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثما وغويبا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار \* والرابع وهو الذى هو رخصة مجازا ولكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اى في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروعا في الجملة كان شها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوى رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقى عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوى والبلوچ والعضدى وغيرها \* وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين \* رخصة ترفيه اى تخفيف ويسر كالاftار للمسافر \* ورخصة اسقاط اى اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة \*

( الترقيص ) بالقاف عند متأخرى القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو وهرولة ونهى عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكممة والاتقان \*

( الارهاص ) شرعا قسم من الخوارق وهو الخارق الذى يظهر من النبى قبل البعثة \* سمي به لان الارهاص فى اللغة بناء البيت فكأنه بناء بيت اثبات النبوة كذا فى حواشى شرح العقائد \*

### ﴿ فصل الضاد ﴾

( الروافض ) فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعية ايضا ويحى فى فصل العين من باب الشين المعجبة \*

( الرخص ) بالفتح وسكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر وهو فاعلن ثمان مرات كما فى رسالة قطب الدين السرخسى وهو قسم من المتقارب ويسمى رخص الخيل ايضا كما يحى فى فصل الباء الموحدة من باب القاف ولكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالمحدث ويسمى ايضا بالمتلاقي كما فى جامع الصنائع \*

( الرياضية ) قال اهل اللغة هى استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة \* وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاغراض الشهوانية \* وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافضة آناء الليل واليوم عن موجبات الائم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا فى خلاصة السلوك \*

( الرياضى ) يطلق على علم من العلوم المدونة على ما سبق فى المقدمة \*

### فصل الطاء المهملة

(الرابعة) بالموحدة در لغت آنچه بآن چیزی را باز بندند . و در اصطلاح شطاریان مرشد کامل را کوینده که مستر شد را با حق تعالی رباطه دهد کذا فی کشف اللغات . والرابعة عند المنطقين هي الشيء الدال على النسبة . والشيء يشمل اللفظ وغيره فيشمل التعريف الحركات الاعرابية والهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية وما يجرى مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية . واما ما هو المشهور من ان لفظ هو وكان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم ولا دلالة لها على نسبة اصلا . وكذا لفظ كان اذ هو عندهم من الافعال الناقصة وعند المنطقين من الكلمات الوجودية . وبالجملة فلفظ هو وكان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة وها ليسا باداة . والمقصود بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت وضعية او مجازية لثلا تناول الكلمات الحقيقية وهياتها ولتناول لما هو استعارة في النسبة . والمقصود بالنسبة الوقوع واللا وقوع المتفق عليه في القضية . اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدالاتها على النسبة وهي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان وامثاله وتسمى رابطة زمانية وقد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم وتسمى رابطة غير زمانية . واللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا وامتناعا وجوازا والاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلث وعدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض . قال الشيخ افة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كاستن بمعنى است . ولفة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست وبود واما بحركة نحو زيد دبير بكسر الراء . والعرب قد تحذف وقد تذكر فغير الزمانية كاللفظ هو في زيد هو حي والزمانية ككان في زيد كان . واعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالتها على النسبة صراحة بل ضمنا وكان القول المشهور مبنى على اخذ الدلالة اعم من الصريحة والضمنية والتزام كون الكلمات الحقيقية وهياتها روابط بنساء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لاكلية فتأمل . وقد بقي ههنا اجنات فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع وما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية وغيرها .

(رباط كوكب) نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را كويند ويجي في لفظ الاقامة في فصل الميم من باب القاف .

### فصل العين المهملة

(الربع) بالكسر وسكون الموحدتې که يکروز کيرد و دو روز بکذارد کذا في بحر

الجواهر وقد سبق بيان الربع في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء \*

(الربع المسكون والربع المعمول) بضم الراء يحى في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف \*

(الربيع) بانفتح فصل من فصول السنة وقد سبق في لفظ خط الاستواء ويحى ايضا في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء \*

(الاربعة الاحرف) نزد بعضى باغاء آنسنت كه منشى يا شاعر در كلام خود چهار حرف يعنى \* د \* \* ا \* \* ن \* را لازم كيرد وسواى اين چهار هيچ حرفى نياورد واين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلويست كه در اعجاز خسروى ذكر كرده \*

(الاربعة المتناسبة) هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولاً الى ما فرض منها ثانياً تكون كنسبة ما فرض منها ثالثاً الى ما فرض منها رابعاً والاول والرابع يسمى بالطرفين والثاني والثالث يسمى بالوسطين مثلاً نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضاً الى الثمانية التي هي الثانية فرضاً نسبة النصف الى الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة وتلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين \* واما ما في حكم الاربعة المتناسبة فثلاثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانياها كنسبة ثانياها الى ثالثها مثلاً نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا \* وكونها في حكم الاربعة المتناسبة لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين وتحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين \*

(ذو اربعة اضلاع) عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة وهو اما مربع او مستطيل او معين او شبه معين او منحرف وتوضيح كل في موضعه \*

(الاربعة) عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة \*

(الرباعي) بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسماً كجعفر او فعلاً كبعثر \* وعند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولاً كبعثر اولاً كآكرم وصرف وقائل \* قال المولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الامر هذا المعنى مستعمل في علم النحو \* واما في علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصول فيه اربعة انتهى \*

(الرباعية) عند المنطقيين هي القضية الموجهة كما يحى في فصل الهاء من باب الواو \*

والتأنيث لموافقة الموصوف وهو القضية . ورباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتى که متفق باشند در قافيه ووزنى که مختص بدانست ومصراع سيوم او را قافيه شرط نيست ورباعى را خصى ودو بيتى وچهار مصراعى وترانه نيز نامند مثاله . شعر . هم داغ نهم بر دل وهم خون کنمش . فارغ زکل وشراب کلکون کنمش . دست دل خود در کمر دوست زخم . مقتون کنم و بهرچ نمون کنمش . مثال ديگر که دران دو مصراع سيم نيز قافيه است . شعر . با ما بجمارى بحريفان چو مي . با جمله بهارى و با همچو دني . از بخت منست اين همکى سست پي . ورنه تو چنين سست کجان نيز ني . کذا فى مجمع الصنائع ودر جامع الصنائع گفته قافيه در مصراع سيوم شرط نيست وليکن صنعت است واصل وضع او بر آنست که در بيت دوم مقصود را بى لطيفه و بى نکته و بى مثلى نياورند و بحکم استقراء از متقدمين و متأخرين معلوم گشته که هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرى يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه .

(التربيع) على وزن التفعيل لغةً چهار گوشه کردن چيز را . وعند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويحى في فصل الراء من باب النون . والتربيع الطبيعى يحى في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو . وعند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوى الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا وذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة . وعرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوده من توهم خط قائم على طرف خط يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا  وهو قسم من ذى اربعة اضلاع [۱] . وقد يطلق المربع على المستطيل ايضا . وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد و يراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد فى نفسه ويكون الحاصل من جنسه ويطلق على مربع الخط بالاشتراك و يراد به السطح الذى ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط فى نفسه و اذا قيل مربع الخط فى خط يراد به السطح الذى هما ضلعا . وفيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة ومربع مطلقا فالحقيقى هو الذى يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما فى الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلاثة ازرع . وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الآخرى خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا  والمربع المطلق هو الذى يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلثة والاخر اثنان انتهى . وقد يطلق المربع على ذى اربعة اضلاع ايضا [۱] والا حسن فى تعريف المربع ما فهم من تحرير الطوسى من انه ذو اربعة اضلاع متساوى الاضلاع قائم الزوايا (لمصححه)

وعلى هذا وقع في شرح اشكال التأسيس \* وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا \* وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر والمقابلة والحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا \* وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب \* والمربع عند اهل التكسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا ويسمى وفقا رباعيا ايضا \* وعلى كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواء كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها ولهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة وذلك مربع اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك \* ومربع نزد اهل عروض بحريرا كويند كه درو چهار ارکان باشند نه زياده نه كم وقد سبق \* ومربع نزد شعراء قسميست از مسط چنانچه در فصل طاء از باب سين خواهد آمد ونيز عبارتست از چهار بيت يا چهار مصراع كه بروشى باشند كه هم از عرض توان خواند وهم از طول مثاله \*

\* شعر \*

\* شعر \*

از غاليه	صدسلسه	دارد	دلبر
صدسلسه	برعارض	روشن	چو قر
دارد	روشن	سمنبر	لب چوشكر
دلبر	چو قر	لب چوشكر	دل چو حجر

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بيام
آن دلبر	كز عشقش	بادردم	وبيدارم
من دائم	بادردم	وبى مونس	وبى يارم
بيام	وبيدارم	وبى يارم	وغمخوارم

كذا في مجمع الصنائع \* رباعيات الغزل نزد شعراء آنست كه غزلى بنويسند چنانكه اكر رديف غزل حذف کنند واز دو رديف ياسه بعضى حذف کنند واز مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعيا خيزد مثاله \* شعر \* تا چند دل غمگين ديوانه كنى هر دم \* وآنكه من مسكين را ديوانه كنى هر دم \* ز افسون لب جادو بكشیده شو من مارا \* پس حالت مسكين را ديوانه كنى هر دم \* واين غزل طويل است بر دو بيت او اختصار نموده شد پس اكر لفظ هر دم را دور کنند ومطابق او لفظ مارا از مصراع سيوم نيز دور کنند باقى رباعى ماند كذا في مجمع الصنائع \* وشومن بر وزن سوزن [١] بزبان ژند و پاژند بمعنى پيشانى باشد وبعربى ناصيه خوانند كذا في البرهان \* ومقصود درينجا

[١] يعنى بضم شين وسكون واو وفتح ميم ونيز در لغت بيان کرده اند كه كسر ميم در و جاؤزست (اصححه)



• موی پیشانی است مجازا بقریئة لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است يعرف المجرمون  
بسیاهم فیؤخذ بالنواصی والاقدام •

(الرجعة) بالكسر وسكون الجیم وفتح الراء افصح في اللغة الاعادة • وشرعا عبارة عن  
رد الزوج الزوجة واعادتها الى النكاح كما كانت بلا تجديد عقد في العدة لا بعدها اذ هي  
استدامة الملك ولا ملك بعد انقضائها • والمقصود عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطی حتى  
لو خلا بالمنكوحه وافر انه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له عاها كذا في البرجندی • وهي  
على ضربين سنی و بدعی فالسنی ان يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها شاهدين ويعلمها  
بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتی ولم يشهد على  
ذلك او اشهد ولم يعلمها بذلك فهو بدعی مخالف للسنة كذا في مجمع البركات • وفي المسكنی  
شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النكاح القائم في العدة • وعند الشافعی هي  
استباحة الوطی • وعند المتجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب  
المتحيرة الى خلاف توالی البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك النكوكب يسمى  
راجعا كما في شرح الملخص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال والنكال والملال  
على صاحب الاعمال بصدور فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال  
وسبب آن ترك شرائط عمل واجازت است ورجعت در اعمال منسوب بشمس وقرنباشد  
چه شمس وقرن را رجعت نمی باشد واز منسوبات شمس است مثل دفع امراض وادويه  
ومانندان واز منسوبات قرنباشد مثل كشف حجاب وثبوت نور ايمان وازاله شك  
وصلاح عقیده وروزی شدن عفت وحسن نتاج مواشى ومانندان پس درینچنین اعمال  
رجعت نمی شود ودر اعمال منسوب بقیة كواكب رجعت میتوان شد هكذا في بعض  
الرسائل •

(الرجوع) عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • وعند اهل البديع هو العود الى  
الكلام السابق بالنقض اى بتقضه وابطاله لنكته وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير  
• شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى وغيرها الارواح والديم • دل الكلام السابق  
على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اى لم يغيرها ثم عاد اليه وتقضه بانه قد غيرها الرياح  
والامطار لنكته هي اظهار الكتابة والحزن والحيرة حتى كأنه اخبر اولا بما لم يتحقق ثم  
رجع اليه عقله ووافق بعض الافاق فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم وغيرها الارواح  
والديم • ومثله فاف لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول • ومثاله في الفارسي على ما  
في مجمع الصنائع • ولم رفت آنکه باصبر آشنا بود • خطا كفتم مرا دل خود كجا بود • دو  
چشم شوخ نی خفته نه بيدار • غلط كفتم كه نی مست ونه هوشيار •

(الراجع) عند المنجمين ما عرفت وعند اهل السلوك يجيء بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين \*

(المراجعة) عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصبغ هي ان يتمكن المتكلم من المراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ \* ومنه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين جمعت هذه القطعة وهي بعض آية ثاب مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر والاستخبار والامر وانهى والوعد والوعيد بالمنطوق وبالْمفهوم \* قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر والطلب والاثبات والنفي والتأكيد والحذف والبشارة والندارة والوعد والوعيد \* ودر مجمع الصنائع كويد مراجعة را سؤال وجواب نيز كويند وآنچنانست كه شاعر در هر مصراع جواب وسؤال بياورد ويا در مصراعى سؤال بياورد ودر مصراعى جواب ويا در بيتى سؤال ودر بيتى جواب \* مثال آنچه در هر مصراع واقع شود \* فخرى كفته بازياتى ايها م \* غزل \* كفت جانان سوى من بگذر بسر كتم بچشم \* كفت ترك جان كن ودر ما نكر كتم بچشم \* كفت آبي زن بخاك رهگذر كتم بچشم \* خاك بر ميدارم از رخ پرده كتم لطف تست \* لفت چشم خویش را كو اين خبر كتم بچشم \* كفت جائي من كجا لائق بود كتم بدل \* كفت خواهم غير ازان جائي ذكر كتم بچشم \* مثال آنچه سؤال در مصراعى وجواب در مصراعى ديكر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدين فرمود \* غزل \* كتم كه خطا كردى تدبير نه اين بود \* كفتا چه توان كرد كه تقدير چنين بود \* كتم كه بسى خط جفا بر تو كشيدند \* كفتا همه آن بود كه بر لوح جبين بود \* كتم كه بسى جام طرب خوردى از اين پيش \* كفتا كه شفا در قدح باز بسين بود \* كتم كه قرين بدت افكند بدين روز \* كفتا كه مرا بخت بد خویش قرين بود \* كتم كه ز حافظ بچه حجت شده دور \* كفتا كه بسى وقت مرا داعيه اين بود \* مثال آنكه در بيتى سؤال ودر بيت ديكر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود \* غزل \* باز كتم ماه من آن عارض كلكون مپوش \* ورنه خواهى ساخت مارا خسته ومسكين غريب \* كفت حافظ آشنایان در مقام حيرت اند \* دور نبود كر نشينند خسته ومسكين غريب \* ونيز فرمود \* بلا به كتمش اى ماه رو چه باشد اكر \* بيبك شكر ز تو دل خسته بياسايد \* بخنده كفت كه حافظ خدايرا مپسند \* كه بوسه تو رخ ماه را بياييد \*

(الترجيع) عند الفقهاء هو ان يأتى المؤذن كلاً من الشهادتين مرتين حافظاً بهما صوته ومرتين رافعاً بهما صوته كذا فى البرجندى فى باب الاذان \* وترجيع نزد شعراء

آنست که شاعر شعر را بچند قسم منقسم کند . و شرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت باید و اگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید و کم از پنج روا نیست و لطافت تا یازده است و ابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیه هر قسم مخالف قافیه قسم دیگر باشد و هر کدام را مطلع علی حده بود و بعد تمام هر قسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیاورد و یا همان را که التزام نموده است بیاورد و این بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان یک بیت بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند و اگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند و این دو قسم است . یا آنکه بیتهای بند هر کدام علی حده است جمله یکی بر یک قافیه باشند چنانکه اگر آن ابیات یکانه یکانه را جمع کنند یکقسم کردند . یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیه خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بما قبل خود هذا که خلاصه ما فی جامع الصنائع و مجمع الصنائع . مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره .

• شعر •

ای داده بباد دوستداری • این بود وفا و عهد یاری  
آخر دل ریش و درد مندم • تا چند بدام غم سپاری  
از زلف تو حاصلی ندیدم • جز شیفتگی و بی قراری  
ای جان عزیز بر ضعیفان • تا چند کنی جفا و خواری  
چون نیست امید آنکه روزی • بر عاشق خسته رحمت آری  
• آن به که ز صبر رخ نتابم •

• باشد که مرام دل بیابم •

ای ساقی ازان می شبانه • درده دو سه جام عاشقانه  
تا در سر من ز عقل باقی است • از دست مده می مغانه  
دیری است که آتش غم دل • در سینه همی کشد زبانه  
می نوش تو حافظا بشادی • تا چند خوری غم زمانه  
چون نیست بهیچ گونه پیدا • دریای فراق را کرانه  
• آن به که ز صبر رخ نتابم •

• باشد که مرام دل بیابم •

در سختی عشق اگر بمیرم • من دل ز غم تو بر نکیرم  
پیوسته کجای ابروانش • از غمزه همی زند به تیرم  
نتوان قلم نوشت شوقش • کز پیر فلک شود دیرم

دازم سر آنکه همچو سعدی \* بنشینم و صبر پیش کیرم  
 چون کرد زمانه ستمکار \* دور از تو به بند غم اسیرم  
 \* آن به که ز صبر رخ نتابم \*  
 \* باشد که مرام دل بیابم \*

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساوجی گفته \*

\* شعر \*

آینه جمال جان کشت لقای رویتو \* آینه ندیده ام من بصفای رویتو  
 برک کل است در نظر کو برخ تو اندکی \* ماند و کر نماند او باد بقای رویتو  
 درد و جهان بجان ترا خاق همی خردن و من \* هر دو جهان نهاده ام نیم بهای رویتو  
 رویتو دیده چشم من در پی دیده رفت دل \* هست کناه چشم من نیست جفای رویتو  
 چون بر بیع روی ابر از کف پادشاه ما \* در عرق است دمدم کل زحیای رویتو  
 \* کسری و جم بجنب او هر دو شه دروغی اند \*  
 \* حاتم و معن بر درش هر دو کدای راستین \*

و چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی \* صد چو من ارفنا شود باد بقای چونتوی  
 جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی \* کی بچو من رسد کیمی جور و جفای چونتوی  
 بر سر کوی عاشقی شاه و کدا یکی بود \* پادشهی کند کسی کوست کدای چونتوی  
 کردندم بعشق تو جان نه ز قدر جان بود \* زان ندهم که دامنش نیست سزای چونتوی  
 خود نبود جفارا خاصه بران که او بود \* بنده شاهی می زند لاف هوای چونتوی  
 \* هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت \*  
 \* سرو جلال و جاه را نشو و نمای راستین \*

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوافی باشد و هر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده \*

ای سایه رحمت الهی \* وی غنچه باغ پادشاهی  
 هم چرخ جمال را تو مهری \* هم برج جلال را تو ماهی  
 بر سلطنت تو بی تکلف \* تمکین تو میدهد کواهی  
 بر نام تو مهر کرده کردون \* منشور او امر و نواهی  
 نام تو یقین که می بر آرد \* آوازه ز ماه تا بماهی  
 \* کردون که لطیفها بر آرد \*  
 \* دری چو تو در صدف ندارد \*

ای خلعت ملك بر تو زیبا • وی غره دولت از تو غرا  
 ای آمده نو عروس دولت • بر شکل و شمائل تو شیدا  
 انوار شکوه شهر یاری • از روی مبارکت هویدا  
 بر قامت حشمت تو کوتاه • این اطلس نیلکون خضرا  
 بگذشت صدای صیت عدلت • از سقف نهم رواق خضرا  
 • در قصر تو چرخ آستانی •  
 • کیوان بدر تو پاسبانی •

تا باد خدای باد یارت • جز عیش مباد هیچ کارت  
 هر آرزوی که در دل آید • ایام نهاده در کنارت  
 توفیق رفیق در یمینت • تأیید ندیم در یسارت  
 تا چرخ بیاست دور دورت • تا دهر بجاست کار کارت  
 آسوده چو حافظند خلقان • در سایه تخت کاه کارت  
 • کارت همه حفظ ملك و دین باد •  
 • تا باد همیشه همچین باد •

(الرادع) بالذال المهمة عند الاطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذي من شأنه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكثفه ويضيق مسامه ويكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيالان الى العضو ويمنع العضو عن قبوله وخصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

(الترضيع) در لغت نشاندن کوه، و مرورید است در چیزی • و عند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظلمأ فيها ولا تضجى • جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع الظمأ وبالضجى مع الضمأ وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع والعرى اشتركا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعرى خلو الظاهر من اللباس والظمأ والضجى اشتركا في الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش والضجى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان • ويطلق ايضا عندهم على قسم من السجع ويسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان وزنا وتقنية ويكون ما في الفاصلة الاولى من الانفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لاني نعيم وان الفجار لاني جحيم • وكقوله تعالى ان الينا اياهم ثم ان علينا حسابهم • ونحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه • ويجيى في لفظ السجع • مثال ديكر در فارسى • شعر • آرایش

آفاق شد رخسار بزم آرای تو \* آسایش عشاق شد دیدار روح افزای تو \* وترصیع مع التجنیس مثاله \* شعر \* من نیازارم ار تو آزاری \* من نیازآرم ار تو نازاری \* هکذا فی جمع الصنائع \* چون ازو کشتی همه چیز از تو کشت \* چون ازو کشتی همه چیز از تو کشت \*

(الرضاع) بكسر الراء وفتحها وبالضاد المعجمة مصدر يرضع يرضع كسمع يسمع \* ولاهل النجد رضع يرضع رضعا كضرب يضرب ضربا وهو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس \* وشريعة شرب الطفل حقيقة او حكما للبن خالص او مختلط غالبا من آدمية في وقت مخصوص وذلك الوقت عند ابى حنيفة رح حولان ونصف وعندهما حولان فقط ولا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز والدرر \*

(الرفع) بالفتح وسكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفا وما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعا \* وعند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحا والحاصل يسمى مرفوعا وذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة وثلاثة ارباع \* وقال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع مرة ويكتب رقمه على يمين رقم الدرجة \* وان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع مرتين ومثاني ورقه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة \* وان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع ثلث مرات ومثالثا وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي في رسالة الحساب \* والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة تصريحاً او حكماً سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعدها فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة وهو المشهور \* وقال صاحب النخبة قولاً او فعلاً او تقريراً \* فمثال المرفوع من القول تصريحاً ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك \* ومثال المرفوع من الفعل تصريحاً ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك \* ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً ان يقول الصحابي فعلت بحضور النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضوره صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك \* ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ

عن كتب بنى اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات . ومثال المرفوع من الفعل حكما ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسينا للظن . ومثال المرفوع من التقرير حكما ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا . واما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع . وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابى ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذى اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه . وفى خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلا او منقطعا ثم قال فين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم . والمرفوع بدونه فى غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى ( فائدة ) يلتحق بقولى حكما ما ورد بصيغة الكناية فى موضع الصيغ الصريحة بالنسبة الى صلى الله عليه وسلم كقول التابى عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينيه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابى هريرة قال قائلا يقائلون قوما الحديث . وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة . ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع . ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يضافها الى صاحبها كسنة العميرين . وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضا . ومن ذلك ايضا قوله كنا نفعل كذا فله حكم الرفع . ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا فى شرح النخبة .

( الارتفاع ) عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشئ على سطح الافق او على سطح موازٍ للافق بشرط ان يكون قاعدة الشئ على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل . ومسقط الحجر قد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيى كذا فى شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين . احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا وهو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق . ودائرة الارتفاع دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما . والمقصود بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى .

وقيل المقصود بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل . وقيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب والافق تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب . والمقصود من جانب لا اقرب منه هو الجانب الذى ليس فيه قطب الافق . والقيود الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق . ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقى فهى ارتفاعه الشرقى وان كانت من جانب الافق الغربى فهى ارتفاعه الغربى . وعلى هذا القياس الانحطاط الشرقى والغربى يعنى ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقى ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربى . ثم ان الارتفاع الشرقى قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربى حينئذ انحطاطا وهذا اصطلاح آخر مذكور فى كثير من كتب هذا الفن . وبالنظر الى هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الكوكب الذى فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تحطئة المحقق الشريف فى شرحه . ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار والكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب هى غاية ارتفاع الكوكب . فان مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه فى ربع الدور وليس هناك تمام ارتفاع . وان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار والكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت . فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب انحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقضا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا . ثم الظاهر ان المقصود بالافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعبر الافق الحسى بالمعنى الثانى لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأى الكوكب فوق تلك الافق وتحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأى الكوكب تحت الافق الحقيقي وفوق الافق الحسى فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد . والتحقيق ان عند اهل الهيئة المعبر فى الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي وعند العامة ان يكون فوق الافق الحسى بالمعنى الثانى . واعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط . وثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئى وهو قوس من دائرة الارتفاع



بين الافق وبين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه . والارتفاع المرئى ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقى الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان وعلى هذا فقس حال الانحطاط المرئى . اعلم ان الارتفاع والانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق وذلك البعد هو خط مستقيم فى سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة ومحيط الافق ان كان المقصود بدائرة الافق محيطها . او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المقصود سطحها وهذا ارتفاع النقطة وانحطاطها . واما ارتفاع مراكز الكوكب وانحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق وسطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اصطاحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه ولم تكن فى سطحه قوس تصل بين تلك النقطة والافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلى البرجندي فى تصانيفه كشرح التذكرة وشرح بيست باب وحاشية الجعفى .

( ارتفاع الحصية ) عند الاطباء هو ان يرتفع احديهما او كليهما من كيسهما الى العانة فتؤلم وتمنع اكثر الحركات ويخرج البول بالعسر والتقطير وسببها استيلاء المزاج البارد والضعف عليهما . فان كان السبب ضعيفا تنقص وتتصغر الحصية فى نفسها كما يكون عند الخوف الشديد والغوص فى الماء البارد . وان كان السبب قويا ترتفع وتغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء والاعضاء الباطنة وكذلك قد يرتفع القضيب تمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا فى حدود الامراض .

( الركوع ) فى اللغة الانحناء وشرعا انحناء الظهر ولو قليلا فان خر كالجمل فقد اجزى كذا فى جامع الرموز فى فصل صفة الصلوة . وعند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيى فى لفظ الصلوة .

### فصل الفاء

( الردف ) بالكسر وسكون الدال المهملة عند المنطقين هو النتيجة ويجيى فى لفظ القياس فى فصل السين من باب القاف . وعند اهل القوافى حرف مدولين يكون قبل الروى ولا شئ بينهما ويجوز فى الردف دخول الواو على الياء والياء على الواو ولا يجوز دخول الالف عليهما ويجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا فى عنوان الشرف وقد

وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانت سعاد وهذا في اصطلاح اهل العربية واما اصطلاح اهل العجم فيخالفه \* ودر منتخب تکمیل الصناعة میگوید ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولین که پیش از روی باشد بی واسطه و متحرکی خواه هیچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساکن واسطه باشد چون فاء تافت و یافت که واسطه است میان الف که ردف است و میان تاء که رویست و درین هنگام این حرف ساکن را ردف زائد نامند و آن حرف مدولین را ردف اصلی و رعایت تکرار ردف مطلقا واجب است \* و هر قافیه که مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسکون راء و فتح دال و آنکه مشتمل بر ردف اصلی است فقط آنرا مردف بردف مفرد گویند و آنکه مشتمل باشد بر ردف اصلی و زائد آنرا مردف بردف مرکب گویند \* و صاحب معیار الاشعار ردف زائد را چون با روی جمع شود داخل روی داشته و گفته که بعرف شعراء عجم مجموع را روی مضاعف نام است \*

(الردیف) مثل الکَرِیم نزد شعراء عجم عبارت است از يك کلمه یا زیاده که بعد از قافیه در ابیات بیک معنی مکرر شود و شعریکه مشتمل باشد بر ردیف آنرا مردف گویند بفتح راء و دال مشدده \* و شعراء عرب ردیف را اعتبار نکرده اند \* و این بر دو نوع است \* یکی کلمه تام مثاله \* شعر \* ای دوست که دل زبنده بر داشته \* نیکوست که دل زبنده بر داشته \* دوم حرفیکه بجای کلمه تام باشد اعنی حرف مفید المعنی چون تاء خطاب و شین غائب و ميم متکلم مثاله \* شعر \* سپهر مرتبه شاها تویی که پیش درت \* نهاده مهر سر و چرخ کشت کرد سرت \* کذا فی جامع الصنائع ورسالة الجامی \* ودر منتخب تکمیل الصناعة گوید این تعریف مذکور بقول مشهور است \* و صاحب معیار الاشعار گفته که اختیار در تعریف ردیف بتکرار الفاظ است و بمعنی اعتباری نیست چه اگر ردیف در همه قصیده بیک معنی بود یا بمعانی مختلفه یا بعضی را معنی و بعضی را نبود بسبب آنکه بعضی بانفراد لفظی باشد و بعضی جزء از لفظی روا بود \* و گفته که در ردیف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافیه و ردیف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد \* و نیز گفته هر چه بعد از روی و وصل بود اولی آنست که جمله را از حساب ردیف شمرند و این خلاف متعارف است \* و شمس قیس گفته در تعریف ردیف میباید که شعر در وزن و معنی بدو محتاج باشد \* و این محل بحث است زیرا که خود در آخر مبحث گفته که چون کلمه ردیف در موضع خویش متمکن نیفتد معنی شعر را از روی معنی بدان احتیاج نبود عیب است پس معلوم شد که بر تقدیر عدم احتیاج هم ردیف است غایتش آنکه عیبی دارد و این منافی قول اول او است مگر آنکه گوئیم که مقصود تعریف ردیف بی عیب است نه مطلق ردیف \* بدانکه شعر مشتمل بر

قافیه را مقفی گویند و مشتمل بر قافیه وردیف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند . و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف ردیف اگرچه در اصل ذکر ردیف واجب نیست بلکه مستحسن انتهی کلامه .

( الرديف المتجانس ) نزد شعراء دو معنی دارد . یکی آنکه شاعر بعد از قافیه ردیف لفظی را آورد که ذو معین باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله . شعر . ستوده خان کریم آن سحاب کوهر بار . که برد از در او خلق اشتر زر بار . لفظ بار که ردیف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست . دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی ردیف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که ازان لفظ قافیه وردیف هر دو خیزد مثاله . شعر . آن یار دلربا که رخس را هر آینه . چون مه نموده راست نماید هر آینه . مثال دیگر . بیت . ای خنک جانی که در هر آینه . دید روی یار خود هر آینه . لفظ آینه ردیف است در مصراع اول از هر آینه لفظ هر قافیه است و لفظ آینه ردیف و در مصراع دوم قافیه وردیف از یک لفظ هر آینه آورده است کذا فی جامع الصنائع . و وجه تسمیه ظاهر است چرا که ردیف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جا معنی مختلف است لیکن بسبب مجانست لفظی بردیف متجانس موسوم گشت .

( الرديف المحجوب ) نزد شعراء لفظی ست مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین اقد مثاله . بیت . ستوده خان کریم آن غمام کوهر بار . که هست بر کف دستش حسام کوهر دار . لفظ کوهر ردیف محجوب است کذا فی جامع الصنائع . و در مجمع الصنائع آورد اگر کلمه در میان قوافی شعر ذی القافیتین مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافیتین خواهد آمد .

( رديف المعين ) نزد شعراء آنست که از یک لفظ ردیف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله . بیت . پرد چون کر کس تیرت کند سیمرخ را پر کم . پرد چون طوطی کلکت شود طاؤس جان پرور . پر کم دو معنی دارد یکی بیسکار دوم پر او کم شود و طاؤس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع . و مقصود در اینجا لفظ پرور است که ردیف است و جان قافیه .

( الارداف ) عند اهل البیان هو ان یرید المتکلم معنی فلا یرعب عنه بلفظه الموضوع له ولا بدلالة الاشارة بل بالفظ یرادفه . کتوله تعالی و قضی الامر . والاصل و هلك من

قضى الله هلاكه ونجى من قضى الله نجاته وعدل عن ذلك الى لفظ الازداد لما فيه من الازدياد والزيادة على ان هلاك الهالك ونجاة الناجي كان بامر امر مطاع وقضاء من لا يرد قضاؤه والامر يستلزم الامر فقضاؤه يدل على قدرة الامر به وقهره وان الخوف من عقابه والرجاء من ثوابه يخصان على طاعة الامر ولا يحصل ذلك كله من اللفظ الخاص \* وكذا قوله \* واستوت على الجودي \* وحقبة ذلك جلسمت فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما في الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيبغ فيه ولا ميل وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس \* وكذا فيهن قاصرات الطرف \* والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهن غيرهم ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة \* قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم والازداد من مذكور الى متروك كذا في الاتقان في نوع الكنایات \*

(المردف) على صيغة اسم المفعول من الازداد هو القافية المشتعلة على الردف وقد سبق \* والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتعل على الردف وقد سبق ايضا \*

(الترادف) لغة ركوب احد خلف آخر \* وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك في الدلالة على الافراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة \* فبقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين \* وبقيد الافراد التابع والمتبوع نحو عطشان بطشان وان قال البعض بترادفهما \* وبقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا \* والتي يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة \* وبوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوي والمؤكد \* وبوحدة الجهة الحد والمحدود \* قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الحد والمحدود \* وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد تواردا في الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالاً فان سميا مترادفين فذلك والاحتياج الى قيد الافراد وهو الظاهر \* ويقابل الترادف التباين \* واللفظان اللذان يكون معناها اثنين واتفقا فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين (فائدة) من الناس من ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد في المفهوم لا في الذات وان كان مستلزماً له \* وابتعد منه توهم الترادف في شئيين بينهما عموم من وجه كالحیوان والابيض \* ومنهم من زعم ان الحد الحقيقي والمحدود مترادفان [١] وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلاً باوضاع

[١] ولذلك قالوا ما الحد الا بتبديل لفظ بلفظ اجلي (لمصححه)

متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها بجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة . نعم الحد اللفظي والمحدود مترادفان ودعوى الترادف في الرسمي بعيد جدا ( فائدة ) زعم البعض ان المرادف ليس بواقع في اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة [١] كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالمنشئ والكاتب او الصفة وصفة الصفة كالتكلم والفصيح او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق والكاتب او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك . وقال لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة . لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم في حق المتكلم . واستفادة التفهيم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من احدها فلا فائدة في الآخر فصار وضه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم . والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو قعود وجلس للهيئة المختصة واسد وليث للحيوان المخصوص وغيرها [٢] ولا نسلم التبعرى عن الفائدة بل فوائده كثيرة كالتوسع في التعبير [٣] وتيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدها للروى والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع البديع كالنجنيس [٤] والتقابل [٥] . وغيرها مثال السجع قولك ما ابد ما فات وما اقرب ما ات فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ماضى او بمرادف ما ات وهو جاء او يجى او غيرها لفات السجع . ومثال المجانسة قولك اشتر بالبر وانفقه في البر الاول بالضم والثاني بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول وهو الحنطة او بمرادف الثاني وهو الخير او الحسنه لفات المجانسة . وكالتب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لفات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية المنبهة على السلم ( فائدة ) قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والاصح وجوبها . وقيل لا يجب والا لصح خدای اكبر كما يصح الله اكبر . والجواب بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاط اللفظين ولا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة . قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فباطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الاختلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها

[١] بان يكون احد اللفظين . موضعا لنفس الذات والآخر لصفة الذات ( لمصححه )

[٢] مثل بهتر وبجتر للقصير وصهلب وشوذب للطويل ( لمصححه )

[٣] لكثرة الذرائع الى المنفرد فيكون افضى اليه ( لمصححه )

[٤] بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رجة رجة ولو قال واسعة

لعدم التجانس ( لمصححه )

[٥] وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الآخر وانما يتصور ذلك اذا كان

احدهما موضوعا بالاشتراك لى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم

فقال خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الحس والخيار بوجه ووقع بينهما المشاكاة بوجه آخر

ولقد قال خير من فتائكم لم يحصل التقابل ( لمصححه )

وان اراد في غيرها فهو صواب سواء كانا من لغة واحدة او اكثر \* واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العوضى وبعضها من كتب المنطق \* اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب واتباعه انه يصح \* واستدل بان امتناع القيام ان كان مانع فالمانع اما المعنى واما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حجر فيه اذا صح فاذ لم يوجد المانع عن القيام صح القيام \* وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا لا فلا يصح مكان الله اكبر خدای بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح \* وقيل لا يجب في كل لفظ بل يصح في بعضها ولا يصح في البعض الآخر لعوارض وان كان من لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازي لان صحة التركيب من العوارض ولا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيء صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه فضم صلى مع عليه مفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فللفظ دعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر \* وملخص الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم والتركيب بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ صلى ودعا هكذا في شرح السلم للمولوى ميين \* بدانکه ترادف نزد باء دو نوع است \* یکی هنز وآن آنست که دو لفظ بيك معنى بياورد وليکن میان هر دو در استعمال فرقی باشد ویا معنى دوم خاص باشد ویا بصفتى مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنز است چرا که امل اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است \* دوم عیب وآن آنست که هر دو لفظ بيك معنى بی فرقی آورد و بعضی این را حشو قبیح نامند کذا فی جامع الصنائع \* و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب واحترز بقوله لفائدة عن التطویل وهو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المقصود لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدی بن الابرش يذكر غدر الزبأ التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوه عدی المذكور \* شعرا \* وقددت الاديم لراهشيه \* والني قولها كذبا ومينا \* فالكذب والمين بمعنى واحد ولا فائدة في الجمع بينهما \* والتقديد التقطيع والراهشان العرقان في باطن الذراعين والضمير في راهشيه وفي النى لجذيمة والضمير

في قدوت وقولها للزباء انتهى . ونزد اهل تعميمه عبارت است از ذكر كردن لفظى واراده كردن ازان لفظ مرادف آن ويجبى في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين .

(المترادف) قسم من القافية كما يجبى في فصل الياء من باب القاف .

(الرشف) بالفتح وسكون الشين المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام كذا في بعض الرسائل . ودر بعضى رسائل كويد اطلاع مغيبات را در اصطلاح اهل جفر رشف كويند كه در مقابل كشف است .

### فصل القاف

(الرتق) بالفتح وسكون المثناة الفوقانية هو ان يخرج على فم فرج امرأة شئ زائد عضلى او غشائى يمنع الجماع كذا في الموجز . ورتق نزد صوفيه اجماد مادة وحدانيت است كه آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند كه مرتوق بود قبل از آفريدن آسمان وزمين ومفتوق بعد از تعين او بخلق كذا في كشف اللغات . وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها وعلى كل بطون وغية كالحقائق المكنونة في الذات الاحدية قبل تفصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الرزق) بالكسر وسكون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذى او غيره مباحا كان او حراما . وهذا اولى من تفسيرهم بما انتفع به حتى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او حراما لخلو هذا التفسير من معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق . فالتعريف الاول هو المعمول عليه عندهم . وبالجملة فهذان التعريفان يشتملان المطعوم والمشروب والملبوس وغير ذلك . ويرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق . وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العوارى . وقال بعضهم الرزق ما يترتب به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاضافة الى الله تعالى . وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس وان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس . وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز . واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصده اى بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم . اعلم ان قولهم مباحا

كان او حراما في التعريفين ليس من تمة التعريف ولذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للنتية على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق . فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان متصفا بالخلقة او الحرمة او لم يكن فاندفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يستنج بخاطري . وعند المعتزلة هو الحلال . ففسروه . تارة بمملوك يأكله المالك والمقصود بالمملوك المجهول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخللا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا . ولا يرد خمر المسلم وخزيره اذا اكلهما مع حرمتها فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانهما ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيدهم الحيثية معتبر . وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا . ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها . يعنها . ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقب وشرح العقائد وحواشيه . وقال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل . مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند . رزق مضمون وآن آنچه بدو رسد از طعام وشراب وآنچه او را كفاف است واین را رزق مضمون گویند چرا که خدای ضامن اوست وما من دابة في الارض الا على الله رزقها . ورزق مقسوم وآن آنست که در ازل قسمت شده است ودر لوح محفوظ نوشته شده است . ورزق مملوك وآن آنست که ذخیره او باشد از درم وجامه واسباب ديگر . ورزق موعود وآن آنست که حق تعاله مر صالحان وعبادان را بدان وعده کرده است وامن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب . وتوكل در رزق مضمونست ودر رزقهای ديگر نه پس بايد که بدانده آنچه كفاف است بالقطع خواهد رسيد وتوكل کند انتهى كلامه . وفي خلاصة السلوك قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبيد من صنوف ما يحتاج اليه مطعوما وشروبا وملبوسا . وقال حكيم الرزق ما يعطى المالك للمملوك قدر ما يكفيه وهو لا يزيد ولا ينقص بالترك انتهى . والفرق بين الرزق وبين العطية والكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيء في لفظ العطية في فصل الواو من باب العين .

(الترافق) نزد شعراء عبارت است از انشای شعر بر وجهی که اگر هم مصراع اول را با مصراع ديگر ضم کنند بيتی مستقيم باشد از همان شعر ودر لفظ ومعنی وقافیه ووزن هيچ خلل نیفتد . مثله . شعر . از زلف برون کنی اگر تاب شوم . بر اب نهنی اگر

(ثالث)

(کشاف)

(٤١)



مى ناب شوم . در چشم نیاوری اگر خواب شوم . از دست بریزی ام اگر آب شوم .  
 کذا فی جمع الصنائع .

( الرق ) بالكسر والتشديد في اللغة الضمف يقال رق فلان اى ضمف وثوب رقيق  
 اى ضعيف النسج ومنه رقة القلب . وفي الشرع عجز حكمی للشخص بقاء وان شرع  
 في الاصل جزاء للكفر به يصير الشخص عرضة للتملك . واحتترز بالحكمی عن الحى  
 فان المبد قد يكون اقوى من الحر وذلك الشخص الذى ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا  
 وعبدا . والحاصل ان الرق عجز حكمی بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير  
 مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها اى الولاية على النفس والمال  
 والا ولاد والنكاح والانكاح وغيرها وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء  
 للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر  
 والتأمل في انبات التوحيد وفي آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبید عبیده متملكين  
 مبتدلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان  
 الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا  
 وان اسلم واتقى . وضد الرق العتق وان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح والتلويح .

( الرقيقة ) هى اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الواسطة اللطيفة الرابطة بين الشيتين  
 كمداد الواصل من الحق الى العبد ويقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد  
 الى الحق من العلوم والاعمال والاخلاق السنية والمقامات الزفيدة ويقال لها رقيقة العروج  
 ورقيقة الارتقاء . وقد تطلق الرقائق على علوم الطريقة والسلوك . وكل ما يلفظ به سر  
 العبد ونزول كثافات النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

( المراهق ) صبي قارب البلوغ وتحركت آتته واشتهى ويجامع مثله كذا في الجرجاني .

### فصل الكاف

( الركة ) [١] نزد باغاء آنست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرك را ساکن کنند  
 وساکن را متحرك ویا متحركى را که مشدد باشد ساکن کنند ویا مخفف را مشدد  
 کردند کذا فی جامع الصنائع .

### فصل اللام

( التربل ) بالباء الموحدة عند الاطباء انتفاخ يعرض للاطراف وغيرها لانصباب بلم

[١] فی المختار رك یرك بالكسر ركة وركاكة رق وضعف فهو ركيك ومنه قولهم اقطع من  
 حيث رك ( لمصححه )

رقيق بسبب ضعف الهضم كما يحصل في الاستسقاء يقال تربلت المرأة اذا كثرت لحمها كذا في بحر الجواهر .

(الترتيل) بآء المشاة الفوقانية عند القراء هو التمهّل في القراءة كما في البرجندی . وفي الجرجاني الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف والواصل والآي والمد . وقيل هو خفض الصوت والتخزين بالقراءة وتحسين الصوت انتهى [١] . وقد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم .

(الرجل) بالفتح وضم الجيم لفة مقابل المرأة . وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بازائه اثنى من احد النقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن . والصبي والحصى داخلان في آية المواريث في قوله تعالى وان كان رجل يورث كلاله كذا في البرازية في آخر كتاب الحلف .

(رجال الغيب) نجباء راكوبند چنانچه در افظ صوفی در فصل فاء از باب صاد مهمله مذکور خواهد شد .

(المرتجل) بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو [٢] عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل وخالفهم سيويه وقال الاعلام كلها منقولة . فاللفظ بمنزلة الجنس . وقيد النقل احتراز عن المشترك . وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والحجاز فالمرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة . وانما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار . ان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني . قلنا لما تعمس الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا ومجازا واثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول والحجاز وجودها لكن

[١] في الكليات رتل القرآن اقرأه على تؤدة وتبين حروف بحيث يتمكن السامع من عددها وفي المصباح رتل القرآن ترتيلا تمهلت في القراءة ولم اعجل وفي المختار الترتيل في القراءة الترتيل فيها والتبيين بغير بفي (لمصححه)

[٢] اعلم ان المرتجل من اقسام اللفظ الذي كان معناه متعددا لان ذلك اللفظ المذكور ان تحال بين معانيه نقل فاما ان يكون النقل لمناسبة فهو المنقول ان مجر الوضع الاول والا فحقيقة في المعنى الاول ومجاز في الثاني واما لا لمناسبة فهو المرتجل وان لم يتخلل بينهما نقل بل وضع لكل اولاً بالنسبة اليها مشترك والى كل مجمل (لمصححه)

لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى . ان قيل من اين يعلم ان في المرتجل نقلا وفي المشترك لا . قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع لاخر حمل على ان الواضع كأنه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما اذا جعل مشتركا فانه لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لاخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له وضعاً آخر ام لا . واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط في الحقيقة والمجاز كما مر في محله وهذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخالف بينهما نقل فهو المشترك وان تحلل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فنقول والا ففى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز . واما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك ويفسره بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء بلا مناسبة بينها ويفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء اى من غير تحلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين في زمان واحد او في زمانين وسواء وجدت المناسبة اولا فان المتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين اوضع الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا اى في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين اوضاعين هكذا يستفاد من اتلويح والسلم وجواشي شرح الشمسية وشرح المطالع . وقال عبد العلى البرجندي في حاشية الجفغنى الارتجال هو ان ينتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما . وقد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً او غير منقول كغطفان اسم قبيلة والمعنى الاول اخص انتهى .

( الرسالة ) في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير [١] وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية والفرق بينها وبين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال والنقصان والزيادة والنقصان فالكتاب هو الكامل في الفن والرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الحياى . ويستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتليغها اولا ويساوقها النبوة . وقد تخص الرسالة بالتبليغ

[١] الرسالة في اللغة تحمیل جملة من الكلام الى القصود بالدلالة وهو حد صحيح لما ان كل رسالة فيما بين الخلق هي الواسطة بين المرسل والمرسل اليه في اىصال الاخبار . والاحكام داخلة في هذا الحد . فاذا قال لرسوله بعث هذا من فلان الغائب بكذا فاذهب واخبره وجاء الرسول واخبر المرسل اليه فقال المرسل اليه في مجلس البلوغ اشتريته او قبلته تم البيع به لان الرسول معبر وسفير فكلامه ككلام المرسل . ثم اطلقت الرسالة على العبارات المؤتممة والمعاني المدونة لما فيها من اىصال كلام المؤلف وصراهمة الى المؤلف له . واصله المجلة اى الصحيفة المشتملة على كتب المسائل القليلة من فن واحد . والكتاب هو الذى يشتمل المسائل قليلة كانت او كثيرة من فن او فنون كذا في الكليات ( لمصححه )

او ينزل جبرائيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء . وبالجملة فالرسول بافتح اما مرادف للبي وهو انسان بعته الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا واليه ذهب جماعة واما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى واختلفوا في وجه كونه اخص فقيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي . وقيل لانه مختص بنزل جبرائيل عليه السلام بانوحى . وقيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله . وقيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وبعض شروح مختصر الاصول . وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الحياالى فى بحث خبر الرسول . وفى اسرار الفاشحة النبي هو الذى يرى فى المنام والرسول هو الذى يسمع صوت جبرائيل عليه السلام ولا يراه والمرسل هو الذى يسمع صوته ويراه انتهى . والمفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول والمرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة وثلاثة عشر وعند البعض ثمانية عشر والى العزم منهم ستة نفر آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك فى اطلاق الرسل عليهم ايضا . والفرق بين الرسول والمرسل عند الكرامية يذكر فى لفظ المشبهة فى فصل الهاء من باب الشين . وفى فتح المين شرح الاربعين للنووى ارسل انسان حر ذكر من نبي آدم يوحى اليه بشرع وامر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل على من قبله وامر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الوحي اليه من غير كتاب ولذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة وثلاثة عشر وقلت الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور وصحف آدم وشيث وادريس و ابراهيم . وهو اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من نبي آدم اوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه . وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق . ورد بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر والكلام فى نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل من النبي قطعا . وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير الحر وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال فى النبي فى الكل . وبعضهم على ان من الجن رسل كما مر فى لفظ الجن . وبعضهم على ان مريم ام عيسى عليه السلام من الانبياء كما ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية . وفى اصطلاح الفقه هو الذى امره المرسل باداء الرسالة فى عقد من العقود او فى امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن فى البيع او اخذ المبيع واداء الثمن فى الشراء . وصورة الارسال فى البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعته هذا من فلان الغائب بالف درهم فاذهب

اليه فنقل منى له هذا . فهو لا يضيف المقدم الى نفسه ولا يرجع حقوق المقدم اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قل لك فلان بعت هذا منك الخ . فاذا قال المرسل اليه في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بيعة الاداء والابراء اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول معبر وسفير لنقل كلامه اليه فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء . وانما لهما فانه لا يجب عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقل بعت منك هذا الشيء بكذا يجوز ويرجع حقوق المقدم اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به هكذا في العاية والكفاية .

(المرسل) على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان . منها ما عرفت قيل هذا . ومنها ما هو مصطلح الاصوليين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا اى لا بنص ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وقفه ويحى في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة من باب النون . ومنها التشبيه الذي ذكر ادائه نحو كان زيدا لاسد . ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه . ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو الحديث الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راوٍ واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا . وصورته ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل كذا او فعل كذا بحضرته كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وآله وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد . وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا . وبعضهم قيد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صفار التابعين مرسلا بل منقطعاً لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين . واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا واليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوصفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية اتباني عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويؤيده ما في العضد من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فينثذ يتحدث المرسل والمنقطع . وقال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوى الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراوين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمفضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى . وفي شرح الحجة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران

او لا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا المنقطع بما سقط من زواته واحد غير الصحابي • والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط • وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من اي موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلًا او منقطعًا ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من المحدثين انهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غيروا في اطلاق الاسم وانما لم يغيروا في استعمال المشتق • اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا واما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا والفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال • (فائدة) المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعي واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيجا لما ارسله •

(التريفيل) بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلين كذا في بعض رسائل العروض العربي • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة • ودر جامع الصنائع كويد تريفيل زياده كردن سبب خفيف است در عروض و ضرب تا مستعملن ومفتعلن مثل سالم وغير سالم مستعملاتن ومفتعلاتن كردد • (وفي الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعلين زيدت فيه تن بعد ما ابدات نونه الفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلا •)

(الرمل) بالفتح وسكون الميم بمعنى ريك ونيز علميست پيدا كرده دانيال بيغمبر عليه السلام كه جبرائيل عليه السلام آن را نقطه چند بنموده كذا في المنتخب ويعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال الستة عشر من حيث انها كيف يستعمل منها المجهول من احوال العالم • وموضوعه الاشكال الستة عشر وغرضه الوقوف على احوال العالم • وصاحب هذا العلم يسمى رمالا بالفتح وتشديد الميم •

(الرمل) بفتحين عند الشعراء هو الشعر المجزؤ رباعيا كان بحره او سداسيا وقائل ذلك يسمى راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبهه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا الاسم ايضا قصيدا كذا في بعض رسائل القوافي العربية ويحيى في لفظ الشعر ايضا • ويطلق ايضا على بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وزنه فاعلاتن ستة مرار ولم يستعمل عروضه تامة وهو مسدس ومربع هكذا في بعض رسائل عروض العربي • (ابن بحر را ازان جهت رمل كويندكه رمل در لغت حصير بافتن است و چون ارکان اين بحر

را وتدی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو وتد پس گویا که او ناد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسپانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش شعر . شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را . خواب بندیهای چشمت کم بود جادوگری را . و در عروض سینی می آورد که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم می آید و غیر سالم مسبع می آید و مخبون نیز . و بعضی رمل مخبون را بر شازده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب . شعر . رنگ رخسار و در کوش و خط و خد و قد . عارض و خال و لب و لب ای سرو پری روی سمن بر . شفق و کویک و شام و سحر و طوبی و کلذار . بهشت است و هلال و طرف چشمه کوثر . و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید و مسدس غیر سالم مقصور می آید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید .

### فصل المیم

( الترجمة ) بفتح التاء والجیم ما حق فعللة كما استفاد من الصراح و كثر اللغات [۱] در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند كما فی المنتخب [۲] . و در اصطلاح باغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله . لو لم یکن نية الجوزاء خدمته . لما رأیت عایها عقد منتطق . ترجمه آن . بیت . کز نبودى عزم جوزا خدمتش . کس ندیدی بر . بیان او کمر . و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع . و معمای مترجم در لفظ معمی مذکور خواهد شد مثال دیگر . شعر . قال لی کیف انت قلت علیل . سهر دائم و حزن طویل . ترجمه بفارسی این است . بیت . گفت چونی کفتمش بیمار و زار . نه شیم خواب است نه روزم قرار . مثال دیگر . شعر .

[۱] فی المصباح ترجم فلان کلامه اذا بینه و اوضحه و ترجم کلام غیره اذا عبر عنه بلفه غیر لفة المتکلم و التاء و المیم اصلیتان فوزن ترجم فعل مثل درج و جعل الجوهری التاء زائدة و اورده فی ترکیب رجم و یوافق ما فی نسخة من التهذیب من باب رجم ایضا و قال الاحیانی و هو الترجمان و الترجان لکنه ذکر الفعل فی الرباعی وله وجه فانه یقال لسان مرجم اذا کان فصیحا قوالا . لکن الاکثر علی اصالة التاء انتهى فقول المؤلف ملحق فعللة بشاء علی قول الجوهری فی الصراح الذی هو اصل الصراح ( لمصححه )

[۲] فی الترجان لغات اجودها فتح التاء و ضم الجیم و التانیة ضمهما معا یجعل التاء تابعة للجیم و التانیة فتبعهما یجعل الجیم تابعة للتاء و الجمع تراجم کزعفران و زعفران کذا فی المصباح و المختار ( لمصححه )

تسالت كى اشجى ومايك علة . تريدن قتلى قد ظفرت بذلك . ترجمة فارسي . بيت . مى  
نمائى خویش را بيمار تا نمکین شوم . قصد قتل بنده دارى فتح يابى اندران .

(الرحمة) بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب وانعطاف يقتضى اتفضل  
والاحسان وهى من الكيفيات التابعة للمزاج والله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما  
يترتب عليه من انعامه على عباده كالمغضب فانه لغة ثوران النفس وهيجانها عند ارادة  
الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المتهمى والغاية ولذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ  
باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادئ التى تكون انفعالات . وذكر بعض المحققين ان  
الرحمة من صفات الذات وهى ارادة ايصال الخير ودفع الشر فالبارى سبحانه رحمن ورحيم  
لان ارادته اذلية ومعنى ذلك انه تعالى اراد فى الازل ان ينعم على عبده المؤمنين فيما لايزال .  
وقال آخرون هى من صفات الفعل وهى ايصال الخير ودفع الشر ونسبتها اليه سبحانه  
عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة ودفع ما يستوجب من العقوبة .  
وقيل هى ترك عقوبة من يستحق العقوبة . وذكر الامام الرازى فى مفاتيح الغيب ان  
الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغى لا لغرض ولا لغرض وكل احد  
غير الله انما يعطى ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام . منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ  
كرباسا . ومنها روحانية وهى اقسام . احدها اعطاء المال لطلب الخدمة . والثانى اعطاؤه  
لطلب التناء اجميل . والثالث اعطاؤه لطلب الاعانة . والرابع اعطاؤه لطلب الثواب  
الجزيل . والخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب . والسادس اعطاؤه ليزيل حب  
المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطى لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك فى الحقيقة  
معاوضة واما الحق سبحانه فهو كامل فى نفسه فيستحيل ان يعطى ليستفيد به كالا . اعلم  
ان الفرق بين الرحمن والرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة  
خاصة وخصوص اللفظ فى الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى وعموم  
المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والرفع والدفع .  
وعموم اللفظ فى الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين فى التسمية به . وخصوص المعنى لانه  
يرجع الى اللطف والتوفيق المخصوصين بالمؤمنين . وفى الرحمن مبالغة فى معنى الرحمة ليست  
فى الرحيم وهى . اما بحسب شموله للدارين واختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع فى الاثر  
يا رحمن الدنيا والآخرة ويا رحيم الدنيا . واما بحسب كثرة افراد المرحومين وقتلتها كما  
ورد يا رحمن الدنيا ويا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة  
تخص المؤمن . واما باعتبار جلالة الدم ودقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما وعلى  
هذا يحمل فى قولهم يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها فالقصد بالرحمن نوع من الرحمة  
ايعد من مقدمات العباد وهى ما يتعلق بالسعادة الاخرية والرحمن هو العطوف على



عباده بالابحاد اولا والهداية ثانيا والاسعاد في الآخرة ثانيا والانعصام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا . والاقوال للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة . ( وقال ابو البقاء الكفوي الحنفي في كليته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام اسماء الذات واسماء الافعال واسماء الصفات والبسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلاثة . فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات . ولفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد في الدنيا والآخرة شيئا فشيئا . من حيث حدوث المرحومين وحدث حاجاتهم فمنعاه . اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر . ولفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابغ من الرحمن انتهى . )

قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء والصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية . وبين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم والقادر ونحوها بما له تعلق الى الحقائق الوجودية . فالرحمانية اسم لجميع المراتب الحقية دون الحنقية فهي اخص من الالوهية لافرادها بما يتفرد الحق سبحانه . والالوهية جميع الاحكام الحقية والحلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالوهية لانهما عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية وتقديسها عن المراتب الدنية وليس الذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فسميتها الى الالوهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد في القصب والقصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل وان قلت بافضلية القصب لعمومه وجمعه له ولغيره فالالوهية افضل . والاسم الظاهر في المرتبة الرحمانية هو الرحمن وهو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية والاصناف النفسانية وهي سبعة . الحياة . والعلم . والقدرة . والارادة . والكلام . والسمع . والبصر . والاسماء الذاتية كالاحادية والواحدية والصدية ونحوها واختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية والحلقية فانه لظهورها في المراتب الحقية ظهرت المراتب الحلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجدات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل . ( وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين . الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الالهية اتى في الحضرة الالهية الفاضل منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات . والرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة والتوحيد . والرحمة الالهية هي الرحمانية المقضية لانم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شئ في قوله تعالى ورحمتي سبقت غضبي . والرحمة الوجودية هي الرحمة الموعودة للمتقين والحسنين في قوله تعالى فساكتها الذين يتقون وفي قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى . )

( ذو الرحم ) بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذو القرابة . وعند اهل الفرائض

وهو القريب الذي ليس بذى سهم مقدر ولا عصبة ذكر كان او اثنى كذا في الشريفة .  
**(الترخيم)** بالخاء المعجمة لغة قطع الذنب . وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفا  
 اى من غير علة توجهه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المنادى  
 بشروط وهي ان لا يكون المنادى مضافا ولا مضارعا له ولا مستغانا ولا مندوبا ولا جملة  
 ويكون علما زائدا على ثلثة احرف او يكون بتاء التانيث نحو يا حار في يا حارث ويا مرو  
 في يا مروان [١] . وتصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحرف ثم يصغر كحميد في تصغير  
 احمد كذا في الضوء والعباب وغيرها .

**(الرسم)** بالفتح وسكون السين المهملة في الالة العلامة . وعند المنطقيين قسم من المعرف  
 مقابل للحد ومنه تام وناقص . (فارسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة [٢])  
 كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك . والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها  
 وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص جملها  
 بحقيقة واحدة كتولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرية  
 . مستقيم القامة ضحاك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره ) ويجيء في فصل الفاء من باب  
 العين . وعند الاصويين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب  
 الخاء . وعند الصوفية هو العادة . در كشف اللغات ميكويد در اصطلاح سالكان رسم  
 عادت را كويند كه هر عبادتى كه بنيت بود آن رسم وعادت باشد پس مرد بايد كه اول  
 نيت خود را از شائبه نفسانى وداعية شيطانى خالص كرداند واين بقوت علم مى شود  
 . مصراع . هر كرا علم نيست نيت نيست . ( وفي الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق  
 وصفاته لان الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله آثاره اناشئة من افعاله واياه عنى من  
 قال ارسم نعت يجرى في الابد بما جرى في الازل انتهى )

**(رسوم العلوم ورقوم العلوم)** هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية  
 كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار  
 بين الحق والخلق فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه  
 وصورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات .

**(الارتسام)** في اللغة الامثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا  
 لتصوير المعقول بالحمس كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية .

[١] وكما في مطلع قصيدة الحرث بن وعلة الهذلي قولى هم قتلوا امي اخي فاذا رميت يصينى  
 سهى اى يا امية (لمصححه)

[٢] اى الخاصة الشاملة كما حقق (لمصححه)

(الرقم) في الاصل الكتابة والقس والحتم ثم قيل للقس الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا والبيع بالرقم ان يقول البائع بمتك هذا اثوب برقه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم . مقداراه فانه يتعقد البيع فاسيدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا في الكفاية .

(الروم) بالفتح وسكون او او عند اقراء والصرفين عبارة عن النطق ببعض الحركة . وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها . قال ابن الجزري وكلا القولين واحد ويختص بالمرفوع والمجرور والمضموم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج ساؤها فلا يقبل التبعيض كذا في الاقان في بحث الوقف .

### فصل النون

(الران) هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس بائتلاء الهيات النفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث محتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الرعونة) بضم الراء والعين المهملة هي الحق . وقيل هي نقصان الفكر والحق بطلانه وقد سبق في لفظ الحق .

(الركن) بالضم وسكون الكاف في اللغة الجزء ولذا يقال لامة الماهية ركن وجزء على ما يجيء في محله لكن الاطباء خصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء اولية للمواليد الثلاثة اى الحيوانات والنباتات والمعدنيات . قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءا للمركب بالفعل يسمى ركنا . وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلا لان كلا منهما كلاصل لغيره . وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا . وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا لان معنى الاسطقس في اليونانية ما ينحل اليه الشيء كذا في بحر الجواهر والسدى في شرح الموجز . وعند اهل العروض هو المركب من الاصول ويسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجسم . وعند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشيء اى جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل في الشيء اى بعض الاجزاء وهو قسمان اصلى وزائد . فالركن الزائد هو الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه . والاصلى بخلافه . فالتصديق فى الايمان ركن اصلى والاقرار ركن زائد . ووجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم

المركب كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار . وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاتقرار في الايمان حتى لو اجرى كلمة الكفر على اسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافرا او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل . واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يحملها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان . واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم وقد مثلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب وهو الحيوة وتعاقب الخطاب وبحو ذلك واليد ركن ليس كذلك ابقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل واحد منهما . وبالجملة فالركن الاصلى هو ما ينتفي بانتفائه الشيء وحكمه جميعا . والزائد ما ينتفي بانتفائه الشيء لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازا وهو اوفق لكلام القوم . وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمى ركنا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اول مبحث القياس وبن باب الحكم .

(الرهن) بالفتح وسكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد قالوا رهنه اى جعله رهنا وارتهن منه اى اخذه كما في القاموس فالراهن المالك والمرتهن آخذ الرهن لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه . فالمال المتقوم يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه اشارة الى ان الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعاره من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل . والى انه يجوز بطريق التعاطى وانتسار ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكراه المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن . فقيد المال خرج رهن الحر فانه لا يصح . وبالمتقوم خرج الحر فلو رهن المسلم خرا . من الذمى لم يصح فان الحر ليس مالا متقوما في حق المسلم بخلاف ما اذا رهن الحر ذمى عند ذمى فانه يصح فالمتقوم التقوم في حق الراهن والمرتهن جميعا . وقولنا بحق اى بسبب حق مالى ولو مجهولا واحترز به عن نحو القصاص والحد واليمين والمقصود ما يكون مضمونا فخرج الحبس بوجه الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع . وقوله يمكن اخذه منه اى استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين واحترز به عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب . وانما زيد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذى لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى ( وكثيرا ما يطلق على الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالحلق بمعنى الخلق . )

### ❦ فصل الواو ❦

( الربو ) بالفتح وسكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر ويقال له البهر [١] ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين كما في بحر الجواهر . وفي الاقسرائى الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو لا ينخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ . والسمرقندى لا يفرق بين ضيق النفس والبهر وجعل البهر والربو وضيق النفس اسماء مترادفة انتهى . وقد فرق البعض بينه وبين البهر كما قال في بحر الجواهر . وقال العلامة الفرق بين الربو والبهر ان اربو مادية تحتبس داخل العروق الحشنة والبهر مادية في الشرايين وان في البهر يكون ملمس الصدر حارا وفي اربو لا يكون كذلك وان في البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو لاحتباس الانخرة الدخانية في الشرايين .

( الربا ) بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح والسكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل في النسبة ربوى ويكتب بالالف كالعصا والياء كالدجى والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية . وفي الكافي انه قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف . تعرضة للوقف واقبح منهم انهم زادوا بعد الواو العا تشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه . وهو لغة الفضل وشرعا . مشترك بين معان . الاول كل بيع فاسد . والثانى عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد . والثالث فضل شرعى خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة . والفضل الشرعى هو فضل الحلول على الاجل والعين على الدين كما في ربا النساء . او فضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعى اى الكيل والوزن كما في ربا القدين . وهذا للاحتراز عن بيع ثوب ببرنسئة وبيع كبرى بر وشعير بكبرى بر وشعير وحفته بحفتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا . وقولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كرى بر بكر بر وفلس . وقولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما . وقولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد المقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز . وفي البحر الرائق شرح كثر الدقائق الربا شرعا فضل مالى بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين . وفي الابنية قال علماءنا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما

[١] بالضم وسكون الهاء واما بالفتح فصدر بهر الحمل اى اوقع عليه البهر بالضم فان بهر اى يتابع نفسه كذا في المختار ( لمصححه )

يقابله من عوض شرط في هذا العقد . وعلى هذا سائر انواع اليوع الفاسدة من قبيل اربا . وفي جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا وان لم تحقق فيه زيادة انتهى . ولا يرد على المصنف ما في جميع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته اعم منه ومن الحقيقي انتهى كلامه .

(الرجاء) بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب . وفي بعض شروح هداية النجو الرجاء مصدر رجي يرجو من حد نصر واصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع . وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا في اقاموس والصراح . وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد . وقيل الرجاء الثقة بالجوهر من الكريم الودود . وقيل توقع الخير عن يده الخير . وقيل قوت الخائفين وفاكهة المحرومين . وقيل هو من حجة مقامات الطالبين واحوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت واقام وانما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال . وقيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد . والفرق بينه وبين الامل ان الامل يطلق في مرضى والرجاء في غير مرضى ايضا انتهى فالاول اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود . وفي مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال . وقيل قرب القلب من ملاطفة الرب . ورجاء بر قبول توبه وقبول كارنيكو بسنديده است ورجاى مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجاى دروغ است . وفرق بين رجاء وتمنا آنتست كه يكي كار نكنند وكاهلى بيش كيرد اين را . بمعنى كويند واين مذموم است ورجاء آنتست كه كار بكنند واميد دارد واين محمود است . وفي احياء العلوم ينبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله واما التمتي للمغفرة فحرام والفرق انه حسن الظن بعد التوبة وفعل الحسنات والتمتي بان لا يتوب ويتمنى المغفرة انتهى . وعند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبيهة بالحبل من احتباس الطمس وتغير اللون وسقوط الشهوة وانضمام فم الرحم ويقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق . وقيل بالحاء المهملة لانه يتقل بطن صاحبته اثقال الرحا لاستدارتها وهذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى وهو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر .

(الترجي) ارتقاب شئ لا وثوق بمصولة فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق . فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا . والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلى اموت الساعاة . وبهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان

العائل لا يطلب ما يكرهه . والفرق بينه وبين التمني ان في التمني لا يشترط امكان التمني فهو قد يكون ممكنا كما تقول ايت زيدا يحبي وقد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا في المطول والجلبي في بحث الانشاء . ومنهم من جعل الترجي داخلا في الطلب كما يحبي في الاقناب ومن اقسام الانشاء الترجي ونقل القراني في الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء وفرق بينه وبين التمني في البعيد وبان الترجي في المتوقع والتمني في غيره وبان التمني في المعشوق للنفس والترجي في غيره . وسمعت شيخنا العلامة الكافيبي يقول الفرق بين التمني وبين العرض هو الفرق بينه وبين الترجي وحرف الترجي لعل وعسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور والالم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة والمقصود به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب والكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدرى وقد يطلق على الكلام الدال عليه كما يحبي .

( الرجاء ) بالخاء المهملة قد عرفت في الرجاء بالجيم .

( التراخي ) بالخاء المعجمة لغة اتباعد . وشرعا جواز تأخير الفعل عن وقته الاول الى ظن الفوت فيشتمل تمام العمر . ( والتراخي ضد الفور وهو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة اني لا لبث فيها كما في قولهم يمين النور . والمقصود من الفور في الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب . والمقصود من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج . )

( الاسترخاء ) عند الاطباء ترهل وضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء . واما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في احد شقي البدن طويلا . ويضاف الاسترخاء بكل عضو حدث فيه كالثة واللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الامراض .

( المرخي ) عند الاطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الفريزية بجزارته ورطوبته كالماء الحار كذا في الموجز .

( الرشوة ) بالكسر والضم وسكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به الى الحاجة بالمضايقة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر . قال ابن الاثير وشريعة ما يأخذ الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع اليه

من هذه الجهة وتمامه في صلاح الكرماني فالمرثى الآخذ والراشئ الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء . وفي البرجندی الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه والذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان . ( وفي البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجعل وارشاء اعطاء اياها وارثى اخذها واسترشى طلبها انتهى . وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا خاكا او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد والضم لغة . وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة . منها ما هو حرام من الجانيين وذلك في موضعين . احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهي حرام على القاضي والآخذ . والثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضى له حرام على الجانيين سواء كان القضاء بحق او بغير حق . ومنها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع . وكذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببعض المال . ومنها اذا دفع الرشوة ليسوى امره عند الحاكم حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوى امره عند الحاكم وان طلب منه ان يسوى امره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد ما سوى امره اختلفوا فيه . قال بعضهم لا يحل له . وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه من مجازاة الاحسان بالاحسان فيحل . ولم ارقبما يحل الاخذ فيه دون الدفع . واما الحلال من الجانيين فان هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة . وفي القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شئ اليهم فالدفع والاخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ . وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص ومال الرشوة لا يملك والتوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه وان قضى حاجته . ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص الى شاعر خوفا من الهجاء والذم . وقاوا بذل المال لاستخلاص حقه على آخر رشوة . ومنها اذا كان ولي امرأة لا يزوجه رجلا الا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوجة ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لا انتهى من البحر ) ( وفي فتاوى ابراهيم شاهي وعن يوبان رضى الله عنه لعن الله الراشئ والمرثى . وفي الحموى حاشية الاشياء والنظائر الرشوة لا تملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لا يحل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما واما في الديانة فيصدق به بنية الخصماء انتهى . وفي دستور القضاة وان ارثى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشئ عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشئ نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشئ وان علم القاضي بذلك ففشاء . مردود وهو كما ارثى بنفسه وقضى للراشئ انتهى . وفي نصاب الاختساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خوفه فيعطيه ليدفع الخوف



عن نفسه او يرشوه ليسوى بينه وبين الحاكم او يرشوه ليتقلد القضاء بمن له ولاية التقليد او يرشوه للقاضي ليقضى له . ففي الوجه الاول لا يحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلا يحل اخذه لذلك ويحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاء ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي ويحرم على المحتسب . وفي الوجه الثاني ايضا لا يحل للاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة المهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة وحقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اى اذا باشره احد غيره لكفائه فبناء على هذا لو اخذ شيئا بعد الحاجة في مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك في الجملة . وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداءه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اى سواء كان بشرط او لا بشرط وسواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بلا خلاف احد . وفي الوجه الثالث لا يحل الاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من النابئين على الاحتساب في القصابات ليسوا امرهم في نيابتهم ليتقررروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعى بين القضاة وبين غيرهم ليوليمهم على القضاء . وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجهين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرام واما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب . اما الاعطاء فان كان لجور لا يجوز وان كان لحق اى لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا اهدى اليه فممن يعلم انه يهدى لاحتياجه الى القضاء والحسبة لا يقبل ولو قبل كان رشوة واما ممن يعرف انه يهدى للتودد والتجيب لا للقضاء والحسبة فلا بأس باقبال منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا يتمسون منهم شيئا واما كانوا يهدون لاجل التودد والتجيب وكانوا يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا انتهى من الاحتساب . قال مصحح هذا الكتاب والمطاب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عنى الله عنه وعن ابيه وهداه وبنيه اقول وبالله التوفيق ومنه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي وامثاله او على الكفاية كما

فى شخص يقدّر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف وسواء كان واجبا حقا للشرع كما فى القاضى وامثاله وفى ولى امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفى شاعر يخاف منه الهجو لان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن أجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسامين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضى واهل الديوان وامثالهم .

( الرضاء ) بالكسر وبالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة . وعند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر ارادة الله تعالى وايس مرضيا عنده لانه يعترض عليه . واما عند المعتزلة ليس مقصودا له لانه تعالى لا يرضى له بادة الكفر كذا فى شرح المواقف فى خاتمة بحث القدرة . اعلم انه يجب الرضاء والتسامح على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى ويجب الرضاء والتسامح على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد والطاعة . فاما الرضاء بالمقضى الذى هو از القضاء فانما يجب الرضاء به اذا كان محبوبا كالتوحيد والطاعة دون ما هو مكروه كالكفر والعصيان ومع هذا لا ينبغى وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضى ومنه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون . وفى شرح الطوالع الرضاء من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب انتهى . وعند اهل السلوك الرضاء هو التلذذ بالبلوى كذا فى مجمع السلوك . وفى اسرار الفاتحة رضاء خروج است از رضائى نفس وبدر آمدن است در رضائى حق .

( الرفو ) بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع ثما دونه ويحى فى فصل النون من باب الضاد .

( والتجنيس المرفو ) قد سبق .

( الراعى ) هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب لصلاح العالم كذا فى الاصطلاح الصوفية .

### فصل الباء

( الرؤيا ) بالضم وسكون الهمزة بمعنى خواب ديدن وآنچه در خواب بيند كما فى المنتخب . ودر مجمع السلوك ميكويد فرق درميان خواب وواقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى . واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب وبيدارى باصرف در بيدارى بيند واز راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال يرون آمده باشد وغيبى

صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد که مجرد از اوصاف بشری است مدرك آن شود  
 و این واقعه روحانی مطلق باشد و گاه بود که نظر روح مؤید شود بنور الهی و آن واقعه  
 ربانی صرف بود که المؤمن بنظر بنور الله تعالی . و خواب آن باشد که حواس بکلی از  
 کار رفته باشد و خیال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خیال  
 آید و آن بر دو نوع است . یکی اضغاث احلام و آن خوابیست که نفس بواسطه خیال  
 ادراک کند و وسوس شیطانی و هواجس نفسانی که از القای نفس و شیطان باشد و آن را  
 خیال نقش بندی مناسب کند آن را تعبیری نباشد . دوم خواب نیک است که آن را  
 رؤیای صالحه گویند و آن جزئیست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه  
 السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آن حضرت علیه الصلوة والسلام  
 بیست و سه سال بود از آن جمله ابتداء تا بشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح  
 بدین حساب يك جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت . و خواب صالح بر سه نوع است .  
 یکی بتأویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود انی اری  
 فی المنام انی اذبحک . دوم آنکه محتاج تأویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده  
 چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوکبا والشمس والقمر رأیتهم  
 لی ساجدین یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تأویل بود . اما سجده بعینه ظاهر شد  
 بتأویل حاجت نیامد فخر و اله سجده . سوم آنکه جمله محتاج تأویل بود چون خواب  
 ملك مصر انی اری سبع بقرات سمان الآیة و بحقیقت رؤیای صالحه مطلقا نه آنست که  
 او را تأویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مؤمن و کافر هر دو را باشد بلکه  
 رؤیای صالحه آنست که مؤید بنور الهی بود و این جز مؤمن یا ولی یا نبی را نباشد و يك  
 جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مؤید بتأیید نور روح و بی تأیید نور  
 الهی رؤیای صالحه نبود . و صاحب مرصاد العباد گوید که رؤیا بر دو نوع است رؤیای  
 صالح و رؤیای صادق رؤیای صالح آنست که مؤمن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند  
 یا تأویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رؤیای  
 صادق آنست که بی تأویل راست باز خواند و یا تأویلی راست دارد و از نمایش روح بود  
 و این کافر و مؤمن هر دو را باشد . بدانکه وقائع چنانکه مؤمن سالک را باشد تیر بعضی  
 فلاسفه و رهاب و براهمه را بسبب غایت ریاضت و تصفیه دل حاصل شود تا باشد که غلبات  
 روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای  
 دنیای آینه خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قرینی  
 و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر و ضلال بود و باعث بر ابقای  
 ضلالت باشد و واسطه استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بسبب ظهور حق شرده .

بدانك ديدن بيغامبر را صلى الله عليه وسلم وكذلك همه بيغامبران وآفتاب وماهتاب  
وستاركان روشن را در خواب حق است شيطان بدانها تمثل كردن نتواند وكفته اند وكذلك  
ابرکه درو باران باشد ديدن آن در خواب حق است شيطان تمثل آن نتواند وكذلك  
شيخي که موصوف باشد بشريعت وطريقت وحققت . اما شيخي که چنين نبود شيطان بدان  
تمثل كردن نتواند اما دركيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم احتلافت قال عليه  
السلام من رأى في المنام فقد رأى . قال القاضي الباقلاني . معناه رؤيا عليه السلام صحيحة  
ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه انراى على خلاف صفته المعروفة  
كمن يراه ابيض اللحية وقد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق والآخر  
في المغرب ويراه كل منهما في مكانه . وقال آخرون بل الحديث على ظاهره وليس لمنايع  
ان يمنع فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التأويل واما قوله فانه قد يرى على خلاف  
صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها  
الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا بتحديق الابصار ولا كون المرئى ظاهرا بل  
الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولم يقم دليل على فناء  
جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضى بقاءه . وقال ابو حامد  
الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي وبدني بل رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها  
المعنى الذى في نفسى اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه  
مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى  
الله عليه وآله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق . اقول فله ثلثة توجيهات  
وخير الامور اوساطها . قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي اى لا يتمثل  
ولا يتصور بصورتى . قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه  
وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة وكلها صدق ومنع الشيطان ان يتمثل في خلقه اثلا  
يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور  
الشيطان في صورته في اليقظة . قال محي السنة رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق  
لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء والملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا  
انه رأى حقيقة فمن رأى في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا . قلت لا اذا لا يصدق عليه  
حد الصحابي وهو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وسلم اذ المقصود منه الرؤية الموهودة  
الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وسلم هو الخبر عن  
الله تعالى وهو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لا في القبر ولذا يقال مدة نبوته ثلث  
وعشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز وهذا احسن واولى .  
فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا اذا يشترط

في الاستدلال به ان يكون الراوى ضابطا عند السماع والنوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاري . وقال عبد الله قوله من رأني في المنام اي رأني على نعتي التي انا عليه فلو رأه على غير نعتي لم يكن رأه لانه قال رأني وهو انما يقع على نعتي . وفي مفتاح الفتوح وسراج المصابيح ايضا قيل المعنى والله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة اتى كان عليها فقد رأى الحق اي رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المقصود انه اذا رأى شخصا يومهم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتأمل بي اي في صورتي . وقيل بره صفتي كه بيند صحيح باشد . وذكر في المطالب واختلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته . قيل لا يكون رؤية له والصحيح انه حقيقة سواء رأه على صفة المعروفة او لم يكن . ورؤيته عليه السلام حال كون الرائي جنبا صحيحه ﴿ اعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدسا منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثالا للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه ولا لون هكذا في العنور على دار السرور . اعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤيا صحيحا محتاجا الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد عبد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون بعد من اتخذ آلهة هواء فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس والهوى والقيام بما يشتهي وهوى ويكسرهما بالمجاهدة والرياضة ولا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح او موسى او عيسى او جبرائيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك ويكون لذلك الرؤيا تعبير صحيح وان لم يكن كما رأى يعنى عامة مردمان اكر در خواب ببغمبر صلى الله عليه وآله وسلم را يا فرشته يا پرندة يا درندة را بيند نه آنست كه عين ايشان را مى بيند بلكه اين ديدين را تعبير صحيح بود كذلك حال سالك مذكور كه پروردكار را در خواب بيند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في مواضع ويحيى هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو . اعلم انه قل في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام او المقصود ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه . اما عند المعتزلة فالفقد شرائط الادراك حال النوم من المقابلة وغيرها [١] واما عند

[١] من اثبات الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات . فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والادهام الباطلة ( لمصححه )

الاصحاب فلان النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل . وقال الاستاذ ابو اسحاق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع فى العيني شرح صحيح البخارى فى شرح قوله اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث . ان قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق فى قاب النائم او فى حواسه الاشياء كما يخلقها فى اليقضان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك فى اليقظة كما رآه فى المنام وربما جعل ما رآه علما على امور اخر يخلقها فى نانى الحال او كان قد خلقها فتقع تلك كما جعل الله تعالى انتهى \* ثم قال فى شرح المواقف وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد ويرتسم فى الحس المشترك وذلك الاتسام على وجهين . الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التى تأخذ من العقل الفصال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس يابس ويكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلى او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اى للمدرك فى النوم عن تلك الصور التى صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع \* وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير . والثانى ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه فى اليقظة ولذلك من دام فكره فى شئ يراه فى منامه . وقد تتركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فنصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية الية من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القليل . واما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار ولذلك فان الدموى يرى فى المنام الحمر والصفراوى النيران والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى المياء والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له انتهى \* ( شيخ عبد الحق دهلوى در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالی که وارد می شود درینجا و آن این است که نوم ضد ادراك است پس آنچه دیده می شود چیست اکثر متکلمین از اشاعره و معتزله میگویند که آن خیالی است باطل نه حقیقت ادراك اما نزد معتزله از جهت آنکه دیدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توشط هوای شفاف و امثال آنها

و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خیالات فاسده و اوهام باطله . و اما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراك است و جاری نشده عادت الهی تعالی مخلوق ادراك در نام پس آنچه در یافته می شود حقیقت ادراك نباشد بلکه خیالی بود اما مقصود ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراك نیست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیرا چه بر صحت رؤیای صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراك نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست . و طیبی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نام علوم و ادراك را چنانچه در دل یقظان و وی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع ازان چنانچه مذهب اهل سنت و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراك را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراك بلکه بمحض خالق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نام علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رؤیا حقیقت ادراك است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراك باطنی فرق نیست آری در باب ادراك حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلا دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلا دخل نیست مانند ادراك جوع و عطش و حرارت باطنی و برودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها . و تحقیق حکماء که در باب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنیه و ثبوت آنها مبنی است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیۀ نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملا در اینجا بیان نموده می شود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر در صور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دو سر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند . و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف می کند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصا در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد . و نفس ناطقه انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ازل تا باید در جواهر مجردۀ آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال بادرک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بان

جواهر مجردة عالیہ می‌دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می‌پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می‌شود و از نفس ناطقه در حس مشترك می‌افتد و قوت متصرفه از حس مشترك گرفته تفصیل و ترکیب می‌دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کسوتی دیگر می‌پوشاند و بعلاقة تمائل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می‌کند چنانچه صورت مروارید را مثلا لباس دانه‌ای انار دهد و گاهی بعلاقة تضاد و مابینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانچه خنده را کسوت کریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی‌تعبیر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونه خیالی گیرد که در حالت یقظه در وی محفوظ شده‌اند و لهنذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دموی مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوی آتثما و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریاخ بریدن خود را بیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آنها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند . و طائفة صوفیه که قائل اند ب عالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان . و اکثر اطلاق رؤیا بر خواب نیک آید و خواب بد را حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است . قال رسول الله صلی الله علیه و سلم الرؤیا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می‌شود . یکی آنکه جزء نبوت بانبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رؤیای صالحه غیر نبی را نیز می‌باشد . دیگر آنکه نبوت نسبتی وصفی است پس بودن رؤیای صالحه جزء آن چه معنی دارد . دیگر آنکه رؤیای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتائج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست . دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رؤیای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چه گونه درست بود زیراچه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء . دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رؤیا یک جزء از آن چیست . جواب از اشکال اول آنکه مقصود آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می‌باشد . و این جواب منتقض است با آنکه در حدیث دیگر آمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث . و جواب از اشکال دوم و سیوم و چهارم آنکه رؤیا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است



چنانکه در حدیث آمده است ذهبت النبوة و بقيت المبشرات و هی الرؤیا الصالحة . و بعضی گفته اند که مقصود آن است که رؤیای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جذبت نمی باشد مگر باعتبار ما کان . و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رؤیای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است . و بعضی گفته اند که مقصود بجزئیّت متعارف اهل معقول نیست بلکه مقصود آنست که رؤیای صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روی از نبوت است . حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و مأخوذ از آنجا است و تخصیص رؤیا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفائی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکاشفات سایه نبوت است و پرتوی است از آن . اما وجه تخصیص بعدد ستة و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی بر رؤیای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است . [۱] و توریثی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رؤیا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت استهی . حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آن حضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود بتهدیب نفس خود خاصه پس از آن مأمور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصه برای تهدیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در مقام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه اشکال این علوم از خواص انبیاست و بقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید . و همچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی چهار وسی و امثال آنها . و در مواهب لدنیه میگوید که بعضی علماء مراتب وحی و طریقهای آن را چهل و شش نوع

[۱] مخفی نماند که ازین وجه تخصیص جواب از اشکال اول هویدا شود که مقصود آنست که رؤیای صالحه از مؤمن بمنزله رؤیا النبی صلی الله علیه و سلم و این در یک جزأست از چهل و شش جزء نبوت پیامبر علیه الصلوة والسلام (لمصححه)

ذکر کرده اند و رؤیای صافه یکی از آنهاست \* قال النبی صلی الله علیه وآله وسلم من رأی فی المنام فقد رأی فأن الشیطان لا یتمل فی صورتی متفق علیه \* بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمنال حق تعالی میتوان نمود و دروغ میتوان گفت و رأی را در وسواس میتوان افکنند که این تمنال حق تعالی است اما بصورت آن حضرت صلی الله علیه وسلم هرگز نتواند بر آسد و بروی دروغ نتوان بست چه آن حضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت ضد است و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند صدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروع دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نکرده و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و بر خلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیلمه کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان او گفتند که محمد بر چشم رمد رسیده تف انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر او رسید تو نیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد \* بدانکه احادیث بسیار دلالت میکنند بر آنکه هر که آن حضرت را صلی الله علیه وسلم در خواب دید در حقیقت آن حضرت را دید و کذب و بطلان را در آن راه نیست و شیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در خواب و چه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آن حضرت بر آید و خود را در صورتش نماید و دروغ بنده و آنرا در خیال بیننده در آورد \* و جمهور علماء این را از خصائص آن حضرت شمرده اند \* اکنون جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آن حضرت را صلی الله علیه وسلم بصورت و حلیه مخصوص که آن حضرت داشت دیده باشد و بس \* و بعضی توسعه کرده و گفته که بشکلی و صورتی بیند که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهنولت و یا آخر عمر \* و بعضی تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته \* و جماعتی گفته اند که دیدن آن حضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آن حضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دورویای حق است و از اضغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در آن مجال نیست

لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعییر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعییر پس . معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه . و امام محی السنه نووی گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آن حضرت را بحقیقت دیده خواه بر صفت معروفه وی دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئی در هر لباس و بهر صفت ذات او است . و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است مبنی بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن او بادرک آن حقیقت و مقصود آن حضرت از آن که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی در نقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی . و مثل این است دیدن ذات او تاملی در منام که منزه است از شکل و صورت ولیکن منتهی میشود تعریفات الهی بر بندگان خود بواسطه مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رؤیت آن می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آن حضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسب حال رائی آلات و وسائط ادراک روح آن حضرت می شوند پس مرئی نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص متمکن در مکان مخصوص در یک زمان بصفت متغایره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بنده الا بطریق تمثل مثل صورت یک شخص در آینههای متعدده متمثل می گردد پس مرئی در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است و بطلان را در آن مدخل نیست . اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب رایشان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آینهها ظاهر میگردد پس هر که او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هر که بر خلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است و همچنین یکی پیر دیده و دیگری جوان و کسی کودک و یکی راضی دیده و دیگری غضبان و یکی باکی و یکی ضاحک همه مبنی بر اختلاف احوال رایشان است پس دیدن آن حضرت معیار معرفت احوال باطن بیننده است . و در اینجا ضابطه مفیده است مرسانکان را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا

كجاست ودر چه مقام اند و علاج آن بكنند ودر حقيقت آن حضرت صلى الله عليه وسلم آينه مصيقل است كه همه صورت حال خودها را در آنجا مى توان ديد و بهمين قياس بعضى از ارباب تحقيق گفته اند كه كلامى كه از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولى و فعلى عرض بايد كرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفتى دارد پس از ممر خللى است كه در سامعه اوست \* اما ديدن آن حضرت در بيدارى بعد از رفتن از اين عالم بعضى از محدثين گفته اند كه نقل اين از هيچ يكى از صحابه و تابعين نرسيده آرى از بعضى صالحين حكايات درين باب آمده و بصحت رسيده و حكايات و روايات از مشايخ بسيار است نزديك بحد تواتر رسيده انكار اين در حقيقت انكار كرامات اولياء است \* و امام غزالى در كتاب المنقذ من الضلال گفته كه ارباب قلوب مشاهده ميكنند در يقظه ملائكه را و ارواح انبيا را و مى شنوند از ايشان كلمات را و اقتباس ميكنند فوايد را و گفته اند كه بحقيقت آن نيز تمثال است اگر چه در يقظه است انتهى من ترجمة المشكوة المسمى باشعة اللمعات \*

(مرآت الڪون) هو الوجود المضاف الوجودانى لان الاكوان اوصافها واحكامها لم تظهر الا فيه وهو يخفى بظهورها كما يخفى وجه المرأة بظهور الصور فيه \* مرآة الوجود هى التعينات المنسوبة الى الشئون الباطنة التى صورها الاكوان فان الشئون باطنة والوجود المتعين بتعيناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرآيا للوجود الواحد المتعين بصورها \* (مرآة الحضرتين) اعلى حضرة الوجوب والامكان هو الانسان الكامل وكذا مرآة الحضرة الالهيّة لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء كذا فى كمال الدين \*

(الرياء) بالكسر والمد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحيط به الاخلاص كذا فى خلاصة السلوك \* ودر كشف اللغات ميگويد رياء در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محجوب كشتن را كويند و اين در اصطلاح سالكان است \*

(الرياء) ترك الاخلاص فى العمل بملاحظة غير الله فيه \* وحده فعل الخير لاراء الغير والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يكون فى الفعل والسمعة تكون فى القول هكذا فى حاشية الاشياء \*

(الآراء المحمودة) هى المشهورات المطلقة ويجابى فى فصل الرء من باب الشين المعجمة \*

(ذو الرؤيتين) هو مضمون اللغتين ويجابى فى فصل النون من باب الضاد المعجمة \*

(الرداء) بالكسر وفتح الدال المهملة وبالمد جادر و نيز نام جامه كه بر سرو قد كيرند \*

و در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبده که آن اظهار صفات حق است بحق از بنده کذا فی لطائف اللغات .

(مراعاة النظر) هی التاسب وهى مع بيان رعاية التاسب تجي في فصل الباء الموحدة من باب النون .

(الارتقاء) بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست که صفی آغاز کند و بمراتب بالا برد مثاله . بیت . در سراب افتد اگر یکقطره خوی از لبست . چشمه را آب حیاتش زاید و خیزد نبات . اول صفت لب معشوق میکند و بترقی آن صفت را بالا برد که اگر قطره از لب تو بر زمین سراب افتد از چشمه بیرون آید ولیکن چشمه آب حیات و از آن آب نبات خیزد لفظ نبات در معنی دارد یکی سبزه دوم نبات از شکر پس درین بیت صفت بسه درجه ارتقا نموده کذا فی جامع الصنائع .

(الرواية) بالكسر والواو لغة القل . وفي عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف او الخلف وقد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز . وفي مجمع السلوك الرواية علم يطلق على قول النبي عليه السلام وقوله . والخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله . والآثار افعال الصحابة . وفي علم القراءة تستعمل بمعنى يجي بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف . والمحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوى ومن روى عنه في السن واللق فهو رواية الاقران وان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح وان روى الراوى عن دونه في السن او في اللق او في المقدار اى القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكبر عن الاصغر ومنه رواية الآباء عن الابناء وان اشترك اثنان عن شيخ وتقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق واللاحق كذا في شرح النخبة وشرحه . والراوى عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة .

(الروى) بالفتح وتشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذى تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان فعلا والميم في ان تسلمنا . وبعبارة اخرى هو الحرف الاخير من القافية الذى تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية . وقيل الاولى ان يفسر الروى بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة . ويقال هو الحرف الذى تبنى عليه او اخر الاييات او الفقر ويحب تكرار الروى في كل منها . وقد يطلق الروى على القافية . وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كالالف في ان يعقلا والواو في مصرومو والياء في نحو بلى . وكذلك اللواتى بعد

هاء الضمير نحو بها وبهى ولهو . وكذا اللواتى للتثنية والجمع وضمير المؤنث نحو اضربا واضربوا واضربى فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف وهو الواو والياء كان رويا نحو اخشو واخشى . ومن ذلك التوين ونون التأكيد كزیدن واضربن . والالف المبذلة من التوين نحو رأيت زيدا . والهمزة المبذلة من الالف فى الوقف نحو رأيت رجلا وهو يضربها وكذلك هاء الضمير وهاء التأنيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامهو وحزبه فان سكن ما قبلها كانت رويا نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد . واللين . والنون . والالف المبذلة . والهمزة المبذلة . والهاء . على ما فصلت وما عداها فهو روى هكذا يستفاد من بعض الرسائل وما ذكر المحقق التفتازانى فى المطول وحواشى العوضى . والروى عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روى عبارتست از آخرين حروف اصلى از قافيه يعنى از لفظى كه آن را در عرف قافيه كويند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد فى الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد . مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم . ومقصود با آنچه بمنزله آن حرف باشد فى الواقع حرفیست زائد ظاهر التافظ كه مشهور التركيب نباشد وبكثرت استعمال او با كله از نفس كله نماید مثل الف دانا وینسا وراى مزدور ورنجور واكر مثل این حرف را روى سازند در چند بیت واین بیتها را نزدیک یکدیگر آورند عیب نیست اما اولی آنست كه زیاده از یکبار روى نسازند واكر سازند نزدیک یکدیگر نیاورند . ومقصود با آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط كله كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرین سازد چنانچه را در قافیه مصرع دوم این بیت . بیت . دلم شد غرق آب از یاد لعلت دیده شد ترهم . جراحتهای مهران را بوصل خویش کن مرهم . ویا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كله کرداند وحرف آخرین اصلى سازد چون میم در قافیه مصرع دوم این بیت . بیت . بارقیان بینمت پیوسته و میرم زغم . میروم زین شهر تا کی چشمها برهم نهم . ومثل این قافیه دوم را زیاده از یکبار وبی ضرورت نیاورند واكر آورند نزدیک یکدیگر نیاورند . وتکرار روى در قوافی واجب دانند . بدانكه بعضی روى را دو قسم کرده اند روى مفرد چنانكه گذشت وروى مضاف چنانكه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فاء . ونیز روى بر دو نوع است . مقید وآن آنست كه روى ساکن باشد وحرف وصل بدو نه پیوندد چون لفظ کار وبار . ومطلق وآن آنست كه حرف وصل بدو پیوندد چون کارم وبارم وهريك از روى مقید ومطلق اكر جمع نشده باشد بآن حرفی دیگر از حروف قافیه آن را بمجرد وصف کنند واكر جمع شده بآن حرف او را نسبت کنند مثلا روى مقید را در كله تن مقید مجرد كويند ودر كله جان مقید بردف مفرد كويند ودر كله كداخت مقید بردف مرکب وعلى هذا القياس .

## ﴿ باب الزاء المعجمة ﴾

## ﴿ فصل الجيم ﴾

(الانزاع) تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ والسماع فيه كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الزوج) بالفتح وسكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة . والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان نصفاتها تنبأغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنان واحد وان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالسنة او اكثر منها كاتى عشر كذا في شرح خلاصة الحساب . وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج وزوج الفرد كالاتى عشر او لا ينقسم الا مرة واحدة فهو زوج الفرد كالسنة . واهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند ودو نقطه را زوج بدين صورت مثلا :::: كه اين را لحيان كويند اما بجهت سهولت اين دو نقطه را متصل نويسند پس صورت لحيان اين طور نويسند  $\equiv$  و برين قياس در باقى اشكال هكذا فى بعض رسائل الرمل . وجمع فرد افرادست وجمع زوج ازواجست وميكويند كه از جمع دو فرد ويا دو زوج زوج حاصل مى شود واز جمع فرد وزوج فرد حاصل آيد .

(المزدوج) زرد شعراء متنوى را كويند چنانكه گذشت در فصل يا از باب ناي مثله . (وفى الجرجانى المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع فى اثناء القرائن بين لفظين متشابهى الوزن والروى كقوله تعالى وجئتك من سبأ بنياً يقين وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هينون لينون انتهى .)

(المزوجة) عند اهل البديع هى ان تزوج بين معينين فى الشرط والجزاء وليس معناه ان يجمع بين معينين فى الشرط ومعينين فى الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزوجة فى مثل قولنا اذا جاءنى زيد فسلم على اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معينان واقعان فى الشرط والجزاء مزدوجين فى ان يرتب على كل منهما معنى رتب على الآخر كقول البخترى . شعر . اذا ما نهى الناهى فلج بى الهوى . اصاحت الى الواشى فلج بها الهجر . يعنى اذا منع لى مانع عن حب المشوقة فلج بى اى لزمنى هواها استتمت المحبوبة الى النمام الذى يشى حديثه ويزينه فصدفته فيما افترى على فلزم لها الهجر . فقد زاوج بين

نهى الناهى واصاحتها الى الواشى الواقعين فى الجزاء والشرط فى ان ترتب عليهم ما لجلاج شئ كذا فى المطول . وقال فى الاتقان المزوجة ان يزواج بين معينين فى الشرط والجزاء وما جرى مجراها ومنه فى القرآن آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى . والمزوجة من المحسنات المنعوية .

(الزيج) بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه در آن ثبت كند احوال حرركات كواكب ومانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيک است بكاف فارسى و آن ريسمانى است كه نقش بند آن نقش جامها بر آن بندند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامهاى منقش چنانكه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلكى و خطوط . وجداول او در طول و عرض شبيه است بآن ريسمانهاى زيک در طول و عرض كه درهم كشيده اند زيرا كه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا شود چنانكه كيفيات حرركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد و آنكه بحيم فارسى خوانند از اغلاط عامه است كذا فى سراج الاستخراج .

### فصل الدال

(الزهد) بالضم وسكون الهاء وقد تفتح الزاء وهو لغة الاعراض عن الشئ احتقارا له من قولهم شئ زهيد اى قليل وفى خبر انك الزهيد وفى خبر آخر افضل الناس . و من مزهد اى قليل المال و زهيد الاكل قليله . و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحل فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتهه وهذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين وهو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا . و جنة . و غيرها اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى والقرب منه ويندرج فيه كل مقصود لغيرهم كل الصيد فى جوف الفرا . و اما الزهد فى الحرام فواجب عام اى فى حق العارفين والمقربين وغيرهم وفى المشتهه فنذوب عام وقيل واجب . قال ابراهيم بن ادمهم الزهد فرض فى الحرام و فضل فى ترك الحلال ان كان ازيد مما لا بد منه و مكرومة فى ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب للكرامة . و قد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض وهو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر وهو ان يراد بشئ من العمل قول او فعلا غير الله تعالى وهو المسمى بالرياء فى الفعل وبالسمعة فى القول . ثم اتقاء جميع المعاصى وهذا الزهد فى الحرام فقط وقيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهرى وابن عيينة وغيرهما وقيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الاخرين وسواها ترك الشبهات رأسا وفضول الحلال . و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض . و قد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها فى كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عز وجل . وقيل قال العلماء



الزهد قسبان زهد مقدور وهو ترك طلب ما ليس عنده وازالة ما عنده من الاشياء وترك  
الطلب في الباطن وزهد غير مقدور وهو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكليّة فلا يجهد  
اصلا واذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضلته تعالى وكرمه . وقيل الزهد  
ترك الخلال من الدنيا والاعراض عنها وعن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشيء مع  
الشيء . وقال الجنيد الزهد خلو الايدي من الاملاك والقلوب من التبع اي الطلب .  
وقال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اي لا يفرح بشيء منها ولا  
يحزن على فقده ولا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امر في اخذه مع دوام  
الذكر والمراقبة والتفكير في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو  
في الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمشاهدة لا ينفك عنه . وقيل  
الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله عن كل ما سواه . وقيل من يخلو قلبه  
عن المقصود كما يخلو يدها من الاسباب . وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع  
الاقوال متقاربة كما لا يخفى . اعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير الزهد فيه من الدنيا فقيل  
الدينار والدرهم وقيل المطم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحياة . والوجه كما علم مما  
سبق انه كل لذة وشهوة ملايمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له ما لم يقصد به وجه الله  
تعالى . وفي حديث مرفوع اخرجه الترمذى وقال غريب وفي اسناده من هو منكر  
الحديث . وابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضعاء المال ولكن  
الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يدك اوثق مما في يد الله تعالى وان تكون في ثواب  
المصيبة اذا انت اصببت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك . ولا يعارض ما مر من تفسير  
الزهد لان الترمذى ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة وان  
يكون مادحك وذامك في الحق سواء . وقد اشتمل ثلثة امور كلها من اعمال القلب دون  
الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لا تشهد لاحد بالزهد لانه في القلب . ومنشأ اول  
تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة  
وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده .  
وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقنوع هو الزهد وهو الغنى فمن  
حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضى بتدبيره له وغنى عن الناس وان لم يكن له  
شيء من الدنيا . ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روى ان من دعاه صلى الله عليه  
والآله وسلم اللهم اقم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك  
ما تباغضنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال على كرم الله  
وجهة من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب . ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من  
القلب وامتلأته من حجة الحق وايقار رضا على رضا غيره وان لا يرى لنفسه قدر الوجه

ومن ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب والفضة . وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادة . وقال سفیان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء . ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها . وقال احمد . هو قصر الامل والياس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين وجمع السلوك وخلاصة السلوك . ودر صحائف ميا ورد زهد را تزديك ما سه مرتبه است . مرتبة اول زهد در دنيا واين بر سه قسم است . يكي آنکه بظاهر تارك وباطن مائل وآن را متزهد خوانيم وچنين شخص ممقوت بارى تعالى بود . دوم آنکه بظاهر وباطن تارك بود ليکن او را بر ترك شعورى باشد وبدانکه من تارکم واورا ناقص کوئيم . سيوم آنکه تزديك وى هيچ قدرى وقيمتى نبود تا بداند چيزيرا که تارکم واورا در ترك دنيا کامل کوئيم وليکن ترك بجهت آخرت ونعيم وى بود . ومرتبه دوم تارك دنيا و آخرت بود الا نفسه يعنى مولى را بجهت خود ميخواهد وخواست او درين صورت براى خود بود واين نيز مرتبه کامل نارسيده باشد ومرتبه سيوم تارك دنيا و آخرت و خودى خود است يعنى او نظر کلى بر مولى دارد واز خود وغير خود غافل بود وهمه خود را بمولى دهد و خود را جز براى او نخواهد بدان خواست ونا خواست بى خبر او را در کمال اکمل خوانيم ولکل درجات مما عملوا انتهى . و فرق ميان زهد وفقير در لفظ فقير ودر صوفى خواهد آمد .

( الزيادة ) بالياء المثناة التحتانية في اللغة بمعنى افزونى و افزون شدن كما في المنتخب وقال الفقهاء الزيادة في المبيع اما متصلة او منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن والجمال وغير المتولدة كالصبغ والحياطة والبناء والمنفصلة المتولدة كالولد والثمر والارش وغير المتولدة كالكسب والغلة والهبة كذا في جامع الرموز .

( الزائد ) عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلى وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة . والزوائد الاربع هي حروف المضارعة وهي الالف والنون والياء والتاء . وقد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما في الاطول في بيان الغرابة وعلى كلمة وجودها وعدمها لا يخل بالمعنى الاصلى وان لها فائدة ومنه حروف الزيادة كذا يستفاد من القوائد الضيائية . ( اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه . اما ان لا يكون متعينا

کایراد لفظین مترادفین وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة في الجمع بينهما فاحدها زائد لا على التعيين واما ان يكون الزائد متعينا وهو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولاً كاذباً فاللفظ قول زائد معين كذا في المطول .) وقد يطلق على المزيد وهو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف . وعند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر . وزوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را کويند که در خانه سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نیز نامند .

( زائد الثقة ) عند المحدثين ثلثة اقسام . الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات وحكمه الرد كالشاذ . والثاني ما لا يكون منافيا لما رووه بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه وهو مقبول بالاتفاق . والثالث ما يتوسط بينهما اى يكون فيه قليل مخالفة بكون ما رووه عاما وذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا فانه قد روى جمات تربتها لنا طهورا وهو مشابه للاول من حيث خروج الحجر والرمل ومشابه للثاني من حيث عدم المنافاة . ونقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره والاول هو الصحيح اذا اسنده وارسلوه او وصله وقطعوه او رفعه ووقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة والارشاد السارى .

( المزيد ) عند الصرفين كلمة فيها حرف زائد ويسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرى . وعند اهل القوافى اسم حرف من حروف القوافى ودر منتخب تکميل الصناعة مى آورد مزيد حريفست که بخروج پيوند مانند شين بستمش وپيوستمش واين اصطلاح فارسيان است وبعضى مزيد را زائد نام کنند ورعايت تکرار مزيد در قوافى واجب است ووجه تسمية او بمزيد آنست که زياده کرده شده است بر خروج که غایت حروف قافية فصحاى عرب است . والمزيد فى متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذى زيد فى اثناء اسناده را و من لم يزد يكون اتقن ممن زاده وشرطه ان يقع التصريح بالسماع فى موضع الزيادة والا فتى كان معنفا مثلا ترجحت الزيادة ويعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا فى شرح النخبة وشرحه .

( المستزاد ) نزد شعراء کلاميست که زياده کرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن وشرط است رعايت قافيه در نثر مستزاد وربط آن بحسب معنى بكلام منظوم در سياق وسباق امايت بايد که بى فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد يا نباشد معنى بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتى واقع شود .

• رباعی •

رقم به طیب کفتمش بیمارم • از اول شب تا بسحر بیدارم • درمانم چیست  
نبضم چو طیب دید کفت از سر لطف • جز عشق نداری مرضی پندارم • معشوق تو کیست  
ومثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زیاده کرده شود •

• رباعی •

يك چند بی زینت و زیور کشتیم • در عهد شباب  
يك چند بی کاغذ و دفتر کشتیم • خواندیم کتاب  
چون واقف ازین جهان ابتر کشتیم • نقشی است بر آب  
دست از همه شستیم و قلندر کشتیم • ما را در یاب  
و این طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده و ابیات را موقوف گردانیده  
و مستزاد را حامل ساخته مثال هر دو يك رباعی بقلم آمد و مصراع چهارم حامل  
و موقوف است •

• رباعی •

شاهی که بدور دولتش در طربم • چون من همه کس  
از بهر دوامش بدعا روز و شبم • در جمله نفس  
هر چند که شاه شهر می بخشد • در کاه سخا  
من بنده بتفویض ز شه می طابم • يك ذره و بس  
کذا فی جمع الصنائع و جامع الصنائع • مثال مستزاد بعد از بیتی که بی فقره مستزاد درست  
نیست هم از امیر خسرو دهلوی است •

• رباعی •

تا خط مغبر ز رخت بیرون جست • از باده اشک خویش هر عاشق مست • رخ کلکون کرد  
در جوی جمال تو مگر آب نماند • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سر بیرون کرد  
و بعضی از متأخرین دو فقره مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن  
در سه بیت بنظر در آمده •

• غزل •

آن کیست که تقریر کند حال کدرا • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی  
از نغمه بابل چه خبر باد صبارا • از ناله و آهی • هر شام و بکاهی  
هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • نو مید نیم نیز • از طالع خویشم  
شاهان چه عجب کر بنوازند کدرا • کاهی بنکاهی • در سالی و ماهی  
زاری و زر و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارئی طالع  
نه زور مرمانه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • پامال چو کاهی

(الزيدية) فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق . الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحويا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة عليّ وصفا لا تسمية والصحابة كفروا لتركهم الاقضاء بعليّ بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادها فن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن عليّ وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن اقسام بن عليّ بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن عليّ . والثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق واما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الفاضل وابوبكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة بهما مع وجود عليّ لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزبير وعائشة . والثالثة البتيرية اصحاب بئير التومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان . هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف .

(اليزيدية) فرقة من الاباضية [١] اصحاب يزيد ابن ابيسنة وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف .

### ❦ فصل الرء الممهلة ❦

(الزبر) بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسماءى تهجى است وسواى آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب وهكذا فى رسائل الجفر وقد سبق فى لفظ البسط ايضا .

(الزبور) بالفتح لفظ سريانى بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شئ فعلوه فى الزبر اى فى الكتب وانزل الزبور على داؤد عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرج الى قومه الا جملة واحدة بعد ما كمل الله نزوله عليه . واكثره مواعظ وباقية ثناء على الله بما هو له وما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة ولكن يحوى ذلك بالمواعظ والثناء . واعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم الا احد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الهية لتلاجهل النبي ما اتى فيه والكتب يميز بعضها عن بعض بالافضية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى ولذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل المرسلين . فان قلت كلام الله لا افضلية فى بعضه على بعض . قلنا

[١] الاباضية من الفرق السبع للخوارج وتفصيلهم فى المواقف وشرحه (لمصححه)

ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة • ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال والتوراة عن تجليات جملة الصفات والاسماء الذاتية والصفاتية مطلقا والقرآن عبارة عن الذات المحض • وكون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالهية ولذلك كان داؤد عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه في الزبور وكان يسير الجبال الراسيات ويلين الحديد ويحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه وكان سليمان وارثا عن داؤد وداؤد وارثا عن الحق المطلق وكان داؤد افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء وخصه بالخطاب قال يا داؤد انا جعلناك خليفة في الارض ولم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر وان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل •

(الزاجر) بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مؤمن وآن نورست انداخته شده كه داعي است بعبادت حق تعالى كذا في لطائف اللغات والاصطلاحات الصوفية •

(الزحير) بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذى ولا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر • وفي شرح القانونجة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه ولا يبرز منه شئ الا كالزباق • وعرفه المصنف اى ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بانغمية ذات رغوّة قليلة المقدار ومنه حق ويسمى صادقا ومنه باطل ويسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال وهو في الحقيقة احتباس •

(الزرارية) بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تعالى وقبل حدوثها له لاحيوة فلا يكون حينئذ حيا ولا علما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا كذا في شرح المواقف •

(الززار) هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط وهو غير الكستيح كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني • [١]

(الزعفرانية) بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية [٢] قالوا كلام الله تعالى غير

[١] وقد قال قدس سره في الكستيح وهو خيط غليظ بقدر الاصبع من الصوف يشده الذي على وسطه وهو غير الززار من الابريسم انتهى (لمصححه)

[٢] والنجارية هي الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار كذا في شرح المواقف (لمصححه)

ذانه وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر كذا في شرح  
المواقف .

(المزورة) لفة اسم مفعول من الزور وهو الكذب . وعند الاطباء يطلق على كل  
غذاء دبر للمريض بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقى فيه اللحم ايضا هكذا  
في بحر الجواهر والاقسرائي .

(المزدارية) هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة  
من المعتزلة اتبع ابى موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر . قال ان الله تعالى قادر  
على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان لها كاذبا ظلما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا . وقال يجوز  
ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما  
وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه .

#### فصل العين المهملة

(المزارعة) مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهي البذر . (فالمزارعة لفة  
مفاعلة من الزرع وهي تقتضى فعلا من الجانبين كالمناظرة والمقابلة وفعل الزرع يوجد  
من احد الجانبين وانما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير فى الارض  
وهو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا فى الكفاية) وشرعا عقد على الزرع  
ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا  
ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج  
اى الحاصل مما طرح فى الارض من بذر البر والشعير ونحوها والباء فى قولنا ببعض  
مشغلق بالزرع . ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس  
مزارعة اذ الاول استعانة من العامل والثانى اعارة من المالك كما فى الذخيرة كذا فى جامع  
الرموز . وفى المستصفي ان المزارعة مستعملة فى الحنطة والشعير ونحوها والمعاملة والمساقاة  
فى الاشجار ببعض الخارج منها كذا فى شرح ابى المكارم .

#### فصل الفاء

(الزحاف) بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى اقتادن وساقط شدن در شعر حرفى ميان  
دو حرف وآن شعر را مزاحف بفتح حا خوانند كذا فى المنتخب . ودر عروض سبى  
ميكويد زحاف تغيريست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين  
تغير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند . وزحاف بالكسر جمع زحف است  
بفتح اول وسكون ثانى ودر اصطلاح عروضيان استعمال نكنند مكر زحاف انتهى . ودر

جامع الصنائع كويد زحف آنست كه از ركنى يك حرف يا دو حرف را كم يا بيش كنند پس چون زحف در اول افتد يعنى در صدر آن را ابتدا كویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب بیوند لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهى . و فی بعض رسائل عروض اهل الغرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقة ما قبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقة ما بعده و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقة ما قبله و ما بعده انتهى .

( الزيف ) ما یرده بیت المال من الدراهم . و النهرجة ما یرده التجار . و الستوة ما یغلب علیها الغش کذا فی الهدایة .

### فصل القاف

( الزرق ) عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و یجی فی فصل العین من باب السین .

( الازارقة ) فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق فالوا کفر علی بالتحکیم و ابن ملجم محق فی قتله و کفرت الصحابة ای عثمان و طلحة و الزبیر و عایشة و عبد الله بن عباس و سایر المؤمنین معهم و قضوا بتخلیدهم فی النار و کفروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقین لهم فی الدین و قالوا یحرم التقیة فی القول و العمل و یجوز قتل اولاد المخالفین و نساہم و لا رجم علی الزانی المحصن و لا حد للکذف علی النساء و اطفال المشرکین فی النار مع آباءهم و یجوز اتباع نبی کان کافرا و ان علم کفره بعد النبوة و مرتکب الکبیرة کافر کذا فی شرح المواقف .

( المزلق ) بکسر اللام عند الاطباء دواء یبل الفضلة المحتبسة فی المجرى و یخرج کالاجاص کذا فی الموجز . و مزلق بفتح لام نزد باعاء کلامیست که بالفاظ درشت مرکب شود و معانی سست دارد کذا فی جامع الصنائع .

( الزندیق ) بالكسر و سکون النون و کسر الدال . ثنوی که قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن تعبیر کند خالق خیر را یزدان کويد و خالق شر را اهرمن یعنی شیطان . و آنکه بحق تعالی و آخرت ایمان نداشته باشد . و آنکه ایمان ظاهر کند و در باطن کافر باشد . و بعضی گفته اند معرب زن دین است یعنی آنکه دین زنان دارد و صحیح معنی اول است و معرب زندی است یعنی آنکه اعتقاد بزندق کتاب زر دشت دارد و قائل یزدان و اهرمن بود کذا فی المنتجب . و در شرح مقاصد میکويد که زندیق کافر است که با وجود اعتراف به نبوت محمد صلی الله علیه و سلم در عقائد او کفر باشد



بالاتفاق . وزنادقه فرقه ایست متشبهه بمطله واصل بمجدوبان چنانچه در لفظ صوفی در باب صاد و فصل فا خواهد آمد .

### فصل اللام

(الزلل) بفتح الزاء واللام نزد اهل عروض اجتماع هتم وخرم است وچون از مفاع اهتم ميم بجرم بیفتدفاع بماند ورکنی که دروزلل واقع است آن را ازل گویند وزلل در لغت بی کوشتی ران ونصف پایان زنان است کذا فی عروض سینی .

(الزلة) بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عايه السلام الزلة هي فعل من الصغار يفعله من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسی اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت . واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بجرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصول الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى . وقد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي .

(التزلزل) نزد بلغاء آنست که دیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله . بیت . روز و شب خواهم همه از کردگار . تاسرت باشد همیشه تاجدار . اگر جیم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد مثال دیگر .

• رباعی •

کفتم یا شیخ رزق بنیاد مکن • می نوش و بزهد خشک ارشاد مکن  
فریاد بر آورد که مستی کفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن

اگر خای آخر را مکسور خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا فی مجمع الصنائع . ودر جامع الصنائع گوید . متزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانده است . وظاهر آنست که مقصود تغییر مقید است که از مدح بسوی قدح کشد

ولهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تفریح مخصوص و مقید .

(الزائل) در لفظ وتد در باب واو و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحد در فصل تا مذکور شده .

### فصل المیم

(الزرامية) بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض . ومنهم من ادعى الالهية في المقتنع كذا في شرح انواقف .

(الزعم) هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني .

(الزعيم) بعين مهملة كالكريم ضامن وبيشوا ورئيس قوم وآنکه از جانب ايشان سخن کند . و نزد منجمان خداوند خط را کويند يعنى صاحب خانه و مثلثه وحد ووجه و شرف . و مزاعمت طلب کردن کوکبست زعامت بر جی را که درو خطی دارد باتصال نظر یا باتصال محل و آن کوکب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دليل نیز کذا في كفاية التعاليم .

(الزكام) بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطنى الدماغ المقدمين الى المنخرين و تجلب الفضول من بطنى الدماغ المقدمين الى الحلق ويسمى نزلة . و منهم من ينحس النزلة بما كان تجلبها الى الرئة والصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة كذا في بحر الجواهر . و في الاقسرائى الزكام و النزلة مشتركان في ان كل واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق و الزكام ما ينزل من طريق الاتف و منهم من يسمى الجميع نزلة و ينحس باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رفته و منعه للشم .

(الزمام) بالكسر نزد اهل جفر سطر تکسیر را کويند و زمام باب آن سطر باشد که باب از وی تکسیر کنند کذا في بعض الرسائل . و در رساله انواع البسط ميکويد که چون اسمی یا کلمه را یکی از اقسام بسط حروف کيرند لازم است که حروف مکرر را ساقط کنند و حروفی را که خالص باشند يعنى غير مکرر بر توالی یکديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام کويند و اين عمل اسقاط را تخليص و در بسط تمازج تخليص نمیکند بخلاف بسطهای ديگر .

### ﴿ فصل النون ﴾

( المزانية ) بالموحدة في اللغة المدافعة من الزين [١] وهو الدفع وشرطا هو بيع تمر مجذوذ كيلا او مجازفة بمثله اى بمثل المجذوذ على النخل خرصا والمجذوذ المقطوع والحرص الحرز والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرصا . وفي القاموس الزين بيع كل ثمر على شجره تمر كيلا والمزانية بيع رطب في النخل بالتمر . وفي الكافي والهداية هي بيع الثمر على النخل تمر مجذوذ مثل كيله خرصا . وهذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند ابي حنيفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا وعند الشافعي تجوز المزانية فيما دون خمسة اوسق ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابي المكارم في بيان البيع الفاسد والباطل .

( الزمان ) بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس وفي العرف خصص بستة اشهر . وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان . وفي حقيقته مذاهب . قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا . ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا . ورد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده والعدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق وامتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم . وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا . وقيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم وذلك لان الزمان متفاوت زيادة ونقصانا فهو كم وليس كما منفصلا لامتاع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ويمنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل

[١] مثل الضرب كما في القاموس ( لمصححه )

حركتين وهى الحركة الفلكية يقدر به كل الحركات سريعها بطيئها [١] وليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها . ورد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للموجود المطلق حتى للراجل تعالى والتالى باطل . اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن وكان موجودا وسيوجد ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا . واما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها . فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات . قلنا هذا لا طائل تحته وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان . شتملا على مقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان مقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهى ايضا لا توجد بدونها . واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية والقبلية فلا بد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبئها على تفاوتها . واذا تؤمل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاءه الا فى زمان وما لا يكون حصوله فى الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود . وقال المتكلمون الزمان امر اعتبارى موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضى والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا ولان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركه . وعرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مهم لازالة اقسامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه

[١] اى يقدر بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطأ فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا كذا فى شرح المواقي (لمصححه)

موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشمس زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وفيه ضعف ايضا وان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف . وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان . احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اى كونه بين المبدء والمنتهى . وثانيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا تمتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال . قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثانى غير قائل بوجوده في الخارج وغير قائل بانه قابل للزيادة والنقصان وبانه كم وغيره قائل بوجوده في الخارج . ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها . فى الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضى كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان تفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض فى الزمان آتان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة من اجزاء لا تجزى ( فائدة ) الله تعالى لا يجرى عليه زمان اى لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا فى زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف . وان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة والمكان . اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين . واما عند الحكميم فلانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن السيال والاول يسمى زمانيا والثانى دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد . فانه فى الزمان ومنطبق عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقه عليه . وكما ان الزمان لا يجرى عليه تعالى كذلك لا يجرى على صفاته القديمة وفى التفسير الكبير فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل ( تنبيه ) علم مما ذكر سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأى المتكلمين او بالحدوث الذاتى كما هو رأى الحكماء ان تقدم البارى سبحانه عليه

لكونه موجدا اياه ليس تقديما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض \* ويعلم ايضا ان بقاءه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته للازمة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارئ سبحانه وعلى هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل \* وايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيوجد في الابد وهو موجود في الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات \* وايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا. وايضا اذا لم يكن البارئ تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شر

المواقف \* (وفي كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعنى اى جزء يفرض في ذلك الامتداد لا يكون نهاية لطرف وبداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات كالقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزمانى نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما \* والزمان عند ارسطو وتابيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالتوب الاطلس \* وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من المشخصات فانه غير قار والحال فيه اى الزمانى قار والبداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من المشخصات لان المتكلم يتنقل اليه وينفك عنه والمشخص لا ينفك عن الشخص \* ومعنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي ولم يبق في الحال والزمان ايس شيئا معنا يحصل فيه الموجود \* قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر اذليا يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمديا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرما والى مقارنتها يسمى زمانا ولا استحالة في ان يكون للزمان ربان عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذى يقدر به . تتجدد آخر انتهى من الكليات \* )

## فصل الواو

(الزكوة) كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان . وفي المفردات انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولى يخرج الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمى ولا مولاة مع قطع المنفعة عنه من كل وجه . فالقدر يتناول الصدقة ايضا . وقولنا معين يخرج الصدقة اذ لا تعين فيها . وقولنا يخرج الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ . وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمى ولا مولاة اى مولى الهاشمى يخرج الغنى والكافر والهاشمى ومولاة فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز . وقولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصولة وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين الى الآخر . (ومعنى قوله من كل وجه اى شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جارٍ عادة) وقيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر . وفي جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذى يخرج الى الفقير وفى الكرماني انها فى القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك اقدر وعليه المحققون كما فى المضرات انتهى . ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكوة اذ ايتاء الايتاء محال والظاهر ان الزكوة فى الشرع يحى بكلا المعنيين كذا فى البرجندى . (وهكذا لفظ الصلوة فانها فى الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة ايتائها وادائها) . وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر وصدقة الفطر والكفارة والنذر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز فى فصل مصرف الزكوة وقد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف . وفى شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة والنمو وشرعا طهارة مال باغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلة المحتاجين به وفى الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بافاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الربانى على المحتاجين اليه انتهى . وفى الانسان الكامل واما الزكوة فعبارة عن التزكى بايثار الحق على الخلق اعنى يؤثر شهادة الحق فى الوجود على شهود الخلق ويؤيده ما فى بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را كويند وبالك كردن نفس از خطرات غير .

(التذكية) فى اللغة الذبح والاسم الذكوة وفى الشريعة تسهيل الدم النجس كما فى صيد المبسوط فيخرج المتزدية والنطيحة وما قبل ان التذكية قطع الاوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة وهى المسمى بذكوة الاضطراب وهى جرح ابن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار هى قطع الاوداج كذا فى جامع الرموز .

(الزنا) وطئ اى غية حشفة او اكثر من الرجل فى قبل اى فرج اى خال عن الملك اى ملك النكاح واليمين وشبهته اى شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطئ معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود والنكاح بالمحارم نسبا او رضعا او صهرا فان الوطئ المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا ولغة هكذا فى جامع الرموز .

### ﴿ فضل اليباء ﴾

(الزاوية) فى اللغة بمعنى كنج وعند المهندسين تطلق بالاشتراك على معينين \* احدها الزاوية المسطحة وتسمى بسيطة ايضا وهى هيئة عارضة للسطح المنحذب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما والاخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة فى سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاها هيئة انحدابية فيما بين الخطين وهى الزاوية هكذا | وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة وامثالها ولا تعتبر فى تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح وهو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة (لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود والمقصود بالحدود ما فوق الواحد واحاطة الحد كما فى الدائرة وغيرها) فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط ويسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فملى هذا تتكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات \* ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا \* ومنهم من جعلها من باب الاضافة ولذا قال اقليدس هى تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية \* ومنهم من جعلها من مقولة الوضع \* وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا فى شرح المواقف فى مبحث الكيفيات المختصة بالكميات \* ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بمبحث اذا اخرج احد ضلعها يحيط مع الضلع الاخر بزواوية مساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعها قائما على الاخر وتسمى محدودة ايضا لكونها غير مخلوطة قلة وكثرة ومعمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الاخر



هكذا  $\perp$  وان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقسلة الانفراج فيها والكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا  $\perp$  وثانيهما الزاوية المجسمة وهى هيئة تحدث للجسم المنحذب عند نقطة منه من حيث هو اى الجسم المنحذب ذو حدود متصلة بها اى بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذو حد كذلك اى متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير . والمقصود بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح . وهذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هى ما يحصل عند تلاقى السطحين لانه لا يشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هى . من الكيفيات المختصة بالكميات . وفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هى من باب الكم . وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا فى شرح المواقف . وزاوية القطعة عندهم هى التى يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها . والزاوية التى فى القطعة هى التى يحيط بها خطان يخرجان من طرفى قاعدة القطعة ويتلاقيان على اى نقطة تفرض من قوسهما . والزاوية التى يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط ويجوزان قوسا منه يقال لها التى على تلك القوس كذا فى تحرير اقليدس فى حدود المقالة الثالثة . اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هى اى تلك القوس من مقدار تلك الزاوية . ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية . ومقدار زاوية سطح الكرة التى ضلعاها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح بيست باب وغيره .

### ﴿ باب السبين ﴾

#### ﴿ فصل الهمزة ﴾

( السبأية ) بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبدالله بن سبأ لعلى انت الاله حقا ففاه على الى المدائن وقيل انه كان يهوديا قال - لم فاظهر الاسلام للافساد فى الدين وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عامهما السلام مثل ما قال فى على وهو اول من اطهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت اصناف الغلاة وقال ابن سبأ ان العلى لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة على وعلى فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا فى شرح المواقف .

( سوء المزاج ) بالضم وسكون الواو وعند الاطباء هو المرض المختص بعروضه للاعضاء

المفردة اولا وما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب \* ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويحیی في نمط المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا \* واختلافوا في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ما خص عضوا والمستوى ما عم جميع البدن وقال الشيخ المستوى هو الذى استقر جوهر العضو وصار في حكم المزاج الاصلی والمختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوى لانه بطلت المقاومة بينه وبين الطبيعة ويؤلم المختلف لوجود المقاومة وذلك ان المزاج العرضى اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة اولا يكون كذلك والاول هو المتبق كالبرص والثانى هو المختلف كحمى العفن وعلى التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى العفن من المستوى وجملة فالشيخ انما سمي المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلی في عدم ظهور الالم وغير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلی في جانب الالم وجالينوس انما سعى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلی وغير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلی في عدم العموم \* وقد يكون سوء المزاج خلقيا وهو ما يكون في اصل الحلقة عبر معتدل ويسمى مزاجا غير فاضل وقد يكون عارضا وهو ما يكون في اصل الحلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير \*

(سوء الهضم) عندهم هو ان لا يهضم الطعام انضماما تاما ويتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة \*

(سوء القنية) بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء وسببه ضعف الكبد وسوء مزاجها فيصير اللون ويبيض وينهيج الاطراف والوجه والاجفان خاصة وربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين ويلزمه كثرة النفخ واقترار ويخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر والاقسراى \* وسوء التأليف وسوء التركيب وسوء اعتبار الحمل عند المنطقين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة \*

### ❦ فصل الباء الموحدة ❦

(السبب) بفتح السين والموحدة في اللغة الحبل وفي العرف العام هو كل شئ يتوسل به الى المطلوب كما في بحر الجواهر \* (وفي الحرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه \* والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط والسبب الغير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى \* ) وعند اهل العروض يطلق بالاشترار على معينين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل وهو حرفان متحركان نحو لك وثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف وهو حرفان ثانيهما ساكن مثل من \* وعند الحكماء ويسمى بالبدا

ايضا هو ما يحتاج اليه الشيء اما في ماهيته او في وجوده وذلك الشيء يسمى سببا بفتح الواو المشددة وترادفه العلة فهو اما تام او ناقص والناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشيء فان كان الشيء معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري واما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي ويحیی في لفظ اللمة توضيح ذلك في فصل اللام من باب العين المهملة وقد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونجية . ثم انهم قالوا تأدى السبب الى المسبب ان كان دائما او اكثرثيا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا والمسبب غاية ذاتية وان كان التأدى مساويا او اقليا يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية . قيل ان كان السبب مستجمعا لجميع شرائط التأدى كان التأدى دائما والسبب ذاتيا والمسبب غاية ذاتية والا امتنع التأدى فلا يكون سببا اتفاقيا . ولا غاية اتفاقية . واجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدى بالفعل جزء من السبب اذا انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفك كما مساويا لاقرانه او انفك كما راجحا عليه فهو السبب الاتفاقى والمسبب الغاية الاتفاقية والا فهو السبب الذاتى والمسبب الغاية الذاتيه كذا ذكر العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة والفعل . وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر واما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا ولا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان او لا وكل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اى الصحة والمرض والحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدنى جوهرها كان كالغذاء والدواء او عرضا كالحرارة والبرودة ولذا عرفوه بما يكون فاعلا او لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيء الواحد سببا ومرضا وعرضا باعتبارات مختلفة . مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب وربما استحکم حتى صار مرضا بنفسه وقد يكون سببا لانصداع عرق . ولفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذى يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل والمغير والذى يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم والحافظ . ثم السبب باعتبار دخوله في البدن وخروجه عنه ثلاثة اقسام لانه . اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور الفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيء اذا ظهر وعرف بانه الشيء الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة . وما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للجمي يسمى واصلا لانه يوصل البدن

الى حالة وان اوجها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمي بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمي بالزمان . وايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري وغير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه ويسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم او لا كالتمرغ في الرمل واما ان لا تمكن الحيوة بدونه ويسمى ضروريا وهو ستة جنس الحركة والسكون البدنيين وجنس الحركة والسكون الفسائنين وجنس الهواء المحيط وجنس النوم واليقظة وجنس المأكول والمشروب وجنس الاستفراغ والاحتباس ويسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية وبالاسباب العامة ايضا . وباعتبار آخر الى ذاتي وهو ما يكون تأثيره بمقتضى طبيعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد والى عرضي وهو ما لا يكون كذلك كتسخن الماء بمقن الحرارة . وباعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقى تأثيره وهو المختلف او لا يكون كذلك وهو غير المختلف . ومن الاسباب الاسباب التامة وهي الاسباب التي افادت البدن الكمال ومنها الاسباب الكلية وهي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات . وعند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه . فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اى مفضية اليه وبقيد عدم التأثير خرجت العلة وبالقييد الاخير خرج الشرط . ثم طريق الشيء لا بد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا . وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط . ولما رأى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة فقسمه الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب . فالسبب المحض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تهقل فيه معاني العلة بوجه ما لكن تتخال بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها وقد تتخللت بينها وبين السرقة علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البته فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب . والسبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخالمة بينه وبين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها وعللة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتافته لان السبب حينئذ علة العلة . والسبب المجازي

كاليمن بالله او الطلاق والعناق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا ولكن لما كان يحتمل ان يقضى الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا . ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو يصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يخص باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلوخ .

( السحاب ) بالفتح بمعنى ابر ويطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القتام والقوام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر . وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى . ويطلق ايضا على الرسوب الطافي . ويسمى غمما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة .

( الانسحاب ) هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية .

( السكوب ) بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويحیی في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون . وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرح الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيء الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردي والسكوب يستعمل في الشيء الرقيق .

( السلب ) بفتح السين واللام لغة المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره . وشرعا مركب القتل وما عليهم اي على المركب والقتيل من السلاح والثياب والسرير والاداجم وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بسابيه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلا فله سابه هكذا في البرجندی وجامع الرموز في كتاب الجهاد . وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را كويند در جميع احوال واعمال ظاهري وباطني . ويطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتح او بفتح الاول وسكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت واللا ثبوت ثبوت

شئ لشيء ايجاب وانتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللا وقوع وبقوع النسبة ولا وقوعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اى رفعها \* وبعبارة اخرى ايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع ايجاب اى الثبوت اذ لو اريد به ايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق ايجاب فيجب ان توقع النسبة فى كل سالبة وترفعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به ايقاع ويدفع الايراد بالفرق بين جزء الشئ وجزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى والالم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالاجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب \* ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعبر فى ايجاب القضية وسلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على ايجاب والسالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول فى القضية المفقوطة واشتمال المشروط على الشرط فى القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان ايقاع علم فكيف يكون جزء من المعلوم الذى هو القضية \* اعلم انهم قالوا الموجبة تستدعى وجود الموضوع دون السالبة يعنى ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه فى ظرف ذلك ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ساعة فساعة وان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لا ثبوت له فى نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة فى الذهن يستلزم وجود موضوعه فى الذهن حال الحكم فقط \* قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي \* ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال \* ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل فى خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لا بد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اى اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان لعقل ان يعتبر هذا فى السلب بخلاف الانبيات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتا ما لان الاثبات يقتضى ثبوت شئ حتى يثبت له شئ ولذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت فى الذهن وانغلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم اتماما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا \* ويقال مقصودهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون ايجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المقصود بوجود الموضوع فى الموجبة

والسالبة شئ واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته في نفسه . واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا ما في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت وتتلا زمان حينئذ لكن نحن لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اى .تمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا تتلا زمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة . ثم اعلم ان متأخرى المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول وحكموا بان موجبها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع فكذلك الموجبة المحمول . وفرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين والنسبة بينهما وترفع تلك النسبة و في السالبة المحمول نتصور الطرفين والنسبة وترفعها ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة الايجابية وسالبا وفي السالبة المحمول خمسة اشياء وهى تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع وهكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع . و من ههنا تسميهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة وسالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا واما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لا تستدعيان وجود الموضوع . واما الفرق بين السالبة وسالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين وبين المعدولة الموضوع ومعدولة المحمول ومعدولة الطرفين فبخروج السلب وعدم خروجه هذا ما قالوا . وفيه نظر لان قولهم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضى ان يكون السلب جزءا من المحمول وهو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا . وكذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف ويقيد الموضوع والحلول بالاولين اللذين ورد عليهما السلب وعلى هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضى وجود الموضوع باعدا سالبة المحلول او تخصيص تقسيم المعدولة والمحصلة بما بقى على موضوعه ومحموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر ولا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا . وايضا المقدمة القائلة

بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبى \* وايضا المفهوم من كلام الشيخ وغيره ان الايجاب مطلقا يقتضى وجود الموضوع وانه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول والمعدولة فالموجبة مطلقا تقتضى وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك \* والحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فنقتضى وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم \* ويرد عليه ان نفس السلب وان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجى لا يستدعى وجود الصفة في الخارج بل انما يقتضى وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى \* ويمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول تصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود وقد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعى وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق \* ولا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا وقد بقيت ههنا بحاث تركناها حذرا من الاطئاب فان شئت فارجع الى كتب المنطق \*

(سلب المزيد وسلب القديم) القديم يذكر في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهمة \*

(اسلوب الحكيم) عند اهل المعاني هو تلقى المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تديبا له على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين قال الحجاج له مخوفا اياه لا حملتك على الادهم يعنى به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب (فابرز القبعثرى وعيد الحجاج في معرض الوعد وتلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذى فى كلام الحجاج على الفرس الادهم اى الذى غلب سواده حتى ذهب اليباض الذى فيه وضم اليه الاشهب اى الذى غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثرى ودفع المراد الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اى من كان مثل الامير فى السلطان وبسطة اليد فجديران يصفد بان يعطى المال لا ان يصفد بان يقيد ويعذب بالنكال \* قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد ايضا على خلاف مراد الحجاج اى الجلد الماضى فى الامور \* واصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا فى بستان مع جملة الادباء وكان الزمان زمان الحصرم [١] فحري ذكر الحجاج فى ذلك المجلس فقال القبعثرى تمرىضا على الحجاج اللهم سود وجهه

[١] الحصرم اول العنب ما دام حامضا كما فى الصباح (اصححه)



واقطع عنقه واستقى من دمه فاخبر الحجاج بذلك فاحضر القبعثرى وهدهه فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحتلك الى آخر القصة فانظر الى ذكاوة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته واحسن اليه وانعم عليه هكذا في المطول وحاشية الجاي في آخر الباب الثاني . ) ولفظ الاسلوب بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روش وراه ووجه التسمية ظاهر [١] ( وفي اصطلاحات الجرجاني اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الالهم تعريضا للمتكلم على تركه الالهم كما قال الخضر عليه السلام حين سلم عليه . موسى عليه السلام انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله انى بارضك السلام فقال موسى عليه السلام فى جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك وهو ان تستفهم عنى لا عن سلامى بارضى فتقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى . ) ( وفي المطول وياقئ السائل بغير ما يتطلب بتزليل سؤاله منزلة غيره تنبيهها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال ذلك السائل او المهم له كقوله تعالى يستلونك عن الالهة قل هى مواقيت للناس والحج فقد سألوا عن السبب فى اختلاف القمر فى زيادة النور ونقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يتملى ويستوى ثم لا يزال يتقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض [٢] من هذا الاختلاف وهو ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع والتاجر وآجال الديون والصوم وغير ذلك ومعالم للحج يعرف بها وقته وذلك للتنبه على ان الاولى بحال السائلين ان يسألوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليسوا بمن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة وايضا لا يتعاق لهم به غرض وايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء وماهياتها ولهذا لم يجب فى الشريعة البحث عن حقائقها انتهى . )

( الاسهاب ) بالهاء عند اهل المعانى اعم من الاطناب وهو التطويل لفائدة اولاً لفائدة وقيل هو الاطناب ويجئ فى فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهمة .

### فصل التاء المثناة الفوقانية

( السبات ) بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا . وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل . والمقصود بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعى وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ والحركة كنوم الصبح فانه لا يخلو عن ادنى

[١] وفى المختار الاسلوب الفن ( لمصححه )

[٢] لا يخفى بحال المؤلف والعلامة ان المناسب ان يقولوا بيان الحكمة لان افعال الله تعالى منزلة عن الغرض عند الاشاعرة وانما اوقعهما فيه تقرير اهل الاعتزال كالسكاكى والزخشرى ومن الغريب ان الزخشرى قال فاجيبوا ببيان الحكمة ( لمصححه )

تأمل وحركة من جانب الى جانب وبالثقل ان يكون صاحبه عسر التذبه بالتذيه هكذا  
فى بحر الجواهر والاقسرائى \*

(السبات السهرى) عند الاطباء اسم لورم دماغى عن بلغم وصفراء فهو علة  
سرسامية مركبة من السرسام البارد والحر \* وعلامته مركبة من علامتى السرسامين \*  
وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا \* وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها  
ويسمى سهرا سبانيا \* وعلاجه مركب من علاجى السرسامين \* وقد يسميه البعض  
بالشخوص وليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا فى بحر  
الجواهر والموجز \*

(السكت) بالفتح وسكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من  
غير تنفس واختلفت الفاظ الائمة فى التأدية عنه بما يدل على طولها وقصره فعن حمزة رحمه  
الله فى السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة \* وقال الاثنانى سكتة قصيرة \* وعن  
الكسائى سكتة محتاسة من غير اشباع \* وقال ابن غليون وقفه يسيرة \* وقال مكى وقفه  
خفيفة \* وقال ابن شريح دقيقة \* وعن قتيبة من غير قطع نفس \* وعن الدانى سكتة لطيفة \*  
وعن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقتصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار  
وقفًا \* وفى عبارات اخر قال ابن الجذرى والصحيح انه مقيد بالسمع والقل ولا يجوز  
الا فيما صححت الرواية به بمعنى مقصود بذاته \* وقيل يجوز فى رؤس الآمى مطلقا حالة  
الوصل لقصد البيان كذا فى الاتقان \* وقد يطلق على الوقف ويجئ فى فصل الفاء من باب  
الواو مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف \* والسكتة بالفتح عند الاطباء هى تعطل  
الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لسدة كاملة فى بطون الدماغ الثلاثة وبحارى روجه  
وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض  
يلزمه وهو السقوط \* والفرق بين الميت والمسكوت يسر جدا ولذا حرم الدفن الى تيقن  
الحال وظهور الموت هكذا فى بحر الجواهر والاقسرائى \*

(السميت) بالفتح وسكون الميم فى اللغة بمعنى راه وروش نيك وراه راست يافتن وعند  
اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السميتية اى دائرة الارتفاع المسماة بدائرة  
السميت ايضا \* وبين دائرة السميت المسماة ايضا بدائرة المشرق والمغرب وهى دائرة  
عظيمة تمر بقطبي الافق وقطبي نصف النهار \* وقطبا اول السموت نقطتا الشمال والجنوب  
وهى تقطع نصف النهار على نقطتى سميت الرأس والقدم على زوايا قوائم \* وقطبا نصف  
النهار نقطتا المشرق والمغرب \* وقطبا الافق نقطتا سميت الرأس والقدم فدائرة الافق  
ونصف النهار تمران بقطبي اول السموت \* ودائرة الارتفاع وهى العظيمة المارة بقطبي

الافق وبكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتين بل منتقلتان على دائرة الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع والانحطاط وتسمى كل واحدة من نقطتي التقاطع نقطة السمت والنقطة السميتية والحظ الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت وبحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السميتية على الافق . والفوس الواقعة من دائرة الافق بين احدى نقطتي التقاطع اى بين احدى نقطتي السمت وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى قوس السمت . فبدأ السميتية تقطعا المشرق والمغرب وتماثل السميتية هي القوس الواقعة من الافق بين احدى نقطتي السميتية وبين احدى نقطتي الجنوب والشمال فابتداء السميتية من دائرة اول السموت ولذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس لها قوس سميت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق والمغرب فلا تنحصر من الافق قوس بين احدهما وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب واذاً فارقها دائرة الارتفاع ابتداء السميتية وتزايد الى ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار وحينئذ تصير قوس السميتية ربعاً من الدور ولا يكون هناك تمام سميتية هذا . وقال عبد العلى البرجندي الظاهر ان نقطة السميتية هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى الكوكب فتكون قوس السميتية هي الواقعة بين تلك النقطة ومشرق الاعتدال ومغربه ايها يكون اقرب . والقوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر ومغرب الاعتدال او مشرقه وان كانت مساوية لقوس السميتية لكن لا تسمى قوس السميتية كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى . وبالنظر الى هذا قال عبد العلى القوشجي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بودكه بدو قطب افق وبنقطة مفروضه از فلك البروج كدرد وقوسى از افق كه ميان اين دائره ودائرة اول السموت كدرد از جانب اقرب آن را قوس سميت آن نقطة مفروضه كويند وسميت ارتفاع آن نقطه نيز كويند اكر آن نقطه فوق الارض باشد واكر تحت الارض بود سميت انحطاط آن نقطه كويند انتهى . پس قوس سميت اعم است از سميت ارتفاع وسميت انحطاط هذا الذي ذكر هو المشهور . وذهبت طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس السميتية قوس من الافق بين نقطة السميتية ونقطة الشمال والجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع وتماثل السميتية قوس منه بين نقطة السميتية ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا . بدأ السميتية تقطعا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت وتكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلى البرجندي في حاشية الجعفي . وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك . واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول

السموت فالسمت شمالي وان كانت في جنوبها فالسمت جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمت شرقي وان كان غربيا فهو غربى انتهى • بدانكه اسطرلابي كه بران دوائر رسم كتندي يعنى دوائر ارتفاع آزا اسطرلاب مسمت خوانند •

( سمت الرأس ) عند اهل الهيئة نقطة من الفلك بتتهى اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامه الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة • اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل • واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذى رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهره ان سمت القدم ايضا على محاذة رأسه كذا ذكر عبد العلي البرجيدى فى شرح التذكرة •

( سمت المطالع ) عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اى نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهى التى فى جهة الشرق بالمطالع والاخرى وهى التى فى جهة المغرب بالغارب • وهما قد تكونان بعينهما نقطتى المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتى الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقى تسمى قوس السموت من المطالع اذ لو كانت من الافق الغربى فلا تسمى سمت المطالع فالمقصود بالافق فى التعريف هو الافق الشرقى • ثم ان سمت المطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المقصود ههنا اى دائرة منها والاشبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق فى عرض يساوى تمام الميل الكلى فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد الهى البرجندى فى حاشية الجفغنى •

( سمت القبلة ) عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجهها للقبلة • واما قوس سمت القبلة للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا وانحراف سمت القبلة ايضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره افاضى الرومى فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة • فقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط

فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلى على الاول الى نقطة الجنوب وعلى اثنائي الى نقطة الشمال فقطما الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة . وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة وتقاطع الافق على نقطتين غير نقطتي الشمال والجنوب فتتحصر قوس من الافق بين احديهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد لان المصلى يجب ان يخرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملاحظ . قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اى ربع من ارباع الافق تؤخذ . والتحقق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السميتية في الربع الغربى الجنوبي كانت قوس السميت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت في الغربى الشمالى كانت قوس السميت منه مبتدأة من نقطة الشمال . وان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة التقاطع السميتية في الجانب الشرقى ومبدأ السميت على قياس ما مر . وان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى . وقال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسمى ودائرة عظيمة كه بسمت رأس مكة ورأس بلد مفروض كدرد وسمت قبله نقطة تقاطع اين دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبله قوسى است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله وخط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود . وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسمى ودائرة نصف النهار .

### فصل الجيم

(السحج) بفتح السين والحاء المهملة في اللغة خراشيدن وپوست باز كردن . ويقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شئ من ظاهر ذلك السطح عن موضعه . ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الحدس ايضا في فصل الشين من باب الحاء المعجمتين .

(السفائح) جمع سفنجة معرب سفته وسفته [١] بمعنى الشئ المحكم وسمى هذا القرض به لاحكام امره . وفي المغرب السفنجة بضم السين وفتح التاء واحدة السفائح وصورتها ان

[١] اشارة الى ان في سين سفنجة اختلافا قيل بضم السين وقيل بفتحها اذ هي اما معرب سفته بالضم واما معرب سفته بالفتح واما التاء مفتوحة فيهما (اصححه)

يدفع الى تاجر مالا قرضا ليدفعه الى صديقه في بلده وانما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة وانما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق \* وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريد المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية \*

### فصل الحاء المهملة

(السبحة) الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا في الجرجاني \* وفي الاصطلاحات الصوفية هي الهباء السماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها [١]

(التسبيح) تنزيه الحق عن نقائص الامكان وامارات الحدوث وعن عيوب الذات والصفات وكذلك القديس كذا في الجرجاني \*

(المنسرح) اسم فاعل است از انسراح بمعنى برهنه شدن وبيرون آمدن از جامه ودر اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از محور مشتركه در ميان عرب و عجم واصل اين بحر مستفغان مفعولات بضم نا است چهار بار [٢] و اين بحر در نقصان ارکان بحدى ميرسد که آنچه بر وزن دو رکن است همچون من يشترى الباذنجان که بر وزن مستفغان مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه کرده اند و اين بحر را منسرح گفته اند و اين بحر مشتمل بر دو مستعمل است کذا في عروض سبقي \* (و نیز در عروض سبقي مذکور است که اين بحر را ازان جهت منسرح کويند که انسراح در لغت آسانی و روانی است و چون در ارکان اين بحر سهها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته می شود) و تحقيق زحافهای اين بحر از کتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد کرد \*

(السطح) بالفتح و سکون الطاء المهملة بمعنى بام و بالای هر چيز کما في الصراح و عند بعض المتکلمين هو الجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اى في الطول و العرض و قد يسمي سطحاً جوهرياً \* و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط (اى العرض

[١] في المصباح الهباء بالمد دقاق التراب و الشيء المنبث الذي يرى في ضوء الشمس (لمصححه)

[٢] اعلم ان اصل هذا البحر انما كان مستفغان مفعولات اربع صرعات في العروض الفارسيه و اما في العربي فمستفغان مفعولات مستفغان صرعتين وان شئت تحقيق هذا المقال فارجع الى عروض الوحيد التبريزي و كتاب التيسير (لمصححه)

الذي يقبل الانقسام طولاً وعرضاً لا عمقا ونهايته الخط والخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اى طولاً فقط ونهايته النقطة والنقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلاً اى لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقا) والسطح يسمى بسيطاً ايضاً وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المنصل كما يجيء في موضعه . وهو قسمان . اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وكجذر خمسة . واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين كثلثة وجذر خمسة مجموعين . وايضاً . اما مستو وهو ما يكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذاة اى متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة وسطح الاسطوانة والمخروط المستديرين لعدم كون الخطوط المفروضة عليه متحاذاة . او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اى جهة تخرج . فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد اى جهة تخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه وان ماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لا في اى جهة بل في بعضها . واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اى في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير . وقد ينحصر السطح المستدير بالاول اى بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفاً للسطح الكروي . وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة وعلى سطح احدى نهايتيه نقطة والاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطى . وان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيًا ومحدبًا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . قال عبد العلى البرجندي في حاشية الجفنى السطح المستدير يطلق على معنيين . احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضى وغيرها وهو الذى اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات يحدث دائرة . وانايمها خاص وهو الذى اذا قطع بسطح مستو في اى جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى . ثم ان كلا من المستوي والمستدير اما متواز او غير متواز ويجيء في لفظ التوازي في فصل الباء التحتانية من باب الواو . والسطح المحدب والسطح اتقعر من الفلك يجيء في فصل الكاف من باب الفاء .

(السطح التنبئى) هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصفاً محيطى دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة . والجسم الذى يحيط به هذا السطح ونصفاً سطحى الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع .

(السطوح المتشابهة) هي التي زواياها متساوية واضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متساوية .

(السطوح المتكافئة الاضلاع) هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم والآخر اي يقع في كل مها مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلع من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس وحواشيه في صدر المقالة السادسة \* [١]

(السطح المطوق) قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهمة .

(المسطح) بفتح الطاء المشددة عند المحاسين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة . وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباناً للمربع . وفي تلك الحاشية ايضا ويقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الحطين المحيطين باحدى الزوايا الفأئة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع . وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عددان هما ضاعاه متساويين كانا او مختلفين . والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عددان متساويان انتهى . وفي تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح . والمفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد صرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سموا كل عدد مجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا .

(التسامح) بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الجلي في حاشية التلويح في الخطبة . (وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر . [٢])

[١] يعني ان قوله السطوح المتشابهة الى قوله وتال مأخوذ من التحرير وما بعده من حواشيه كما يظهر عند المراجعة (لمصححه)

[٢] اعلم ان المسامحة من السامحة كان المتكلم يعطى علما للسامع فيستعمل الكلام في غير معناه الظاهر اعتمادا على فهم المقصود فالمسامحة استعمال اللفظ في غير معناه الظاهر لظهور المقصود والظهور ان معناه الظاهر ليس بمقصود (لمصححه)



- ( السماحة ) هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني .  
 ( المسامحة ) ترك ما يجب تنزها كذا في الجرجاني .

### فصل الخاء المعجمة

( السلخ ) بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار [١] ويسمى الماما ايضا (وهو ان تعتمد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه . وتجعله يتسا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر . شعر . دع المكارم لا ترحل لبغيتها . واقعد فانك انت الطاعم الكاسي . هكذا . شعر . ذر المآثر لا تذهب لمطامها . واجلس فانك انت الآكل اللابس . كذا في الجرجاني ) ويحى في فصل القاف من هذا الباب .

### فصل الدال المهملة

( السجود ) بضم السين في اللغة الخضوع وفي الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة . وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحققها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل . وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثي كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلکه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات . ويحى في لفظ الصلوة .

( مسجد ) در لغات سجده كاه را كويند ( اما در اصطلاح علماء پس بفتح جيم موضع سجود را كويند هر جا كه باشد وبكسر جيم مكان معين خاص كه برای اداى نماز وقف كنند ) . ودر اصطلاح سالكان مظهر تجلی جمالی را كويند وقيل آتانه پير ومرشد كذا في كشف اللغات .

( السجادة ) بالكسر بمعنى جاي نماز ونشان سجده در پيشانی كما في المنتخب . وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة ومن لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما وبجازا وهو معرب سه جاده والمقصود منها ثاب طرق الشريعة والطريقة والحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك .

( السدة ) بالضم والدال المهملة المشددة عند الاطباء لزوجة وغلظ ينبت في الجبارى

[١] اي من نوعها الظاهر وهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه او وحده . وهذا القسم هو الثالث اعنى ان يؤخذ المعنى كله وحده واما القسم الاول فتوعان نوع يسمى نسخا واتحالا ونوع يسمى اغارة ومسنا والقسم الثاني يسمى ايضا اغارة ومسنا ومن رام الاطلاع على التفصيل فليرجع الى موضعه ( لمصححه )

والعروق الضيقة فتمنع الغذاء والفضلات من النفوذ فيها والسدد الجمع • وتطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض ومثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيء المتخين من الانحدار وصفاء البول وخرج رقيقه • قال العلامة واعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد وافواه العروق اذا انضمت وقد تطلق السدة على صلابة تبتت على رأس الجراحة بمنزلة القشر • والسدة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء المافذ من الخلق الى الانف ومن الانف الى الخلق كذا في بحر الجواهر وعلى هذا فقس سدد الكبد وسدد المساريقا ونحو ذلك •

(المسدود) نزد اهل رمل شكلی است که يك مرتبه او زوج باشد و باقی مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون  $\text{---}$  آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون  $\text{---}$  آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سیوم باشد چون  $\text{---}$  آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون  $\text{---}$  آنرا مسدود چهارم گویند • و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه يك مرتبه او فرد باشد و باقی ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل  $\text{---}$  و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون  $\text{---}$  و اگر در سیوم باشد مفتوح سیوم گویند چون  $\text{---}$  و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون  $\text{---}$  و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبره اول گویند چون  $\text{---}$  و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شريك نبره اول گویند چون  $\text{---}$  و نتیجه مفتوح اول و سیوم را نبره دوم گویند چون  $\text{---}$  و نتیجه مفتوح دوم و سیوم را نبره سوم گویند چون  $\text{---}$  و نتیجه مسدود اول و مفتوح سیوم را شريك نبره دوم گویند چون  $\text{---}$  و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شريك نبره سیوم گویند چون  $\text{---}$  پس چهارده شکل تمام شدند • و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هر دو شکل بمنزله والدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کما لا يخفى هذا خلاصه ما فی رسائل الرمل •

(السعادة) نامین المهملة نزد صوفیه خواندن ازلی را گویند •

(الساعد) نزد صوفیه صفت قوت را گویند کذا فی بعض الرسائل و در کشف اللغات گویند ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

(السند) بفتح السين و النون عند اصحاب المناظره هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان

مفيدا في الواقع او لم يكن ويسمى اسنادا ومستندا ايضا ويندرج فيه الصحيح والفاقد .  
والاول اى السند الصحيح اما ان يكون اخص من تقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له .  
والثاني اى السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند  
مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية . وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتفوية  
ليس مفيدا لها لانه ليس بسند . وبالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع  
استفاء السند ايضا من غير عكس وهو ان يتحقق السند مع استفاء المنع فان هذا هو السند  
الاعم مطلقا او من وجه . والسند المساوى ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتى  
التحقق والاستفاء هكذا في الرشيدية ( وفي الجرجاني السند ما يكون المنع مبني عليه اى ما  
يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل . وللند صيغ ثاث  
الاولى ان يقال لا نسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا واثانية لا نسلم لزوم ذلك وانما  
يلزم لو كان كذا والثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا . ) وعند المحدثين  
هو الطريق الموصل الى متن الحديث . والمتقصود بالطريق رواة الحديث ويتمن الحديث  
الفاظ الحديث واما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران . وقال  
السخاوى في شرح الالفية هذا اى التغاير بينهما هو الحق انتهى . ومعنى الحكاية عن الطريق  
الاخبار عنه وذكره . ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويقابل الاسناد الارسال وهو عدم الاسناد انتهى . وقد  
يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث راكوبينده  
روايت كرده اند واسناد نيز بمعنى سند آيد وكاهى بمعنى ذكر سند واطهار آن نيز آيد .  
وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن والاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله . قيل  
لعل الاختلاف وقع بينهم فى الاصطلاح فى السند والاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف .  
اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة وسنة بالغة من السنن المؤكدة .  
قال ابن المبارك الاسناد من الدين ولولاه لقال من شاء ماشاء . وطلب العلو فيه سنة فهو  
قسمان عال ونازل اما مطلقا او بالنسبة ويجبى في محله اى فى لفظ العلو . واعلم ايضا انهم قد  
يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد ويريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح  
باعتماد المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح الميّن شرح الاربعين  
للنووى فى الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح  
او باسناد حسن . ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق فى لفظ الحسن فى فصل النون  
من باب الحاء . وسند القرآن عبارة من رواة القرآن كما يستفاد من الانقان .

( السناد ) بالكسر عند اهل التوافى العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف  
الروى وذلك اما باجتماع قافية مردفة مع قافية غير مردفة كأن تكون احدى القافيتين

قوسى والاخرى خمسى \* او باجتماع قافية مؤسسه مع غيرها كقافية اسلمى مع عالم [١] \* او باختلاف الحذو اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف النوجيه كذا فى بعض رسائل القوافى العربية \* واما شعراى عجم سناد بمعنى اخص اطلاق كئند \* ودر رساله منتخب تكميل الصنائه كويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و ديد \* وسناد در لغت بمعنى باكسى يار بودنست وچون دو قافيه در شعرى بحسب ردف مختلف باشند در آن شعر اتحاد قافيه نباشد بلكه اين دو قافيه مانند دو كس باشند كه يار يكديكر اند وكفته اند كه سناد بمعنى اختلاف آمده ووجه تسميه برين تقدير ظاهر است \* [٢]

(الاسناد) عند اهل النظر والمحدثين عرفت فى لفظ السند \* وعند اهل العربية يطلق على معينين \* احد هانسيه احدى الكلمتين الى الاخرى اى ضمها اليها وتعلقها بها فالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب اليه مسندا اليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب اليه يسمى مضافا اليه او موصوفا \* قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع فى عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانتفاء وهى صفة مدلول الكلمة فاضافتها الى الكلمة اما بمحذف المضاف اى بنسبة مدلول احدى الكلمتين الى مدلول الاخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوى فعلى الاول يكون اطلاق المسند والمسند اليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول وعلى الثانى حقيقة \* ثم المقصود بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبنى للمفعول وهى الحالة التى بين الكلمتين او مدلوليهما ولذا عبر عنه الرضى بالرباط بين الكلمتين \* والمقصود بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية مافوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية \* والكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التى اليها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطى اذ الاسناد فى الشرطية عندهم فى الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطى على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعلق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند اليه والمسند فهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكما اذ المقصود حينئذ تعلق الحكم بالحكم فتكون النسبة فى كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا

[١] فى قوله \* يا دارمية اسلمى ثم اسلمى \* فخذق هامة هذا العالم \* (لمصححه)

[٢] [ردف حرف مد اولين ساكن قبل الروى كما فى صبور ونصيب وعتاب والليل واليوم \* والتأسيس الـتكون بينها وبين الروى حرف واحد كالف عالم والحذو حركة ما قبل الـردف \* والاشباع حركة الدخيل الذى قبل الروى وبعد التأسيس \* والتوجيه حركة ما قبل الروى الساكن والتفصيل محال الى محله (لمصححه)

لا بد فيها من ملاحظة المسند اليه والمسند مقصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنهما بافرد انتهى  
فلما وافق لمذهبه هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم  
احدى الجملتين الى الاخرى (تنبيه) قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد  
الفعل بالشرط الخ الكلام اتسام هو الجزء والشرط قيد له اما المسند نحو ان جئني  
اكرمك اى اكرمك على تقدير محيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له  
فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق لجعل الاسناد اليه من  
خواص الاسم ولحصر الكلام فى المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجعت الشرطيات  
عندهم الى الحملات الا انه يخالف ما ذهب اليه الميزانيون من ان كلا من الشرط والجزء  
خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزء محكوم به والشرط محكوم عليه  
والنسبة المحكوم بها بينهما ليس من نسبتى الشرط والجزء . قال السيد السند ليس كون الشرط  
قيدا لجزء الا ما ذكره السكاكى . وفى كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على  
سببية الاول ومسببية الثانى اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء فينبغى  
ان تحفظ هذه الاشارة وتجمل مذهب عامتهم ما يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم  
فى الجزء لكان كثير من الشرطيات المقبولة فى العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه  
فيكون قولك ان جئني اكرمك كاذبا اذا لم يجيئ المخاطب مع انه لا يكذب العرف وذلك  
لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لا يخص السكاكى لان حصر الكلام  
فى القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بينا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه  
ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المقصود بالجزء فى قولك ان جئني  
اكرمك انى بحيث اكرمك على تقدير محيئك وفى قولك ان كان زيد حمارا فهو حيوان  
انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية وفى قولك ان كان الآن طلوع الشمس  
كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن  
وعلى هذا القياس . واشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما .  
غير سديدة بل هو كقولهم فى للظرفية اى للظرفية مجرورها غيرها وله نظائر لا تحصى  
ولم يقصد بشئ ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون  
وبين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلكا  
وايهما ارجح . قلت الارجح تقليل المسلك تسهلا على اهل الخطاب والاضطلاح ولعل  
الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى  
التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام ولو  
اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكان حافظا لهذه المباحث  
الشريفة (التقسيم) الاسناد بهذا المعنى اما اصلى ويسمى بالتام ايضا واما غير اصلى ويسمى

بغير التام ايضا . فالاسناد الاصلى هو ان يكون اللفظ موضوعا له ويكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض . وغير الاصلى بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد وهى المفهومة منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات والتعرض للنسبة انما هو للتبعية وكذا الحال فى اسناد المركبات التوصيفية واسناد الصفات الى فواعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة والنسبة انما تفهم بالعرض ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض . وتلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل فى المركبات اتسامة انشائية كانت او خبرية وفى غيرها من المركبات التقييدية وما فى معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف فى حاشية العوضى فى تعريف الجملة فى مبادئ اللغة . ومن الاسناد الغير الاصلى اسناد المصدر الى فاعله ولذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيىء فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف . ومنه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا . والاسناد الاصلى هو اسناد الفعل او ما هو فعل فى صورة الاسم كالفعل الواقعة بعد حرف النفى او الاستفهام كذا فى الاطول فى باب المسند اليه فى بحث التقوى . اعلم ان المقصود بالاسناد الواقع فى حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به فى غاية التحقيق حيث قال المقصود بالاسناد فى حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا او لا مقصودا لذاته او لا . وتانيهما الاسناد الاصلى فالاسناد الغير الاصلى على هذا لا يسمى اسنادا وعرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة اى من شأنه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اى لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطئه ونسبته الى القصور فى باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شئ كالمفعول به والزمان والمكان ونحوها فدخل فى الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة ونحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد وان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة فى مواقع المفرد . وكذا دخل اسناد الجملة التى علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها وان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به . فالاسناد الاصلى على نوعين . احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند والمسند اليه مفعلا كما فى قولنا زيد قائم واقام الزيدان . وتانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند والمسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائم مقام المفرد والواقعة صلة ونحو ذلك ويتضح ذلك فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف . فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلى ولما كانت الافادة غير مقيدة بشئ يشتمل الحد

الاسناد الخبرى وهو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية . والاسناد الانشائى وهو ما لا يكون كذلك . وعرف الاسناد الخبرى بانه ضم كلمة او ما يجرى مجراها كالمركبات التقييدية وما فى معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منى عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع واللا وقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند والمسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم المفهوم بانه ثابت له او منى عنه لكن صاحب المفتاح اراد انتبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة وتنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما . وتعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجرى مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين الى الاخرى بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احداهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفى ذلك كذا فى الاطول ( فائدة ) قيل فى نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مرتبة فى التقديم وتأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد وامتناع اسناد الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع وثانيها اسناده الى ضمير زيد وثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعى صرف الاسناد اليه مرة ثانية . اما وجه تقديم الاول على الثانى فلان الاسناد نسبة لا تحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شئ آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل والمبتدأ قبله فكلمتا يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقيق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم . واما وجه تقديم الثانى على الثالث فظاهر كذا فى المطول فى آخر باب المسند ( فائدة ) المسند فعلى وسببى فالمسند انفعلى كما ذكر فى المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوت المسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببى فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد وزيد ما ضرب حكم فيه بنفى الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور وهو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببى سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقى . والمسند السببى ما اسند فيه شئ الى ما هو متعلق المسند اليه وصار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شئ الى متعلق زيد وصار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه وعلى هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه فى زيد منطلق ابوه مستدا سببيا ولا يكون نحو زيد مررت به وزيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول . وذكر الفاضل فى شرح المفتاح ان المسند فى زيد منطلق ابوه فعلى بخلافه فى زيد ابوه منطلق فان فى المثال الاول اسم انفعال مع فاعله ليس بجمللة فالحكموم به فى زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق وهذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة ولم يلزم منه ان يكون

المسند هو منطلق وحده \* وقال صاحب التلخيص والمقصود بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتمسر ضبطه وكان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه ويمكن ان يفسر بانه جملة علق على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطبق ابوه لانه مفرد ونحو قل هو الله احد لان تعاقبها على المبتدأ ليس بعائد ونحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه ودخل فيه نحو زيد ابوه قائم وزيد ما قام ابوه وزيد مررت به وزيد ضرب عمرا في داره وزيد كسرت سرج فرس غلامه وزيد ضربته ونحو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها والعائد اعم من الضمير وغيره فولى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ \* وههنا بحث طويل الدليل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب \* اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة \*

(المسند) على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شئ وذلك الشئ يسمى مسندا اليه \* والمقصود بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافل التفضيل والظرف واسم الفل والاسم المنسوب \* وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه \* وعند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهره الاتصال \* فالرفوع كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق وقوله ظاهره الاتصال يخرج ما يكون ظاهره الاقطار والمرسل الجلي \* ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والاقطار والمرسل الخفي وما توجد فيه -قيمة الاتصال من باب الاولى \* ويفهم من التقييد بالظهور ان الاقطار الخفي كعنة المداس وعنة المعاصر الذين لم يثبت لفيها عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسند الاطباق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك \* وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص بالرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم \* وقال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي وكذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اى مجي الموقوف مسندا قد يأتي بقلة واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم



دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المقصود بانصال سنده هو الاتصال ظاهراً فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطباق . وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى النبي عليه وسلم خاصة متصلاً كان او منقطعاً وهذا ايمد اذ لم يتعرض فيه للاستناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعاً ولا قائل به . وبالجملة ففي المسند ثلثة اقوال . الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه . والثاني مرادف المتصل وقال به الخطيب . والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للسخاوي ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضاً على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اى جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحاً كان او ضعيفاً واحداً فواحداً . وجمع المسند المسانيد ومن ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر . ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة . ثم ان شاء رتبته على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فاحد مثلاً وان شاء رتبته على حروف المعجم في اسماء الصحابة كأن يتدئ بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة .

( الاستناد ) عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فأدى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في اتوضيح في فصل المأمور به المطلق والموقت . ( اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة . الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تجزير الطلاق والعاق بان قال انت طالق . والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كقافي تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق فمذ حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعنى ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول [١] . والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم الى الماضي بوجود السبب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستنداً الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستنداً الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب . والرابع التبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان نابئاً من قبل في الماضي بوجود علة الحكم والشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت

[١] فيصير حينئذ علة ( لمصححه )

وجوده فيها يوم الجمعة يقع الطلاق في يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت [١] هكذا في الاشباه وحاشية الحموى .

(المستند) عند اهل النظر هو السند كما عرفت .

(مستند المعرفة) هي الحضرة الواحدة التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(السوداء) كمرء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق . وهي قسبان . طبيعية ويسمى جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي . وغير طبيعية وهي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمررة السوداء والسوداء الاحتراقية والسوداء المحترقة كذا في شرح القانوننجيه والموجز .

(سواد اعظم) در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمامه موجودات مفضل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نیز خواهد آمد .

(السرمدى) ما لا اول له ولا آخر له والازلى ما لا اول له [٢] والابدى ما لا آخر له [٣] كذا في الاصطلاحات الصوفية .

### ❦ فصل الرء المهملة ❦

(الستر) بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كغطاء الكون والوقوف مع العادات والاعمال كذا فيها .

(الستائر) صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني . شعر . تجابت للاكوان خاف ستورها . فتمت بما ضمت عليه الستائر . كذا فيها ايضا .

(الستور) تخص بالهاكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب والشهادة والحق والخلق كذا فيها .

(السترة) بالضم وسكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه

[١] وكذا اذا قال لاسرأته اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لا يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد

ثلاثة ايام فاذا تم ثلاثة ايام حكمتنا بوقوع الطلاق من حين حاصت (لصحه)

[٢] وبعبارة اخرى ما لا يكون مسبوقا بالعدم (لصحه)

[٣] وبعبارة اخرى ما لا يكون متقدما (لصحه)

المصلى بين يديه [١] سواء ستر جسمه بتمامه او لا كذا في البر جندی .

(المستور) عند المحدثين هو مجهول الحال وقيل انه قسم منه وقد سبق في فصل اللام من باب الجيم . وعند الصوفية يطلق على المكتوم ويحيى في فصل الميم من باب الكاف .

(الاستتار) در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست که حرفی بجهت استقامت وزن بحر فی بیوشد مثلا عین را الف خواند و این از عیوب است . و مستتر نزد نحویان قسمی است از ضمیر و آنرا مستکن نیز نامند و یحییٰ فی لفظ الضمیر فی فصل الراء من باب الضاد المہجۃ .

(السحر) بالكسر وسكون الحاء المهملة هو فعل يخفي سببه ويوهم قاب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود . وفي كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهرى عن الفراء ويونس وقال وسمى السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكأن الساحر لما ارى الباطل حقا اى في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اى صرفه . وذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان ومعوثة منه وكل ذلك لامر كينونة السحر فلم يصل الى تعريف يعول عليه في كتب الفقه . والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع والاقترب انه الانيان بخارق عن موازلة قول او فعل محرم في الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا ففق وبدع . نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على قاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متقٍ وليس له دليل من العقل الا اجماع الامة وعلى هذا تعلمه حرام مطلقا وهو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه لاغنى انتهى . وفي البيضاوى في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المقصود بالسحر ما يستعان في تحصيله بالقرب الى الشيطان مما لا يستدل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان المناسب شرط في التزام والتعاون وهذا يميز الساحر عن النبي والولى . واما ما يتعجب منه كما يقع احباب الحيل بمعوثة الآلات والادوية او يربه صاحب خفة اليد فقير مذموم وتسميته سحرا على التجوز او لما فيه من اذقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى . وفي الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حساسية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له وقت مخصوص في المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش الخالف للشرع ويتوصل

في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين ونحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى . وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الحاء المعجمة . وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض . ( قال الامام فيخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام . القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدائين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام . مبطلا لمقاتلهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم . والقسم الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان . فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا . واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة . ثم الذى يؤكد هذا الاحتمال على وجوه . الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيل السقوط ومتى قوى اوجب السقوط . الثانى انه اجمعت اطباء على نهى المعروف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الاوهام . الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتاقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشبثت بالديك فى الصوت والجوارح نبت على ساقها مثل الشئ الثابت على ساق الديك وارتفع على رأسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية . اربع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى من الطلب النفسانى قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة . الخامس ان المبادئ القوية للافعال النفسانية ليست الا انتصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة فى العضلات صالحة للفعل وتركه ولان يرجح احد الطرفين على الآخر لا مرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قيحا او مؤلما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك انتصورات هى المبادئ لصيرورة القوى العقلية مبادئ بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هى مبادئ هذه الافعال فالى استبعاد فى كونها مبادئ للافعال لنفسها والغناء الواسطة عن درجة الاعتبار . والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات

مباد قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المعضوب عليه واذا جاز كون التصورات مبادى لحدوث الحوادث في البدن فإى استبعاد من كونها مبادى لحوادث في خارج البدن . السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا . واذا عرفت هذا فتقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغنى في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه ان النفس ان كانت مستعالية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم . واما اذا كانت ضعيفة شديدة النعلق بهذه المذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف الية الا في البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضع عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الباطنة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والنصرفات الروحانية ولذلك اجتمعت الائم على انه لا بد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق وكما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى . والسبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الافعال ولهذا من حاول الوقوف على مسألة فانه حال تفكره فيها لا بد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن واسهل واذا كانت كذلك كان الانسان المشغول الهم والهمة بقضاء الشهوات وتحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها . مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا . والقسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية . واعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة وبعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم الكفار وهي قادرة عالمة واتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية . ثم ان احساب الصنعة وارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والتجريد . والقسم الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات . احديها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا ومتحرك ساكنا والقطرة

النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما ويرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة \* ثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا تميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحي اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كأنه مركب من الالوان \* وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيريها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرأة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرأة \* فاذا عرف هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل انظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شيء حر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعلمه ولم يحرك الناس والالوهام والانتظار الى غير ما يريد احراجه لفتن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المقصود من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتمل لها \* فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل \* اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار اسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى وما هم بضارين من احد الا باذن الله \* واما الاخبار احدها ما روى ابي النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض وتزات المعوذتان بسببه \* وثانيها ان امرأة اتت عند عائشة رضی الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرک فقالت صرت الى الموضوع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فايبت فقالا لي اذهبي فبولي على

ذلك ارماد فذهبت لايول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد  
 فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك فانق  
 الله ولا تفعل فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد  
 خرج من فرجى فصعد الى السماء فحجنتهما فاحبرتهما فقالا ايمانك خرج عنك وقد احسنت  
 السحر فقلت وما هو قالا ما تريد شيئا يتصور في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا  
 من حنطة فاذا انا محبب الزرع فيخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن فانطحن وانخبز وانا  
 لا اريد شيئا الا حصل فقالت عائشة رضی الله عنها ليس لك توبة انتهى من التفسير  
 الكبير . وشيخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة فرموده اندکه سحر در شرع حرام  
 است و بعضی گفته اندکه تعلم وی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در  
 سحر وی کفر نباشد توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد نفل کرده شود و در قبول توبه  
 وی اختلاف است مثل زندقه که منکر دین و نبوت و حشر و نشر و قیامت باشد . و در  
 حقیقت سحر اختلاف است بعضی گویند که مجرد تخیل و ایهام است و اختیار ابو بکر  
 استرآبای از شافعیه و ابو بکر رازی از حنفیه و طائفه دیگر همین است . و اما جمهور علماء  
 اتفاق دارند برین که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت مشهوره برین دلالت  
 دارد اما اختلاف دارند درین امر که مر او را تأثیر است فقط در تغییر مزاج پس نوعی  
 از مرض است و یا تأثیر او منتهی می شود با حالت یعنی انقلاب حقیقت شیء بحقیقت دیگر  
 چنانچه حیوان جهاد گردد و بالعکس و انسان حمار و کوسپند شیر گردد و بالعکس و جمهور  
 قائل اند بان . و بعضی گویند که سحر ثبوت و وقوع ندارد و این سخنان مکابره و باطل  
 است و کتاب و سنت بخلاف آن ناطق است و سحر از حیل صنایعیه است که حاصل می شود  
 باعمال و اسباب بطریق اکتساب و اکثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در  
 حالت جنب باشد زیاده تأثیر کند بلکه اگر جنب از وطی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر  
 . مؤثر می باشد اعاذنا الله من السحر و من الساحر . و بقل صحیح ثابت شده است که  
 یهود سحر کردند آن حضرت صلی الله علیه و سلم را و تأثیر آن در ذات جلیل وی ظاهر  
 شد از عروض نسیان و تخیل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع این حادثه بعد  
 از رجوع از حدیبیه بود در ذی حجه در آخر سنه سادسه از هجرت و مدت بقای این  
 عارضه بقولی چهل روز و بروایتی شش ماه و بنقلی يك سال بود تا آنکه شیء نزد عائشه  
 رضی الله عنها بود و دعاء کرد و بسیار کربه کرد پستر گفت یا عائشه آگاهی داری تو بانکه  
 خدای تعالی قوی داد مرا در آنچه استفتاء کردم یعنی اجابت کرد آنچه سؤال کردم  
 از وی فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست یکی ازان دو نزد من و دیگری نزد پایهای من  
 پس گفت یکی ازان دو مرد یار خود را چه حال است این مرد را و درد وی از چیست

گفت مسحور است گفت کدام سحر کرده است اورا گفت لیبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده است گفت در مشاطه یعنی موها که از شانہ کردن می ریزد از سر و ریش و در وعای شکوفه نخل نر گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آن حضرت با چند صحابه بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب وی پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را \* و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کان که در وی یازده کره بود پس نازل شد سوره فلق و ناس و هر آبی که می خواندند کرهی ازان کشاده می شد و آیات این دو سوره نیز یازده اند \* و در روایتی آمد که یافتند طلعه نخل را در وی تمثال آن حضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلانیده و رشته در وی یازده کره کرده پس معوذتین می خواندند و کرهی کشاده می شد و هر سوزنی که می کشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا می شد \* پستر دانستی است که تأثیر سحر در ذات مبارک آن حضرت موجب منقصیت نیست بلکه ظهور تأثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آن حضرت را ساحر می خواندند و مقرر است که سحر در ساحر تأثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تأثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است \* الغرض تأثیر سحر در آن حضرت برای این حکمتها و مصاحبتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة \*

(المسخرة) بفتح میم و خای معجمه آنکه مردمان باو سخریه و استهزا کنند \* و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگامه مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت زند کذا فی کشف اللغات \*

(السدر) بفتح السین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر \* و فی الطب ظلمة تعرض [البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طیننا فی اذنيه و ثقلا عظاما فی رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه یسبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج كما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر \*

(السر) بالكسر و التشدید یطلق علی امرین احدهما امر خفی ضد العلانية و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاتلاق لفظ الحاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا كما یقال ورد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا \* و السر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب \* و عند طائفة فوق القلب دون الروح \* و عند المحققین انه هو القلب و ان



ما زعموه فوق ارواح والقلب هو عين الروح المتجلى في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الاولى وعين القلب المتجلى في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الثانية كذافي شرح القصيدة الفارضية . وفي مجمع السلوك واما الصوفية فيقولون النفس جسم لطيف كلطافة الهواء في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والقلب داخل في النفس وهو الطف واضوء منها واما السر فقال الله تعالى فانه يعلم السر واخفى والسر نور روحاني آلة النفس فان النفس تمجز عن العمل ولا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة . وقال بعض الصوفية السر بعد القلب وقبل الروح وقيل بعد الروح واعلى منه والطف . وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة . وشيخ شيوخ كويد آن را كه سر نام نهاده اند نيست آن سر چيزى مستقل بنفس خویش بلکه چون نفس پاك مى كردد قلب از مقام خویش عروج مى كند وياروح از مقام خویش عروج مى كند اين را سر مى كويند و اين سر هم از قلب وهم از روح پيدا مى شود . واما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر فان الحياة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك واما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفي والاصوب اخفي لموافقته قوله تعالى فانه يعلم السر واخفي وانما سمي اخفي لانه ابغ من السر والروح والقلب في الاستتار والاختفاء عن الحواطر والفهوم يعنى يكايك ورود وهم وفهم سالك عارف در مرتبة روح خفي نبي رسد الا باعانة الله وهو نور الطف من السر واروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحجاب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس والقلب والسر والروح عن الحضرة يتفت بهم الاخفي شرزا بلمحة لطيفة فيتبه الكل لله تعالى عقيب ذلك فذلك النبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفي وهذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلما تلتفت عن الاعلى الى الابل وهم الذين قال الله فهم يخشونه ولا يخشون احدا الا الله وفيهم ايضا ان لله عبادا لو حججوا عن الله طرفه عين في الدنيا والآخرة لارتدوا . اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة داعية لهذه الاطوار الى الله وهذا الروح لا يكون لكل احد بل هو للخواص قال الله تعالى ياتي الروح من امره على من يشاء من عباده وهذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى خلقه قط . واعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شئ واحد لا يلتفت الى قوله ( فائدة ) الفرق بين السر والعقل ان العقل نور روحاني ومقاسمه في جانب السر الا ان السر ميال الى الاعلى والعقل ميال الى الدنيا والآخرة . وازينجا است كه بعضى كويند عقل بر دو نوع است نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر دنيا را ونوعيست كه مى بيند بدان عقل امر آخرت را

وبعضى مسكن آن عقل كه بدان تدبير كار آخرت ميكنند در دل ميگويند و مسكن آن عقل كه بدان تدبير كارهاي دنيا كند در دماغ ميگويند و جاينگاه كار هر دو در سينه است . و شيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است و ترجمان بصيرت و بصيرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و اين عقل عقلي واحد است ليس على ضربين وقد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سال ابنه سليمان عليه السلام اين موضع العقل منك قال القلب لانه قلب الروح والروح قالب الحياة انتهى ما في جمع السلوك .

(السر) هو ما يختص بكل شئ من جانب الحق عند التوجه الايجادي اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحب له والعارف به كما قال النبي عليه الصلوة والسلام عرفت ربي بربي .

(سر العلم) هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة وغيره بالاعتبار .

(سر الحال) ما يعرف من مراد الله فيها .

(سر الحقيقة) ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شئ

(سر التجليات) هو شهود كل شئ في كل شئ وذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد احدية الجمعية بين الاسماء كلها لانصاف كل اسم بجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية وامتيازها باتعينات التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شئ في كل شئ .

(سر القدر) ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها فلا يحكم على شئ الا بما علمه في حال نبوتها .

(سر الربوبية) هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لا بد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المدموم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به .

(سر أثر الربوبية) هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهرتها للرب القائم بذاته الظاهر بتعييناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية في الحقيقة الا بالحق والاعيان معدومة بحالها في الازل فسر الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل .

( سراير الآثار ) هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان .

( السرار ) انماحق السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام الى مع الله وقت الحديث وقوله تعالى واولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص لكل شئ الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي .

( السفر ) بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في الكرماني . والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلثة ايام ولياليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد لاكثرها ولايخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج عن عمرات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فاروق وخرج من بيوت بلده وعماراته اى عن سوره وحده قاصدا مسافة ثلثة ايام ولياليها بسير وسط . واقصود بالقصد هو الارادة المعتبرة شرطا بان يكون على سبيل الجزم والسير الوسط المشى بين البطوء والسرعة وذلك ما سار الابل الحمول والراجل والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز . ( وفي الاصطلاحات الصوفية السفر هو توجه القلب الى الحق والسير مرادف له . والاسفار اربعة . الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الاسماوية . الثانى هو السير فى الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق الاعلى وهو نهاية مقام الروح والحضرة الواحدية . الثالث هو الترقى الى عين الجمع والحضرة الاحدية وهو مقام قاب قوسين فما بقيت الاثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى وهو نهاية الولاية . الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع . نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة . ونهاية السفر الثانى هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية . ونهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالوصول فى احدية عين الجمع . ونهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق فى مقام الاستقامة هو احدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق فى الخلق واضمحلال الخلق فى الحق حتى ترى العين الواحدة فى صور الكثرة والصور الكثيرة فى عين الوحدة . )

( السكر ) بالضم وسكون الكاف بمعنى مستى ومستى شدن ونبيذ خرما وهرجه مستى كتنده باشد كما فى المنتخب وقال العلماء السكر بمعنى مستى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر وما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقاه المميز بين

الامور الحسنة والقيحة \* قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب والنشاط وفتور الاعضاء من غير مرض ولا علة مباشرة ما يوجبها من المأكول والمشروب والمشموم \* وقيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله \* وقيل هو معنى يزول به العقل \* وفي الكشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب انتهى \* وقال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا ولا كثيرا ولا الرجل من المرأة \* وعندهما هو الذي يهنى ويختلط جده بهزله ولا يستقر على شئ في جواب وخطاب واليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية \* وفي فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحبه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران وعليه الفتوى \* وفي الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرء قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندی (اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعنى ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فتقوله مثل قولهما واما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر ولو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر ولو بقطرة فن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحبا \* اعلم ان السكر عند ابي حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا حتى الارض من السماء وفي حق الحرمة ان يهذو وعندهما ان يهذو مطلقا اى في وجوب الحرمة والحد واليه مال اكثر المشايخ \* وعند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه وحركته واطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية \* والسكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن انفس وذهل الحس عن المحسوس والم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة واصاب السر دهش ووله وهيجان لتعير نظره في شهود جمال الحق وتسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المسمى غلبة نور الشهود وفي السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغائب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس \* وقلنا فجأة لان صدمة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر وفي النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا اتقن نازل حال المشاهدة وتزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس والعقل وظهر التمييز بين المنفرقات من المعقولات والمحسوسات وتسمى هذه الحالة صحوا نظيره في هذا

العالم محبوب دخل على محبه فبجأة فاذله عما فيه من الامر بحيث غاب متجيرا في مشاهدته عن العقل والتمييز فلما كرر النظر الى محاسنه وجماله واستأنس بلفظاته ووصاله عاد التمييز والتبصير وزال الدهش والتحير . والسكر حال شريف يمتور عليه صحوان صحو قلبه وهو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشئ وصحو بمرده ويسمى الصحو الثاني وصحو الجمع والصحو بعد الحو وهو حال يصير مقاما ويكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة وانكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر والجمع . فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته انبات الحدث والسكر معراج السالكين لافادته محو الحدث . والصحو الثاني اوج الكمال لافادته اثبات القدم وافادة السكر محو الحدث لانه نتيجة . مشاهدة جمال القدم ونور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لا تدوم في البداية بل تلوح وتختفي سريعا كالقوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيارة بالكافية بل يزول نارة ويعود اخرى ويتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث والسكر الماحي له وتسمى هذه الحالة تلويينا فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث واثبات القدم وتسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان وصاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة ويفقد اخرى ويكون مأسورا تحت تصرف التلويين ومناطق تلويينه الوجود الذي هو . مثار الصحو الاول والسالك لا يستغنى عن السكر ما لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر . اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات ولا تستقر من حال الشهود الا هذه والسكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود الذات فانه لا تحصل لاحد منها في الدنيا الالحات يسيرة كقوله عليه السلام لى مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة في الآخرة لاهلها هي هذه والمقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارضية .

( المسامرة ) خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم في عالم الاسرار والغيوب كذا في الجرجاني .

( المسامير ) جمع مسمار بكسر الميم وهي عند الاطباء نائل كبار عظيمة ابرؤس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر .

( السور ) بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا الحتمية كاللفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كاللفظ كلما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى . ولفظ مهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لمعوم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سدر الشرطية الكلية المتصلة صرح به

في بديع الميزان . والقضية المشتعلة على السور تسمى مسورة ومحصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الرء واللام من باب الحاء المهملة في لفظ المحصورة ولفظ الحلية .

( السورة ) بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آى ذو فاتحة وخاتمة واقبلها ثلث آيات كذا قال الجعبرى . والسور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع . وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اى الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار ( وقيل السورة بعض من كلام منزل ميين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا في التلويح ) قال اقبى السورة تهمز ولا تهمز فن همزها جعلها من اسأرت اى افضلت من السور وهو الباقي من الشراب فى الاناء كأنها قطعة من القرآن . ومن لم يهمزها جعلها من المعنى المتقدم وسهل همزتها . ومنهم من شبهها بسورة البناء اى القطعة منه اى منزلة بعد منزلة . وقيل من سور المدينة لاحاطتها باياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السوار لاحاطته بالساعد . وقيل لارتفاعها لانها كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة [١] . وقيل لتركيب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركب ومنه اذا تسوروا المحراب كذا فى الاتقان ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف . والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهى تجليات الكمال كذا فى الانسان الكامل فى باب ام الكتاب ( فائدة ) قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان النورية السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثين واعطيت مكان الانجيل المثانى وفضلت بالفصل . قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها براءة لكن اخرج الحاكم والنسائى وغيرهما عن ابن عباس قال السبع الطوال البقرة وآل عمران والساء والمائدة والانعام والاعراف قال الراوى وذكر السابعة فنسيتها . وفى رواية صحيحة عند ابى حاتم وغيره من مجاهد وسعيد بن جبير انها يونس وفى رواية عبد الحاكم انها الكهف . والمثون ما وليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها . والمثانى ما ولى المثين لانها تثنيها اى كانت بعدها فهى لها ثوان والمثون لها اوائل . وقال الفراء هى السور التى آيها اقل من مائة آية لانها نثى اكثر مما نثى الطوال والمثون . وقد تطلق المثانى على القرآن كله وعلى الفاتحة .

[١] ( قال ) الم تر ان الله اعطاك سورة . ترى كل ملك دونها يتذبذب . فكل سورة من القرآن بمنزلة درجة رفيعة ومنزل عال يرتفع الفارئ منها الى درجة اخرى ومنزل آخر الى ان يستكمل القرآن ( لمصححه )

والمفصل ما ولى المثنى من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور بالبسمة . وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالمحكم ايضا وآخره سورة الناس بلا تراع واختلف في اوله . فقيل الحجرات . وقيل القتال . وقيل الجاثية . وقيل الصافات . وقيل الصف . وقيل تبارك . وقيل الفتح . وقيل الرحمن . وقيل الانسان . وقيل سبح . وقيل الضحى . وعبرة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير . اعلم ان للمفصل طولا واوساطا وقصارا قال ابن معن وطواله الى عم واوساطه منها الى الضحى وقصاره منها الى آخر القرآن وهذا اقرب ما قيل فيه كذا في الاقان . وفي جامع الرموز المفصل السبع الاخير وطواله من الحجرات . وقيل من ق . وقيل من الهم . وقيل من الفتح . وفي المنية قال الاكثرون من سورة محمد الى البروج طوال ومن البروج الى سورة لم يكن وقيل الى البلد اوساط ومنها اى من لم يكن الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار . وفي النهاية من الحجرات الى عبس ثم النكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر انتهى . قال في الاقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين ومقاصير وعرائش وديابيح ورياض فميا دينه ما افتتح بالهم وبساتينه ما افتتح بالر ومقاصيره الحامدات وعرائشه المسبجات وديابحه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم او آل حم والحواميم . واخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن . قال السخاوى وقوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لأنها تفرع للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسي والمعوذتين ونحوها . وفي مسند احمد من حديث معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا الآية ( فائدة ) عدد سور القرآن مائة واربعة عشر باجماع من يعدد به ( وقال في الاقان وتعدد الآى من معضلات القرآن فان من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهى الى تمام الكلام ومنه ما يكون فى اثنا عشر . وقيل سبب اختلاف السلف فى عدد الآى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآى لتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها ليست فاصلة . وعن ابن عباس قال جميع آى القرآن ستة آلاف آية وستائة وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستائة حرف واحد وسبعون حرفا . وقيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائتا آية واربع آيات وقيل واربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل ست وثلاثون . وفي الشعب للبيهقى عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آى القرآن فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فرقه درجة انتهى من الاقان . ( اما مشهور درميان حفاظ وقراء همان است که در شعر مشهور است . بيت . آيت قرآن که جان را دلکش

است \* شش هزار وششصد وشش است ) واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فاكثر \* منها الفاتحة لها نيف وعشرون اسما \* فاتحة الكتاب وفاتحة القرآن لانه يفتح بها في المصحف \* وام الكتاب وام القرآن لتقدمها وتأخر ما سواها تبعاً لها لانها امته اى تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها \* والقرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التى فى القرآن \* والسبع المثانى لكونها سبع آيات \* بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون نعمت عليهم ومنهم من عكس ولاها نثى فى الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة والا صح انها مكية لقوله تعالى واقد آتيناك سبعا من المثانى وهو مكى ولما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد والوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على حال المؤمنين والكافرين هكذا فى البيضاوى وحواشيه ) والوافية لانها وافية بما فى القرآن من المعانى \* والكتر لما عرفت \* والكافية لانها تكفى عن غيرها فى الصلوة ولا يكفى غيرها عنها \* والاساس لانها اصل القرآن \* والنور \* وسورة الحمد \* وسورة الشكر \* وسورة الحمد الاولى \* والرقية \* والشفاء \* والشافية \* لقول النبي عليه الصلوة والسلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء \* وسورة الصلوة اتوقف الصلوة عليها \* وقيل ان من اسمها الصلوة ايضا \* وسورة الدعاء لاشتمالها عليه فى قوله اهدنا \* وسورة السؤال لذلك \* وسورة تعاليم المسئلة \* وسورة المناجاة \* وسورة التفويض لاشتمالها عليه فى قولك اياك نستعين \* ومنها سورة البقرة تسمى سنام القرآن وسنام كل شىء اعلاؤه ومنها آل عمران تسمى طيبة وفى صحيح مسلم تسميتها والبقرة الزهراوين \* والمائدة تسمى ايضا العقود والمنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب \* والانفال تسمى ايضا بسورة بدر \* وبراءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله \* والفاضة \* وسورة العذاب \* والمقشقة اى المبرئة من النفاق \* والمنقرة لانها نقرت عما فى قلوب المشركين \* والبحوث بفتح الموحدة \* والمعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين \* والخزومة والمنكلمة والمشردة والمدممة \* والنحل تسمى ايضا سورة النعم \* والاسراء تسمى ايضا سورة سبحان وسورة بنى اسرائيل \* والكهف تسمى ايضا سورة احجاب الكهف \* والحائلة لانها تحول بين قارئها وبين النار \* وطه تسمى ايضا سورة الكليم \* واشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة \* والنمل تسمى ايضا سورة سليمان \* والسجدة تسمى ايضا سورة المضاجع \* والفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة \* ويس تسمى ايضا قلب القرآن \* والمععة لانها تم صاحبها بخير الدنيا والآخرة \* والمدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضى له كل حاجة \* وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغفر \* وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطويل والمؤمن \* وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة وسورة المصايح \* وسورة الجاثية تسمى ايضا



الشريعة . وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضاً القتال . وسورة ق تسمى ايضاً سورة  
الباسقات . وسورة اقتربت تسمى ايضاً القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود  
الوجوه . وسورة الرحمن تسمى ايضاً عروس القرآن . وسورة المجادلة تسمى في مصحف  
ابن الظهار . وسورة الحشر تسمى ايضاً سورة بنى النضير . والملتحنة بفتح الحاء وقد تكسر  
تسمى ايضاً سورة الاتحان . وسورة المؤودة وسورة الصف تسمى ايضاً سورة الحواريين .  
وسورة الطلاق تسمى ايضاً سورة النساء الفصرى . وسورة التحريم تسمى ايضاً سورة  
التحريم وسورة لم تحرم . وسورة تبارك تسمى ايضاً سورة الملك والمناعة والمناعة والواقية .  
وسورة سأل تسمى المعارج . وسورة الوانع وعم تسمى النبا والتساؤل والمعصرات .  
وسورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية  
وسورة الانشكاك . وسورة ارأيت تسمى سورة الدين . وسورة الماعون والكافرون تسمى  
المقشقة وسورة العباداة . وسورة النصر تسمى سورة النوديع . وسورة تبت تسمى  
سورة المسدد . وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس . وسورة الفلق والناس تسميان  
المعوذتين . بكسر الواو والمقشقتين كذا في الاتقان . وفي الصراح المقشقتان سورة  
الكافرون وسورة الاخلاص .

( الاسوارية ) فرقة من المعتزلة اعجاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه  
وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان  
قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدها قدر على الآخر [١] كذا في شرح  
الموانف .

( السهر ) بفتح السين والهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى  
المتجاوزة عن الحد الطبيعى . والسهر السباتى والسبات السهرى قد سبق ذكرها في فصل  
النساء المثناة الفوقانية .

( السبر ) بالكسر وبالباء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يحى بعد هذا ويقال له  
التقسيم هو حصر الاوصاف فى الاصل والغاء بعض لتيقن الباقى للعلة كما يقال علة حرمة  
الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق  
الذى يفيد ابطال علة الوصف فتيقن الاسكار للعلة كذا فى الجرجانى .

( السير ) بالفتح وسكون الياء عند اهل التصوف واهل الوحدة يطلق بالاشترار على  
معنيين در مجمع السلوك در بيان معنى سلوك مى آرد. سير دو نوع است سير الى الله وسير  
[١] فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد  
( لمصححه )

فی الله \* سیر الی الله نهایت دارد و اهل تصوف کویند سیر الی الله آنست که سالک چندان سیر کند که خدایرا بشناسد و چون خدایرا شناخت سیر تمام شد و ابتدای سیر فی الله حاصل شد پس سیر الی الله را غایت و نهایت است و سیر فی الله بی انتها \* و اهل وحدت کویند سیر الی الله آنست که سالک چندانی سیر کند که یقین بداند که وجود یکی است بیش نیست و جز وجود خدای تعالی وجودی دیگر نیست و این بجز حصول فنا و فناء فنا حاصل نشود \* و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سالک بعد از شناختن خدای چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و علم و حکمت خدای که بسیار اند بلکه بی نهایت در یابد و تازنده باشد هم درین کار باشد \* و نزد اهل وحدت آنست که سالک بعد از حصول سیر الی الله دیگر چندانی سیر کند که تمام حکمتهای جواهر اشیاء کجایی بداند و به بیند \* و بعضی کویند سیر فی الله امکان ندارد چرا که عمر اندک و علم و حکمت خدای بیشمار و بعضی کویند امکان دارد چرا که استعداد آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه در یابد انتهى \* و فی حاشیه جدی علی حاشیه البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان السفر سفران \* سفر الی الله وهو منتهای لانه عبارة عن العبور علی ما سوی الله و اذا كان ما سوی الله منتهایا فالعبور علیه منتهای \* و سفر فی الله وهو غیر منتهای لان نعوت جماله و جلاله غیر منتهایة لا يزال العبد یترقی من بعضها الی بعض و هذا اول مرتبة حق الیقین کذا قال الفاضل \* و در توضیح المذاهب آورد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیه وجود بقدم صدق یبارکی قطع کند و سیر فی الله آن گاه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فناء مطلق ذاتی مطهر از آرایش حدثان ارزانی فرماید تا بدان دو عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلاق ربانی ترقی کند \* و عند الاصولیین و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و یسمى بالسبر و التقسیم ایضا و بالتقسیم ایضا و بالتزید ایضا فالتسمية بالسبر فقط او بالتقسیم فقط او بالتزید فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما اكتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة مسماة بذلك و یفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علة بعضها لتثبت علة الباقی و عند التحقيق الحصر راجع الی التقسیم و السبر الی الابطال ( و حاصله ان تفحص اولا اوصاف الاصل ای المقيس علیه و یردد بان علة الحكم فی هل هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتى یبقى وصف واحد فیستقر و یتعین للعلة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تزیدها للعلة الحكم و یطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقية كما یقال علة حرمة الخمر \* اما الاتخاذ من الغیب \* او المیعان \* او اللون المخصوص \* او الطعم المخصوص \* او اریح المخصوص \* او الاسکار \*

لكن الاول ليس بامة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ما سوى الاسكار فتعين الاسكار لعمية الحرمة في الحمر هكذا في شرح التهذيب لعبد الله اليزدي ) . فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعمية ذلك الحكم والابطال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض . قلنا المقصود بصلوح الكل صلوحه في بادئ الرأي وعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل والتفكر فلا تناقض . وبالجملة فالسير والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعمية في بادئ الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر والتأمل كما تقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثمه علة للربوية في بادئ الرأي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند اتأمل فتعين الكيل ( لان الاشياء التي يوجد فيها الطعم والتي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان ووسائل حيوة النفوس فالسبيل في امثالها الاطلاق باباغ الوجوه والاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها وكثرة المعاملات فيها دون الضيق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام اعلمى ومعاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا ولا تعسرا ولقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية وحواشيه ) وهناك مقامان . احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليه والا لما ثبت الحصر الذي ادعاه . وثانيهما ابطال عمية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن . وذلك بوجوده الاول الالاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعمية لاستفى الحكم بانتفائه . والثاني كون الوصف طرديا اى من جنس ما علم الغوّه مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق . والثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق في ذلك لعدالته . والحفية لا يتمكون بهذا المسالك ويقولون التردد ان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت عدم عمية غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلويح والعضدى وحواشيهما .

(التسيير) نزد منجمان نام عملى است وبيانش در لفظ حد در فصل دال . مهمله از باب حاي مهمله كذشت .

(السير) بكسر الاول وفتح الثانى جمع سيرة والسيرة هى اسم من السير ثم نقلت الى

الطريقة ثم غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرها من المستأمنين والمرتدين واهل الذمة كذا في البرجندی وجامع الرموز . وفي فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور به في غزو الكفار . وفي الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع يختص بسير النبي عليه السلام في المغازي . وفي المنشور السير جميع سيرة . وقد يراد بها قطع الطريق . وقد يراد بها السنة في المعاملات يقال سار ابو بكر رضى الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميت المغازي سيرا لان اول امورها السير الى الغزو وان المقصود بها في قولنا كتاب السير سير الامام ومعاملاته مع الغزاة والانصار والكفار . وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى .

( اسيارة ) هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويسمى بالسيارات ايضا ( وبعضهم جمعها في بيت واحد شعر هفت كوكب كه هست عالم را . كاه ز ايشان نظام وكاه خال . قمر است وعطارد وزهره . شمس ومريخ ومشتري وزحل . )

### فصل السين المهملة

( السادسة ) بالذال المهملة عند المنجمين واهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة .  
 ( التسديس ) شش كوشه كردن وشش كردن ودر اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستاره ديكر كما في المتخج ويجي في لفظ النظر .  
 ( المسدس ) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل . عند المحاسين والمهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذى ستة اضلاع . وعند اهل التكسير هو وفق مشتمل على ستة وثلاثين مربعا صغيرا ويسمى بمربع ستة في ستة وبالوفق السداسي ايضا . وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويجي في فصل الطاء المهملة .  
 ( السلاسة ) بالفتح مرادف هشاشت است ومقابل لزوجت چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد آمد ونزد شعرا آنت كه در نظم روانى بجدى بود كه در ادائى آنهيد كرفتكي نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع واين سلاست نظم است وبرين قياس سلاست نثر كما لا يخفى .

( السياسة ) بالكسر والمتناة التحتانية . صدر ساس الوالى الرعية اى امرهم ونهاهم كما في القاموس وغيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى في الدنيا

والآخرة فهي من الانبياء على الخاصة والعامة في ظاهرم وباطنهم ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرم . ومن العلماء ورتة الانبياء في باطنهم لا غير كما في انفرادات وغيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود . وفي البحر الرائق في آخر كتاب الحدود ورسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الاموال ( وفي كليات ابي البقاء ما حصله ان السياسة المطلقة هي استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى في العاجل والآجل على الخاصة والعامة في ظواهرهم وبواطنهم وهي انما تكون من الانبياء وتسمى سياسة مطلقة . لانها في جميع الخلق وفي جميع الاحوال . او لانها مطلقة اى كالة من غير افراط وتفريط واما من السلاطين وامرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون الا منجبة في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظمتهم في امور معاشهم وتسمى سياسة مدنية واما من العلماء الذين هم ورتة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم لا غير اى لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبنى على الشوكة الظاهرة والسلطنة القاهرة وايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر والقهر وتسمى سياسة نفسية . وتقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة وتسمى سياسة بدنية .) والسياسة نوعان . النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهاتها من جهاتها وقد صنف آتاس في السياسة الشرعية كتابا متعددة . والسياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة وسياسة الملك والحكمة المدنية ( وهو علم تعلم منه انواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية واحوالها وموضوعه المراتب المدنية واحكامها والاجتماعات العاقلة والرديئة ووجه استبقاء كل واحد منها وعلته زواله ووجه انتقاله وامر الرعية وعمارة المدن . وهذا العلم لا يستغنى عنه احد من الناس لان الانسان مدنى بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا والهجرة من الرديئة وان يعلم كيف ينفع اهل مدينته وينفع بهم وانما يسم ذلك بهذا العلم . وكتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد . )

### فصل الطاء المهملة

( السرطان ) بفتح السين والراء اسم حيوان [١] . واسم برج وهو الذى اذا وصلتة الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب . واسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متفرح يتولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملات العروق التي

[١] من حيوانات البحر معروف وجمه بالالف والتاء على لفظه كذا في الصباح ( المصحح )

حواله سمي به للمشاكاة لان وسطه يشبه جوف السرطان والعروق التي حوله تشبه  
 بارجله وايضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه . وفي الموجز السرطان منه  
 ما هو متقرح ومنه ما هو غير متقرح . والفرق بينه وبين الصلابة ان الورم السوداءى  
 ان كان مداخلها في العضو مؤلما اذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطانا وان كان مداخلها  
 غير مؤلم يسمى صلابة . وفي الاقسرائى الصلابة بارد المحسة [١] كمد اللون عادم الحس  
 والسرطان له اقل من الحرارة في المحسة يبدى وربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على  
 الايام وشكله مستدير واذا اخذ تظهر عليه عروق حمر وصفرة وخضر شبيهة بارجل  
 السرطان ولونه اكد من السرطان .

( السفسطة ) بالفاء وبعدها سين كبهثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهيمات  
 وقيل القياس المركب من المشتمات بالواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا ويحى في لفظ  
 المغالطة في فصل الطاء من باب العين المعجمة . ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة  
 ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها ( قالوا الضروريات بعضها حسيات والحس يغلط  
 كثيرا كالا حول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا والسوداوى يجد المر  
 حلوا والشخص البعيد عن شى يراه صغيرا والراكب على السفينة يرى الساحل متحركا  
 والماشى يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا حزم بان ايهم يعرف حقا وايهم باطلا .  
 والبديهيات قد كثرت فيها اختلاف الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله  
 ويزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق وذلك كاذب والنظريات فرع  
 الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها  
 فسادها ولهذا ما من نظرى الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فينبذ لا  
 وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهاى وبعضهم  
 انها تامة للاعتقاد وبعضهم انها مشكوكات هكذا فى شرح عقائد النسفى وحواشيه )  
 وتنشعب الى ثلث فرق . اولها اللاادرية وهم القائلون بالتوقف فى وجود كل شى وعلمه  
 قالوا ظهر من كلام القادحين فى البديهيات تطرق النهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فوجب  
 التوقف فى الكل . فاذا قيل لهم لقد قطعتم [٢] فى هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم  
 قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا [٣] فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكافا شك [٤] وشاك ايضا

[١] المحسة اسم للموضع الذى يمس من جسده بيده اى مسه ليتعرفه وبابه رد واجتسه ايضا  
 مثله فى المعنى ( لمصححه )

[٢] ببطلان البديهيات والحسيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف ( لمصححه )

[٣] بذلك البطلان والوجوب ( لمصححه )

[٤] فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف ( لمصححه )

في اني شاك وهم جرا فلا تنتهي بي الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلانناقص . وثانيها العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه فالحقائق عندهم كمراب يحسبه الظلمان ماء وليس لها ثبوت اصلا . ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فاقضتم كلامكم . وثالثها العندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عى الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب . فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم محلة ومذهب وتنتسبون الى هذه الطوائف الثالث . وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحولون هذا المذهب بل كل غالف سوفسطائي في موضع غلظه فان سوبا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطفا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلقتهم اسم للمجب وسوبا اسم للعلم وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والسفسطى والفلسفى منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من المواقف الاول وغيره .

( السقوط ) بالقاف در لغت افندان بجه نامة تمام از شكم كما فى المنتخب [١] و نرد منجمان . عبارت است از غروب منزلى كما يحى فى لفظ الطلوع فى فصل العين من باب الطاء المهملة . واطبا آرا بر صرع اطلاق كنند .

( اسقاط الاضافات واسقاط الاعتبارات ) هو اعتبار احدية الذات فى كل الذرات وهو التوحيد الحقيقى كما قال بعضهم . بيت . نكو كوئى نكو كفته است بالذات . كه التوحيد اسقاط الاضافات . كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

( مسقط بالحجر ) بكسر القاف [٢] عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته . وقد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الانتقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق وذلك يكون ايضا عمودا على السطح الموازى للافق فان اسقط

[١] وآن بچرا سقط كويند نروماده درين معنى سواء است وصاحب المصباح كت وسقط الولد ذكر كما كان او انى يسقط قبل تمامه وهو مستبين الخلق يقال سقط الولد من بطن امه سقطا فهو سقط والتثنية لفة (لمصححه)

[٢] يعنى بفتح الميم وسكون السين وكسر القاف على وزن المسجد (لمصححه)

عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود  
كذا في شرح خلاصة الحساب .

(المسمط) مشتق است از تسمیط و آن در لغت سروارید در رشته کشیدن است و در  
صنائع چنانست که شاعر دو مصراع کوید که متفق باشند در وزن و قافیه و در آخر مصراع  
اخیر که متفق است در وزن و قافیه اصلی بیاورد که بنای شعر بران کرده است خواه قافیه  
اصلی موافق قافیه مطاع باشد یا نباشد و این مصاربع چند را سمطی نهد بعده همبران  
شمار ابیات دیگر نویسد غیر قافیه . سمط اول مکر در مصراع اخیر که قافیه مسمط اول  
آوردن دران شرط است و این را نیز سمطی نهد و همبرین نمط شعر تمام کند و این کم از  
چهار روا نیست و بیش از ده لطافت ندارد پس برین تقدیر هفت قسم می شود مصاربع  
و مخمس و مسدس و مسبع و مثنی و متمتع و معشر . مثال مربع سمط اول . شعر . ای  
لب لعل تو بطعم شکر . وی رخ خوب تو بنور قر . وی قدر عنای تو سرو دگر .  
خاطرم آشفته بهر سه نکر . سمط ثانی . شعر . چون لب تو نیست شکر در جهان .  
ماه نتابد چو تو در آسمان . سرو نخیزد چو تو در بوستان . ای بلطافت ز همه خوبتر .  
درین مثال قافیه اصلی موافق قافیه مطاع است . مثال دیگر که در وی قافیه اصلی مخالف  
قافیه مطاع است . شعر . ز آمدن نو بهار باغ چو بخانه شد . کشت رخ گل چو شمع باد  
چو پروانه شد . پیشه بابل کنون کفتن افسانه شد . گل ز خوشی پاره کرد بر تن خود  
بیرهن . ابر بوقت بهار چونکه کشود است کف . ژاله نکر چون کهر لاله سراسر  
صدف . ناله مرغان شده بر فلک از هر طرف . باغ شده چون صنم باد شده چون شمن .  
و همبرین قیاس مسمط مخمس که درو پنج مصراع را سمطی نهند و مسدس که درو شش  
مصراع را سمطی کنند و علی هذا القیاس .

(المسمط المختصر) نزد شعرا چنانست که بیت را چهار قسم کند و سه قسم را  
مسجع آورد و در قسم چهارم کلمه چند را ردیف سازد و در هر بیت در قسم چهارم همان  
کلمات بیاورد مثاله . شعر . هر چند کنه کارم بسیار کنه دارم . امید تو نکذارم بخشا ز کرم  
یارب . هر چند تبه کردم پیوسته کنه کردم . جمله ز سفه کردم بخشا ز کرم یارب . مانند  
ز همه واپس کیرم که نیزم خس . چون جز تو ندارم کس بخشا بکرم یارب . کذا  
فی جامع الصنائع (وقال السيد الشريف في الاصطلاحات التسميط هو تصيير كل بيت  
اربعة اقسام ناتما على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة  
كقوله . شعر . و حرب وردت و نغر سددت . و علیج شدت علیه الحبالا . و مال حویت  
و خیل حمیت و ضیف قریث یخاف الوکالا الى آخر القصيدة .) (و بعضی کسان مسمط را



مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع عبارت ازان است که شاعری  
بیتی را بچهار قسم متساوی کند وبعد از رعایت سه مسجع بر قافیۀ واحد چهارم اصلی  
بیاورد که بنای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی می فرماید .

• غزل •

از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • هر دم شکفته بر تنم زان خارها کلزارها  
از بس فغان و شیونم چنکست خم کشته تنم • اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها  
رو جانب بستان فکن کز شوق تو کل در چمن • صد جاگ کرده پیرهن شسته بخون رخسارها  
گر سوی باغ آری کذر سرو و صنوبر را نگر • هر سو پی نظاره سر بر کرده از دیوارها  
تو دادی دل باهر کسی من مردم از غیرت بسی • یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها  
پستر دانستی است که اقسام مسجع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه  
عبد الواسع جبلی گفته وهفت قسم را بر یک قافیه نموده وهشتم بر قافیۀ اصلی آورده که  
بنای شعر بران نموده است • شعر • یا صاحبی ایش الخبز • زان سرو قد سیمبر • کز عشق  
او کشتم سمره آشنه لب وخسته جگر • بر کنده جان افکنده سر • با کام خشک و چشم تر •  
کرده ز غم زیر وزیره دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر نفس • عالم ز عشقش چون  
قفس • بی او مرا فریاد رس • شها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس • بی او  
خروشان از هوس • هر کز مبادا حال کس • در عشق چون احوال من • تا من برین  
مفتون شدم • آ که نه تا چون شدم • با دیده پر خون شدم • با قامت چون نون شدم • با  
محت ذو النون شدم • و ز دست خود بیرون شدم • سر کشته چون مجنون شدم • کرد  
جهان بی حویشتن • دارم ز بس نیرنگ او • دل چون دهان تنک او • آواز دل چون سنک  
او • وز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زیر چنگ او • زاری کنم از خنک او • وز عارض  
کلرنگ او • چون کل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم • در جان و چشم تف  
و نم • در لعل و جزعش نوش و سم • در روی و پشتم چین و خم • هر کز ندیدی در عجم •  
نی نیز خواهی دیدم • چون او بچالاکی صنم • چون من بغمناکی شمن • بی یاد او دم  
نشمرم • جز راه مهرش نسپریم • بی او همه در ننگم • با عاشق آن دلبرم • از بسکه رنج  
و غم خورم • چاک است جامه در برم • خاک است دائم بر سرم • پیش صفی الدین حسن •  
الی آخر المقصیده استهی من مجمع الصنائع

❦ فصل العین ❦

(السبع المثانی) هی سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها فی لفظ السورة وقیل هی عبارة  
عن سبع سور وهی من الفاتحة الی الانفال وقیل هی اسم القرآن • وعند اهل السلوك  
یشار بسبع المثانی الی خد المحبوب کذا فی کشف اللغات • والسبع الطوال قد عرفت معنا

في لفظ السورة في فصل الرأء المهملة •

( السابعة ) عند المنجمين هى سدس عشر السادسة •

( المسبع ) صيغة اسم مفعول من باب التفعيل • عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مرعبا صغيرا ويسمى بمربع سبعة فى سبعة ايضا وبالوقوف السباعى ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط وقد سبق فى فصل الطاء •

( السبعية ) فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة

اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابق النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى • امام يؤدى عن الله • وحجة يؤدى عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له • وذومصة يمص اى يأخذ العلم من الحجة • وابواب وهم الدعاة • فداع اكبرهم وهو يرفع درجات المؤمنين • وداع • أذون يأخذ اليهود على الطالبين من اهل الظاهر فيد خاتمهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة • ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعى • ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه • قالوا ذلك الذى ذكرنا كالسموات والارض والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدرات امر اكل منها سبعة كما هو المشهور • واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من الجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم ليجب ذلك اختلافا فى الاسلام • ورئيسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح وانهم فى الدعوة واستدراج الطغمام مراتب • الذوق وهو نفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج اى موضع فيه فقيه او متكلم • ثم التأسيس باستمالة كل احد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح تقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح تقيضها حتى يحصل له الانس به • ثم التشكيك فى اركان الشريعة • ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله • ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل • ثم الخنوع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية • ثم الساخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون فى الاباحة

والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم • الوضوء عبارة عن موالاته  
الامام • والتميم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة • والصلوة عبارة  
عن الناطق اى الرسول • والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله  
بغير قصد منه • والغسل تجديد العهد • والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين •  
والكعبة النبي • والباب على • والصفاء هو النبي • والمروة على • والميقات الايناس •  
والتلبية اجابة الدعوة • والطواف بالبيت سبعا موالاته الاثمة السبعة • والجنة راحة الابدان  
عن النكاليف • والنار مشقتها بجزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم • اعلم انهم  
كما يلقبون بالسبعية • كذلك بالاسماعلية لاقتسابهم الى محمد بن اسماعيل • وقيل لانتسابهم  
الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق • وبالقرامة لان اولهم رجل يقال له حمدان  
قرمط • وقرمط احدى قرى واسط • وبالحرمية لباحثهم المحرمات والمحارم • وبالباكية  
اذا تبعت طائفة منهم بابك الحزيمى فى الخروج بأذربيجان • وبالحمرة لبسهم الحمر  
فى ايام بابك اولتسميتهم الخلفين لهم من المسلمين حميرا • وبالباطنية لقولهم بباطن القرآن  
دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمقصود باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة والمتمسك  
بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره كذا فى  
شرح المواقف •

( السجع ) بالفتح وسكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية وهو قد يطلق  
على نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة  
الاخري • وبهذا الاعتبار قال السكاكى السجع فى النثر كالتقافية فى الشعر فعلى هذا السجع  
مختص بالنثر وقيل بل يجرى فى النظم ايضا [١] • ومن السجع على هذا القول اى القول  
بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالنصريع • ويحى فى فصل العين من باب الصاد المهملة •  
وبالتشظير ويحى فى فصل الراء من باب الشين المعجمة • وقد يطلق على التوافق المذكور  
الذى هو المعنى المصدرى وبهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف  
واحد فى الآخر والتواطؤ التوافق كذا فى المطول • وقد يطلق على الكلام المسجع  
اى الكلام الذى فيه السجع قال فى المطول فى بيان التشظير ويجوز ان تسمى الفقرة تمامها  
سجعة تسمية لكل باسم جزئه وايضا يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال  
فى المطول السجع اما قصير واما طويل والقصير احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع  
السامع ولدلالتة على قوة المنشئ • واحسن القصير ما كان من لفظين نحو يا ايها المدثر قم فاذر  
[١] نحو قول ابى تمام تجلى به رشدى واثرته به يدى وفاض به شمذى واورى به زندقى اى صار  
ذاورى وهذا عبارة عن الظفر المطلوب والضائر فى به تعود الى نصر فى البيت السابق من قوله سبحانه  
نصرا ما حييت وانى لاعلم ان قد جمل نصر من الحمد (لمصححه)

وربك فكبر وثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة وما زاد عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتى عشرة واكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة والثانية ثلث عشرة \* وفي الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا واقله كلمتان والطويل ما زاد على العشر وما بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى \* اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام فى المطول السجع ثلثة اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان فى الوزن نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار والاطوار مختلفان وزنا والا فان كان جميع ما فى احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله اى ما يقابل ما فى احدى القرينتين من الاخرى فى الوزن و التقفية اى التوافق على الحرف الاخير فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما فى القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى فى الوزن والتقفية واما اللفظة هو فلا يقابها شئ من القرينة الثانية والاى وان لم يكن ما فى احدى القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الاخرى فهو المتوازى وذلك بان يكون ما فى احدى القرينتين او اكثره وما يقابله من الاخرى مختلفين فى الوزن والتقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او فى الوزن فقط نحو والمرسلات عرفا فالعصفات عصفا او فى التقفية فقط كقولنا حصل الناطق والصامت وهلك الحاسد والشامت اولا يكون لكل كلمة من احدى القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر \* وفى الاتقان فى نوع الفواصل قسم البديعون السجع ومثله الفواصل الى اقسام \* الاول المطرف وهو ان تختلف الفاصلتان فى الوزن وتفقان فى حرف السجع نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا \* والثانى المتوازى وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ولم يكن ما فى الاولى مقابلا لما فى الثانية فى الوزن والتقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة \* والثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ويكون نحو نمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة \* والرابع المرصع وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ويكون ما فى الاولى مقابلا لما فى الثانية كذلك نحو ان لنا اياهم ثم ان علينا حسابهم وان الابرار لى نعيم وان الفجار لى جحيم \* والخامس المتماثل وهو ان تتساويا فى الوزن دون التقفية وتكون افراد الاولى مقابلة لما فى الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالتوازن بالنسبة الى المتوازى نحو وآتيناها الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم فالكتاب والصراط متوازنان وكذا المستبين والمستقيم واختلفا فى الحرف الاخير انتهى (فأئده) قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو فى سدر مخضود وطلح منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو والنجم اذا هوى ماضل صاحبكم وماغوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه \* قال ابن الاثير الاحسن فى الثانية المساواة والا فالطول قليلا وفى الثالثة ان تكون

اطول ويجوز ان تجيء مساوية لهما وقال الحفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى (فائدة) مبنى الاسجاع و الفواصل على اوقف والسكون ولهذا ساغ مقابلة المرفوع بالجور وبالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب منع قوله عذاب واصب وقوله بماء منهمر مع قوله قد قدر (لان الغرض من السجع ان يزواج بين القرائن ولا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف والبناء على السكون كقوله لهم ما ابد ما فات وما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح ومن آت مكسور منون هكذا في المطول) (فائدة) قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة واختيار التأييف الفصيحة وكون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه وكون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر والا لكان تطويلا [١] (فائدة) حروف الفواصل اما مماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام فخر الدين وغيره فواصل القرآن لا تخرج عن هذين القسمين بل تنحصر في المماثلة والمتقاربة (فائدة) هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اى صات والقرآن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفتهن ما لم يرو الاذن بها . قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل وفرقوا بان السجع هو الذى يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه والفواصل هي التى تتبع المعانى ولا تكون مقصودة في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا وتبعه على ذلك القاضى ابوبكر الباقلانى ونقله عن نص اصحابنا كلهم وابى الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشعرية الى اثبات السجع في القرآن وزعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام وانه من الاجناس التى يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة كالجناس والالفاظ ونحوها قال واقوى ما استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون ولمكان السجع قيل في موضع هارون وموسى ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل موسى وهارون قالوا وهذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوز ان يقع في الخطاب المقصودا اليه واذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذى نسميه شعرا وذلك القدر مما يتفق وجوده من المفخم كما يتفق وجوده من الشاعر وما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه وبنوا الامر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالاته الكلام على حد واحد وقال ابن الدريد سجع الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضى وهذا غير صحيح ولو كان القرآن سجعا لكان داخلا في اساليب كلامهم وحينئذ لم يقع بذلك الاعجاز ولو جاز ان يقال هو سجع ميجز لجاز ان

[١] كقوله الصابى الحمد لله الذى لا تدركه العين بلحاظها ولا تمدده الالسن بالاطها ولا يخلقه العصور بمرورها ولا يهرمه الدهور بمرورها والصلوة على من لم ير للكفر انرا الاطمسه ومجاءه ولا رسما الا ازاله وعفاه اذ لافرق بين مرور العصور وكرور الدهور ولا بين محو الاثر وعفاه الرسم كذا في المطول (المصححه)

يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان بالغة الكهانة تنافى النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافى النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما ( وقصته ان امرأة ضربت بطن صاحبها بممود فسطاط فالقت جنينا ميتا فاختم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوه فقالوا اندى من لاصح ولا استهل ولا شرب ولا اكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية ) قال وماتو هموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لا يقتضى كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذى يؤدى السجع وليس كذلك ما اتفق مما هو فى معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى . قال والسجع منهج محفوظ وطريق مضبوط من أخل به وقع الخلل فى كلامه ونسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وترد الفاصلة فى ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير وهذا فى السجع غير مرضى ولا محمود . واما ما ذكره من تقديم موسى على هارون فى موضع وعكسه فى موضع فلغائذة اخرى وهو اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدى معنى واحدا وذلك من اتفان فان ذلك امر صعب تظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبها بذلك على عجزهم عن الايمان مبتدأ ومتكررا بمثله ولو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة وعبروا عنها بالفاظ لهم تؤدى الى تلك المعانى . ونقل صاحب عروس الافراح عن القاضى انه ذهب فى الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا . وقال الخفاجى فى سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب والفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى وهو غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله وان اراد به ماتع المعانى تابعة له وهو مقصود بتكلف فذلك عيب والفواصل مثله . قال واطن الذى دعا هم الى تسمية كل ما فى القرآن فواصل ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم فى تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروى عن الكهنة وغيرهم وهذا الغرض فى التسمية قريب والحقيقة ما قلناه . قال والتحرير ان الاسجاع حروف متماثلة فى مقاطع الفواصل . قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا . قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا . وقال ابن الفيس يكفى فى حسن السجع ورود القرآن به ولا يقدح فيه خلوه فى بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه وكيف يعاب السجع على الاطلاق وانما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع فى كلامهم وانما لم يحى على اسلوب واحد لانه

لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف وملال الطبع ولان الاثنتان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان .

(المسجع) هو الكلام الذي فيه التسجيع اى السجع ويحى في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف . ونيز مسجع عبارت است از آنکه شاعر بيتى را بجهار قسم متساوى کند وبعد از رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم بر قافية آورده که بنای شعر بران است کذا في مجمع الصنائع وتفصيل آن در لغت مسمط گذشت .

(السريع) در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشترکه در عرب وعجم واصل اين بحر . مستفعلن . مستفعلن . مفعولات است بضم تا دو بار ودرين بحر اسباب بيشتراند از اواناد پس سريع تر گفته ميشود واهذا مسمى بسريع شد ومطوى موقوف [١] ومطوى مکشوف [٢] مستعمل ميشود کذا في عروض سيبى . وفي بعض الرسائل العربية ولا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره ويستعمل مسدسا ومشطورا . ودر مخزن الفوائد آورده که زحاف بحر سريع شش اند طى خبن خبل وقف کشف سلم واجزای آن که از مستفعلن مشتق اند . مفعلان . مفاعان . فعلن . مفعولن است وآنچه از مفعولات بر آورده اند . فاعلات . فاعان . فعلن فعات است . [٣]

(السلعة) بالكسر وسكون اللام هي المناع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة . ويطلق ايضا على مرض وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلغمى من الورم ان لم يكن مخالطا للعضو بل متميزا عنه فهو السلع اللينة والورم

[١] على وزن فاعلان باسقاط رابعه الساكن واسكان سابعه المتحرك كقوله ازمان سلمى لايرى مثلها الراؤن في شام ولافي عراق . بسكون القاف بن عراق (لصححه)

[٢] على وزن فاعلان باسقاط الرابع الساكن والسابع المتحرك كقوله هاج الهوى رسم بذات الفضا مخلوق مستعجم محمول . ذات الفضا موضع والفضاشجرة والمحول الذى له حول والمخلوق الحراب مأخوذ من التوب الخلق والمستعجم ما لا يقدر على الكلام اصلا كالدار والبهيمة (لصححه)

[٣] الطى اسقاط الرابع الساكن فيصير مستفعلن مفعولن ومفعولات فاعلات والخبن اسقاط الثاني الساكن فيصير مستفعلن مفاعلان ومفعولات مفاعيل والخب جمع الخبن والطفى فيصير مستفعلن فعلنن ومفعولات فعات والوقف اسكان السابع المتحرك فيصير مفعولا مفعولان ومع العالى فاعلان كما عرفت والكشف اسقاط السابع المتحرك فيصير مفعولات مفعولن ومع الطى فاعلان كما عرفت والصلم ذهب الودت المفروق من الاخر وهولات فيصير مفعولات فعلن بسكون العين . ولا يخفى ان مستفعلن انا يصير مفعولن بالقطع وهو اسقاط ساكن الودت المجموع واسكان المتحرك الذى قبله ولم يذكر فيما قبله (لصححه)

السوداوى ان لم يكن مداخلا ويكون متشبثا بظاهر العضو فهو السلع وان لم يكن متشبثا بظاهره فهو الورم الغدودى \*

(السمع) بالفتح وسكون الميم فى اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ الذى فيه هو محتقن كالمطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة فى ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسبها بطل السمع \* اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكهبي وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات \* وقال الجمهور منا اى من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم [١] \* وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آتيا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما كذا فى شرح المواقف \* قال الصوفية السمع عبارة عن تجلّى علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فاشم الاتجلى علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم وهو لله وصف نفسى اقتضاه لكماله فى نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقتها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضته اسماءه وصفاته من اعتباراتها وظلمها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقترضات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات \* ومن هذا الاسماع الثانى تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصة فيسمع العبد الذاتى مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثانى اعز من السماع الكلامى فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هى عليه الاوصاف والاسماء مع الذات فى الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثانى الذى يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفاداة فاذا صح للعبد هذا التجلى السمعى نصب له عرش الرحمانية فيتجلّى ربه مستويا على عرشه

[١] اعلم ان قول المؤلف من قوله اعلم الى هنا مأخوذ من المحصل ولذا قال ناقد المحصل اراد اى صاحب المحصل بالفلاسفة فى قوله فقالت الفلاسفة ومن رام الاطلاع على حقيقة الحال فليطالع شرح المواقف (المصححة)



ولولا سماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء والاصناف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الادباء وهم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لا نهاية لكلمات الله تعالى وليست هذه الاسماء والصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء واصناف مستأثرات في علمه لمن هو عنده وهي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده وهي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فلاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة والشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة وما تعطيه تلك الشئون من الاسماء والاصناف هي المستأثرات في غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثانى الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص وهم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الآتى وسماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الاصطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصطفتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكلم كذا فى الانسان الكامل .

( السماع ) در لغت بمعنی شنودن ودر بعضی رسائل واقع شده که سماع مجلس انس را کوبند و بمعنی ماجرای گذشته را یاد دهانیدن نیز آمده . ودر کشف اللغات میگوید سماع در عرف رقص کردن را کوبند .

( السماعی ) فى اللغة ما نسب الى السماع وفى الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتتة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان ويتوقف عليه ويقابله القياسى يقال هذا مؤنث سماعى وعامل سماعى وحذف سماعى ونحو ذلك .

( السمعة ) ما يذكر من اقوال الجميل والوعظ وما يقرء من القرآن وغيره لاراءة الناس واسماعهم . والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يستعمل كثيرا فى الاعمال والسمعة فى الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لاراءة الغير وقد يستعمل الرياء فى الاعمال والاقوال ايضا كذا فى حواشى الاشياء .

( التسامع ) على وزن النفاعل لغة النقل عن الغير وشرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الشهادة .

( الساعة ) عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا فى البحر الرائق من باب الاعتكاف . وعند المتجمين واهل الهيئة هى ثلث ثمن اليوم والليله يعنى جزء من اربعة وعشرين جزء من مجموع اليوم والليل . وفاضل على برجندى در بعضى تصانيف خود ذكر نموده که

هر يك از شبانروز وسطی و حقیقی را به بیست و چهار قسم متساوی قسمت کنند و این اقسام را ساعات مستویه و معتدله و استوائیه و اعتدالیه نامند و اقسام وسطی را ساعات وسطی و اقسام حقیقی را ساعات حقیقی نامند و هر ساعتی را بشصت دقیقه و هر دقیقه را بشصت ثانیه و علی هذا القیاس و تسمیه وسطی بمستوی ظاهر است اما تسمیه حقیقی بمستوی بر سبیل تقریب است . و هر يك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس و روم و قتیقه از مقدار یکدوره معدل النهار کمتر باشد بدوازده قسم متساوی کنند و آن را ساعات معوجه و قیاسیه و زمانیه گویند زیرا که بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیکن همیشه نصف سدس شب یا روز باشند . و وجه تسمیه آنها بساعات قیاسیه این است که اینها را بر آلات قیاسیه مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك می نویسند و از آنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع کند آنرا اجزای آن ساعت گویند . و در سراج الاستخراج گویند که منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوی قسمت کنند و هر یکی را کهری گویند و همچنان يك کهری را بشصت پل و هر پل را بشصت بیل و هر بیل را بشصت بیانس پس حصه يك ساعت دو نیم کهری شد و حصه دقیقه دو نیم بیل و علی هذا القیاس . و در توضیح التقویم می آورد که منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند که بر هفت می گردد و ابتدا از اجتماع کرده دوازده ساعت زمانی با قناب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زمانی دیگر بزهره و بعد ازان دوازده دیگر بعطارد و بعد ازان دوازده دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاك و همچنین می گردد تا اجتماع دیگر و هر دوازده ساعت که با قناب منسوب شود آن را ساعات بیست خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و گاه باشد که بساعات مستوی هم بیاورند . و ساعات فضل الدور یحیی ذکرها فی لفظ السنه فی فصل الواو .

### فصل الغین

(التسبیغ) بالباء الموحدة عند اهل العروض زیادة حرف ساکن فی السبب الخفیف الذی فی آخر الجزء کزیادة الالف فی لن من مقاعلین فیصیر مقاعیلان . و مثل فاعلاتن زید فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الف فصار فاعلاتان . و الجزء الذی فیہ التسبیغ یسمى مسبقا بفتح الموحدة المشددة . و تسبیغ در لغت تمام کردن است پس ازین زیادتی گویا که آن جزء تمام و منقطع می شود از زیادتی دیگر کذا فی عروض سبغی و غیره و تسبیغ را اسبغ نیز نامند کما فی جامع الصنائع .

### فصل الفاء

(الاسراف) هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس وقيل الاسراف صرف شیء

فما ينبغي زيادة على ما ينبغي بخلاف التبذير فانه سرف الشئ فيما لا ينبغي كما في الجرجاني .

(الاسكافية) فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه كذا في شرح المواقف .

(السلف) بالفتح في اللغة بمعنى در كذشتن وپدران در كذشته ويش شدن ويشينكان وبيع سلم كما في المنتخب . وفي شرح المنهاج السلف والسلم بمعنى السلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق . وفي جامع الرموز في كتاب الشهادة السلف في الشرع اسم لكل من يقاد مذهبه في الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم سلفهم وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى . (وفي كليات ابي البقاء السلت محركة السلم اسم من الاسلاف والقرض الذي لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آباءك وقرابتك فهو سلف وفرط لك . والسلف من ابي حنيفة الى محمد بن الحسن والحلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري والمتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلامذته بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذهب . وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقاد ويقتنى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم وابو حنيفة من اجلاء التابعين .)

(السلفية) فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف .

### ﴿ فصل القاف ﴾

(السبق) بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يجيء في فصل الميم من باب القاف . وعند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة وشرح الجعيني .

(السابق) عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن الشيخ الذي تقدم . ووته على الراوى الآخر الى ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوى الآخر الذى تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شئ في اسناد المتأخر وتفقه الطالب في معرفة العالى والنازل كذا في شرح النخبة وشرحه .

(السابقة) هي العناية الازلية المشار اليها في التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( المسبوق ) هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر الرائق وغيره .

( الستوقة ) ما غلب عليه غشه من الدراهم • والزيف ما يردده بيت المال • والنهرجة ما يردده التجار كذا في الهداية .

( الاسحاقية ) هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضى الله عنه ويحى في فصل الرء من باب النون .

( السرقة ) كالسرق محركتين وبكسر الرء مصدر سرق منه شيئاً اى جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره • وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به وبعامه المسلمين فالاول يسحى السرقة الصغرى والثانى السرقة الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط فعرههما صاحب مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اى اخذ مكلف بطريق الظلم كاهو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي والمجنون ولا غيرها اذا كان معه احدهما وان كان الآخذ الغير وعند ابى يوسف رح يقطع الغير • ولا يقطع باخذ المصحف والكتب وآلات اللهو لاحتمال ان يأخذه للقراءة والنهى عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا • وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكبرة فانه غضب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين في دار بابها مقنوع او ليلا وكل من الصاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل بعد العتمة واخذ خفية او مكبرة معه سلاح اولا والصاحب عالم به اولا ولو كابر نهارا فقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع • وقوله قدر عشرة دراهم اى بوزن سبعة يوم السرقة والقطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكأنه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه • وعن محمد انه يقطع وذكر الطحاوى ان المعتبر يوم الاخذ والمتبادر ان يكون الاخذ بمرة فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكمل لم يقطع • وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبر وزنه عشرة وقيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض المقومين • وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك • وقوله محرزا اى ممنوعا من وصول يد الغير اليه • وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا ومحرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة وبيت المال • وقوله بمكان اى بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدور والدكاكين والحانات والحيام والصناديق • والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرزه مثله حتى لا يقطع

باخذ لؤلؤ من اصطلح بخلاف اخذ الدابة . وقوله حافظ اى بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي والمجنون ولا بأخذ شاة او بقرة او غيرها من مرعى معها راع ولا بأخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا فى جامع الرموز . وفى الدرر السرقه لغة اخذ الشيء من الغير خفية [١] اى شئ كان وشرا اخذ مكلف اى عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ [٢] فقد زيدت على المعنى اللغوى اوصاف شرعا منها فى السارق وهو كونه مكلفا [٣] ومنها فى المسروق وهو كونه مالا متقوما مقدرا ومنها فى المسروق منه وهو كونه حرزا . ثم انها اما صغرى وهى السرقه المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه واما كبرى وهى قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدى لحفظ الطريق باعوانه انتهى ( وفى كليات ابى البقاء السرقه اخذ مال معتبر من حرز اجنبى لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه او غيبته . والطر اخذ مال الغير وهو حاضر يقظان قاصد حفظه وهو يأخذه منه بنوع غفلة ويخدع . وفعل كل واحد منهما وان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق ام لا فظننا فى السرقه فوجدناها جنابة لكن جنابة الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فثبت القطع فيه بالطريق الاولى كسبوت حرمة الضرب فى حق الاب بحرمة التأفيف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين . بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له . من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف رحمهم الله ) وعند الشافعى يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزى للامام محمد رحمه الله . شعره يد بنحس مئين عسجد وديت . ما بالها قطعت فى ربع دينار . فقال محمد فى الجواب لما كانت امية كانت ثينة فلما خانت هانت كذا فى الجرجانى ) وعند الشعراء ويسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه . قالوا اتفاق القائلين ان كان فى الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقه ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقررته فى العقول والعادات . وان كان اتفاهم فى وجه

[١] افاد انها مصدر وهى احد خمسة فى القاموس سرق منه الشيء يسرق . اى من باب ضرب \* سرقا محركة وككتف وسرقه محركة وكفرحة وسرقا بالفتح . اى مع السكون \* والاسم السرقه بالفتح وكفرحة وككتف انتهى وفى نقل بعض فى حاشية الدر المختار خطأ اذ قرأ قوله وكفرحة بالجم على وزن غرفة مع انه بالحاء على وزن كلمة فلذا قال فى المصباح والمصدر سرق بفتح السين والاسم السرق بكسر الراء والسرقه مثله وتخفف مثل كلمة وفى المختار والاسم السرق والسرقه بكسر الراء فيما ( لمصححه )

[٢] وزيد فى الآخذ كونه ناطقا بصيرا كما بين فى الفقه ( لمصححه )

[٣] ولو اتى او عبدا او كافرا ( لمصححه )

الدلالة على الغرض كالتشبيه والمجاز والكناية وكذا كرهيات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيات بمن ثبتت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اى معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اى فى العقول والعادات كتشبيه الشجاع بالاسد والجواد بالبحر فهو كالاول اى بالاتفاق فى هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالانفاق فى الغرض العام فى انه لا يعد سرقة ولا اخذا ولا اى وان لم يشترك الناس فى معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثانى زاد على الاول او نقص عنه . وهذا ضربان خاصى فى نفسه غريب لا ينال الا بفكر وعاى تصرف فيه بما اخرجته من الابتذال الى الغرابة كما فى التشبيه الغريب الحصى والمبتذل العامى . واذا تقرر هذا فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر . اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه واما وحده . فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة ويسمى نسخا واتحالا ( كما حكى ان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه دخل على معاوية رضى الله عنه فانشد بيتين . شعر . اذا انت لم تنصف اخاك وجدته . على طرف الهجران ان كان يعقل . ويركب حد السيف من ان نضيمه . اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل . اى اذا لم تعط اخاك النصفة ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة وايضا تجده راكبا حد السيوف اى وتحمل شدائد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مبعدا ومعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدى يا ابا بكر اى صرت شاعرا ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزنى الشاعر فانشد قصيدته التى اولها . شعر . لعمر ك ما ادرى وانى لا وجل . على اينا تغدو المنية اول . حتى آتمها وفيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير وقال له الم تخبرنى انهما لك فقال اللفظ له والمعنى لى وبعد فهو اخى من الرضاة وانا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله وحاكيا عن حالى هكذا فى المطول ) وفى معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يراد فيها ( يعنى انه مذموم وسرقة محضة كما يقال فى قول الخطبة . شعر . دع المكارم لا ترحل لبغيها . واقعد فانك انت الطاعم الكاسى . انه بدل الكلمات وابقى المعانى فليل . شعر . ذر الماثر لا تذهب لمطلبها . واجلس فانك انت الآكل اللابس . انتهى من المطول . ) وان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لاكله سعى هذا الاخذ اشارة ومسحا وهو ثلثة اقسام لان الثانى اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثانى ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح ومقبول وان كان الثانى دونه فمذموم وان كان مثله فابعد من الذم والفضل للاول وانما يكون ابعد

من الذم ان لم يكن فى الثانى دلالة على السرقة كاتفاق اوزن والقافية والا فهو مذموم جدا . مثال الاول قول بشار . شعر . من راقب الناس لم يظفر بحاجته . وفاز بالطيات الفاتك الهيج . اى الشجاع القتال وراقب بمعنى خاف . وقول سلم . شعر . من راقب الناس مات هما . وفاز بالذة الجسور . اى شديد الجرأة فيبت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا واخصر لفظا . ومثال الثانى قول ابى تمام . شعر . هيات لا يأتى الزمان بمثله . ان الزمان بمثله لبخيل . فاخذ منه ابو الطيب المصراع الثانى فقال . شعر . اعنى الزمان سخاؤه فسخابه . ولقد يكون به الزمان بخيلا . ( يعنى تعلم الزمان منه السخاء وسرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود ولولا سخاؤه الذى استفاد منه لبخل به على الدنيا واستبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جنى . وقال ابن فورجة هذا تأويل فاسد لان سخاء غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان وانما المقصود سخا الزمان بالمدوح على . وكان بخيلا به لا يوجد به على احد ومستقبيا لنفسه فلما اعداه سخاؤه اسعدنى بضمى اليه وهدايتى له فالمصراع اثنى مأخوذ من المصراع الثانى لابي تمام كذا فى المطول والمختصر ) لكن مصراع ابى تمام اجود سبكا من مصراع ابى الطيب لان قوله ولقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اى على المضى . ومثال الثالث قول ابى تمام . شعر . لو حار مرتاد المنية لم تجد . الا الفراق على النفوس دليلا . الارتياذ الطلب اى المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت فى الطريق الى اهلا كها ولم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابو الطيب فقال . شعر . لولا مفارقة الاحباب ما وجدت . لها المنايا الى ارواحنا سبلا . وان اخذ المعنى وحده سمى ذلك الاخذ سلخا والماما من الم بالمتزل اذا نزل به فكأنه نزل من اللفظ الى المعنى [١] وهو ايضا ثلثة اقسام كذلك اى مثل اقسام الاشارة والمسسخ ( لان الثانى اما ابغ من الاول او دونه او مثله . مثال الاول قول ابى تمام . شعر . هو الصنع ان يعجل فخير وان يرث . فليرث فى بعض المواضع انفع . ضمير هو عائد الى حاضر فى الذهن وهو مبتدأ وخبره الصنع والشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشئ المعهود هو الاحسان فان يعجل فهو خير وان يبطأ فالبطوء فى بعض الاوقات وبعض المحال يكون انفع من العجلة وقول ابى الطيب . شعر . ومن الخير بطؤ سيبك عنى . اسرع السحب فى المسير الجهام . السيب العطاء والسحب جمع سحب والجهام هو السحاب الذى لا ماء فيه يقول وتأخير عطائك عنى خير فى حقى لانه يدل على كثرتة كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون بطيئا . ففى بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابغ . ومثال الثانى قول البحرى . شعر . واذا تألق

[١] والسرخ كسخت الجلد عن الشاة ونحوها واللفظ للمعنى بمنزلة الجلد فكأنه كسخت من المعنى جلداً والبسه جلداً آخر (لمصححه)

في الندى كلامه \* المصقول خلت لسانه من عضبه \* يعني اذا لمع في المجلس كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع وقول ابي الطيب \* شعر \* كأن السنهم في النطق قد جعلت \* على رماحهم في الطعن خرصانا \* جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعني ان السنهم عند النطق في المضاء والفاذ تشابه استهم عند الطعن فكأن السنهم جعلت اسنة رماحهم \* فبيت البحترى ابان لما في لفظي تألق والمصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق والصقال من لوازم السيف وتشبيهه كلامه بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابي الطيب خال عنهما \* ومثال الثالث قول ابي زياد \* شعر \* ولم يك اكثر القتيان مالا \* ولكن كان ارحمهم ذراعا \* يعني ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن اوسعهم باعا اى سخى وقول اسجع \* شعر \* وليس باوسعهم في الفنى \* ولكن معروفه اوسع \* فالبيتان متماثلان هكذا في المطول والمختصر [١] \* واما غير الظاهر فنه ان يتشابه المعنيان اى معنى البيت الاول والثانى كقول جرير \* شعر \* فلا يمنعك من ارب لحاهم \* سواء ذو العمامة والخمار \* اى لا يمنعك من الحاجة كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم والنساء في الضعف سواء وقول ابي الطيب \* شعر \* ومن في كفه منهم قناة \* كمن في كفه منهم خضاب \* ويجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين نسيا والآخر مديحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال في اخفائه فيغير لفظه ويصرفه عن نوعه من النسب او المديح او غير ذلك وعن وزنه وعن قافيته (كقول البحترى \* شعر \* سلبوا واشرقت الدماء عليهم \* محمرة فكأنهم لم يسلبوا \* يعني انهم سلبوا عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم وقول ابي الطيب \* شعر \* يبس النجيع عليه وهو مجرد \* عن غمده فكأنما هو مغمد \* يعني ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليباس عليه بمنزلة الغمد له فقل ابو الطيب المعنى من القتلى الى السيف كذا في المطول والمختصر) ومنه ان يكون معنى الثانى اشمل من معنى الاول كقول جرير \* شعر \* اذا غضبت عليك بنو تميم \* وجدت الناس كلهم غضابا \* وقول ابي نواس \* شعر \* ليس من الله بمستنكر \* ان يجمع العالم في واحد \* فالاول يختص ببعض العالم وهم الناس وهذا يشملهم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى \* ومنه القلب وهو ان يكون معنى الثانى تقيضا لمعنى الاول كقول ابي الشيبان \* شعر \* اجد الملامة في هواك لذيدة \* حبا لذكرك فليلمنى اللوم \* وقول ابي الطيب \* شعر \* أحبه واحب فيه ملامة \* ان الملامة فيه من اعدائه \* الاستفهام للانكار الراجع الى القيد الذى هو الحال وهو قوله واحب فيه ملامة وما يكون من عدو الحبيب

[١] يمدح اسجع جعفر بن يحيى والضمير في اوسعهم للمملوك في البيت قبله \* يروم المملوك مدى جعفر \* ولا يصنعون كما يصنع \* كذا في المطول (اصححه)



يكون ملعونا مبعوضا لا محبوبا وهو المقصود من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيخ . والاحسن فى هذا النوع ان يبين السبب كما فى هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا [١] . ومنه ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف اليه ما يحسنه ( كقول الافوه . شعر . وترى الطير على آثارنا . رأى عين ثقة ان ستمار . اى ترى ايها المخاطب الطيور تسير كأنه على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لو ثوقها على ان ستطم من لحوم قتلانا وقول ابى تمام . شعر . قد ظلت عقبان اعلامه ضحى . بعقبان طير فى الدماء نواهل . اقامت مع الرايات حتى كأنها . من الجيش الا انها لم تقاتل . اى ان تمائل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام . قد صارت مظلة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب فى دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو تسير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى وتشرب دماهم فتلقى ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم وتشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظلمت وبقوله فى الدماء نواهل وبقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت وبايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه وعقبان طير هكذا فى المطول وحواشيه . واكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر ومحوها . مقبولة بل منها ما يخرج حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابتداع وكل ما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثانى مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية ومزيد تأمل كان اقرب الى القبول . هذا الذى ذكر كله فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واتباع الثانى وكونه مقبولا او مردودا وتسمية كل بالاسمى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثانى اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذه منه والا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اى مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان فقال كذا هذا كله خلاصة ما فى المطول . ( اما درينجا فرق ميان سرقه وتوارد دانستن ضرور يست تا يكي بديكرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعرى ديكر وارد كردد واورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد . مصراع نظامى كنجوى شده امير خسرو فرمود . شعر . اى صفت بنده نوازندكى . از تو خدائى وز ما بندكى . ونظامى فرموده . شعر . دو كار است با فرو فرخندكى . خداوندى از تو ز ما بندكى . وعبد الرحمن جامى را در نسخه

[١] كما فى قول ابى تمام . ونعمة معتف جدواه احلى . على اذنيه من نغم السماع . وقول ابى الطيب . والجراحات عنده نغمات . سبقت قبل سيده بسؤال . وقصد ابو تمام ان المدوح يستلذ نغمات السائلين لما فيه من غاية الكرم ونهاية الجود وقصد ابو الطيب انه ان سبقت نغمة من سائل عطاء المدوح بلغ ذلك منه مبلغ الجراحة من المجرع لان عادته ان يعطى بغير سؤال (المسححة)

یوسف وزلیخا اکثر توارد ایات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست شعر مرا ای کاشکی مادر نمیزاد . اگر میزاد کس شیرم نمیداد . و نظامی فرموده شعر مرا ای کاشکی مادر تزادی \* و کر زادی بخوردن سک بدادی . ایضا مولوی جامی گوید شعر زن از پهلوی چپ شد آفریده . کس از چپ راستی هرگز ندیده . نظامی فرماید شعر زن از پهلوی چپ گویند بر خاست . نباید هرگز از چپ راستی راست . و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانه شعر و شاعری نظامی کنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده . و الحاق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که درو یکدو مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهرا معلوم می شود که کلام خواجه نظامی در مزاوت این هر دو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تألیف اشعار خودها بلا خواسته و بغير دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست . و نیز می تواند شد که فکر هر دو استادان باهم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هر دو بزرگ یعنی مقدم و مؤخر را با مبداء فیاض عالم تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رؤیا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشند پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است . و نهایت سوء ادبی زیرآچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآورد خواه زیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ . هکذا فی مخزن افوائد . و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصا از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش والله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنور روح بعضی از قرآن بر روع وبال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بهای دنیا دفعهً انزال یافت بستر بر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قابه . و عن انس قال عمر و انقت ربی فی ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزات واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان یحتجین فنزات آیه الحجاب واجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساءه فی الغیره فقلت ابن عبی ربه

ان تطلقن ان يبد له ازواجاً خيراً منكن فنزلت كذلك . وعن عبد الرحمن بن ابى لیلی ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرائیل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله ولائكته ورسله وجبريل وميکال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك . وعن سعيد بن خبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عائشة رضی الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظیم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان .

(المسروقة) نزد بلغای پارسی آنست که در حشو کلماتی افتد که دو حرف یا بیشتر متوالی ازان ساکن افتد و هر دو حرف از شیح کله باشد چنانکه اگر یکی را حذف کنند حروف باقی مفید معنی مقصود نبود چرا که در استعمال حذف آن نیامده باشد پس بضرورت وزن را بر طریق اشام خوانده شود و در وزن نیاید چنانکه تایی آراست و ساخت و یاخت و چون در حشویت افتد اظهار آن تا بر نمطی کنند که حرکت پذیرد و موجب خلل نکردد . و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد از آن لفظی آورند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آید مثاله . ع . راست است این قامت را ساخت ایزد همچو سرو . بعد از تایی راست و خاست الف است کذا فی جامع الصنائع .

(السلق) بالفتح و سکون اللام بمعنی جوشانیدن و نیم پخته کردن است کما فی المنتخب و قال فی الاقسرائی السلق ان تغلی الادویة اغلاء خفیفاً و تلك الادویة المغلاة تسمى مسلوقة . و فی بحر الجواهر السلاقة بالضم هی الماء المتخذ من الادویة بعد غلیها . و تطلق ایضاً علی غاظ الاجفان من مادة غلیظة ردية اکالة بورقبة تحمر بها الاجفان و تبتشر الهدب و تؤدی الی تقرح اشفار الجفن و یتبعه فساد العین . و تطلق ایضاً علی بثر یخرج علی اصل اللسان . و قیل هو تقشر فی اصول الاسنان او فی جلد الانسان .

(الساق) عند المهندسين يطلق علی ضلع من اضلاع المثلث و قد سبق .

(المساوقة) هی تستعمل فیما یم الاتحاد فی المفهوم و المساواة فی الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساویة کذا ذکر العلمی فی حاشیة المیزبذی فی الخطبة ( و هو عبارة عن التلازم بین الشیئین بحيث لا یتخلف احدهما عن الآخر فی مرتبة هكذا فی شرح السلم لمولوی حسن ) .

(سوق المعلوم مساق غيره) هو عبارة عن سؤال المتکلم عما یعلمه سؤال من لا یعلمه لیومهم ان شدة الشبه الواقع بین المتناسبین احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به . و فائدته المبالغة فی المعنی نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان کان السؤال عن الشیء الذي یعرفه

المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى وما تملك يمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • وابن المعتر سمي هذا الباب تجاهل العارف وقد مر في فصل الفاء من باب الجيم • ومن الناس من يجعل تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره • ومن نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحب • مثل • شعر • بالله يا ظيات القاع قلن لنا • ليلاي منكن ام ليلي من البشر • انتهى من كليات ابي البقاء •

(السياق البعيد) بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة ووجه التسمية ظاهر والسياق في اللغة بمعنى راندن •

(سياقة الاعداد) ويسمى بالتعديد ايضا وهو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد واكثره يوجد في الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا في الاتقان • ودر جامع الصنائع كويد بهتر آنت كه ترتيب را نگاه دارد و محكم تر آنت كه برعكس آورد مثال اول • بيت • يك روز دو بار باسه كس چار سخن • يا پنج وشش است وهفت كر بكنم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنج شد ز چارسه تا • هر دو فرقه ولي بيكباره • باد ما مور تو بحكم قضا • (مثال ديكر در تعداد مرتب • قطعه • يكانه كه دو كون وسه روح و چار طباع • چو پنج حس وشش ارکان متابع اند اورا • زهفت كشور اكر سوى هشت خلد آيد • زنه سپهر بده نوع مير سند اورا • مثال ديكر در تعداد معكوس • رباعي • ده يار زنه سپهر و از هشت بهشت • هفت اخترم از شش جهت اين نامه نوشت • كز پنج حواس و چار ارکان وسه روح • ايزد بدو عالم چو تو يك بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سياق العداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يامنشي چند چيز را كه هر يك از آنها معنى خوش داشته باشد بر يك نسق و نظم بياورد چنانچه بيت رندى • بيت • جاي زند او خيمه كانجا نرسد ديو • جاي برد اولشكر كانجا نچرد مار • و هر مصرع آخر اين غزل امير خسرو شامل اين حال است و بس نادر ولا جواب افناده •

\* غزل \*

هطار با سوى چمن وقت كل آهنگ تو كو • صوت تو ربط تو نغمه تو چنك تو كو  
بيش آن لعل چه لافي بفا اي ياقوت • آب تو تاب تو رخشاي تو رنك تو كو  
اي فلک كرى چهره من دارى بحث • مكر تو سحر تو افسون تو نيرنك تو كو  
چند كوئى كه منم خسرو اقليم سخن • ملك تو كشور تو تاج تو اورنك تو كو

واكر باين صنعت صنعتى ديكر از قسم تسجج ولف ونشر وغيره همراه كردد بر ترين پايه و بلند پايكاه كردد مانند اين . قطعه . حال ومال وسال وفال واصل ونسل و بخت ونخت . برمرامت باد مرهشت آن حديقه كامكار . حال نيكو مال وافر سال فرخ قال سعد . اصل ثابت نسل باقى نخت على نخت يار انتهى از جمع الصنائع )

### ❦ فضل الكاف ❦

( السكة ) بالكسر وتشديد الكاف فى الاصل طريق مستو . فهى عند الفقهاء نوعان . عامة وتسمى بطريق العامة ايضا . وخاصة وتسمى بطريق الخاصة والطريق الخاص والطريق الغير النافذ ايضا . فقال الامام الحلوانى حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يخضون واما اذا كان فيها قوم لا يخضون فهى سكة عامة . وقال شيخ الاسلام المقصود . بالسكة الغير النافذة هى ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن وحجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم . وبالنافذة هى ما تركه للمرور قوم بنوا دورا فى ارض غير مملوكة فهى باقية على ملك العامة هكذا فى جامع الرموز والبرجندي فى كتاب الدينة فى فصل ما يحدث فى الطريق . وفى بحر الدرر . النافذة هى الطريق الذى يمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة فى القرى والامصار يمر الناس غير واحد فى حوائجهم . وغير النافذة بخلا فيها . واختلف فى تفسيرها فقيل هى بان تكون دارا مشتركة او ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا ومنازل وحجرا ورفعا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه فى حاجاتهم واليه ذهب شيخ الاسلام . وقيل هى بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم . وقيل بانها سكة سد جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولاء ومبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة فى العرف . والحق ان السكة هى الموضع الذى فيه دور مختلفة ومنازل متعددة لقوم يسكنون فيه وفى خلالها طريق وسيل لهم وهى على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولاء وسواء كان يطلق عليه اسم السكة فى العرف العام اولاء هذا هو الحد الصحيح وهو المقصود بالسكة الواقعة فى كتب اصحابنا ويؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الاثمة الحلوانى فى حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يخضون اما اذا كان فيها قوم لا يخضون فهى سكة عامة وهكذا فرها الفقيه ابوالقاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك فى اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر .

( السلوك ) بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول اى السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه وقل الحقد

والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة والحرص والظلم ونحوها من المعاصی  
 ويتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم والحلم والحياء والرضاء والعدالة ونحوها . بدانکه اهل  
 تصوف سه چیز را میخواهند جذب و سلوک و عروج . جذبہ کشش را کویند که جذبۀ من  
 جذبات الله توازی عمل الثقلین . وسلوک کوشش را کویند که سالک در راه خدای سیر کند  
 تا بمقصود رسد . و عروج بخشش را کویند . پس اگر کسی را حق سبحانه جذبۀ خویش  
 روزی کند او دل بمحضرت خدای آورد و همراه را بیکبارگی اذارد و بمرتبه عشق رسد . پس  
 اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب کویند و اگر باز آید و از خود باخبر شود وسلوک  
 کند و راه خدای گیرد آن را مجذوب سالک کویند و اگر اول سلوک کند و آرا تمام کند  
 و آنکاه ویرا جذبۀ حق رسد ویرا سالک مجذوب کویند و اگر سلوک تمام کند و جذبۀ  
 حق بوی نرسد ویرا سالک کویند . جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالک و سالک  
 مجذوب و سالک پس سالک مجرد و مجذوب مجرد شیخی و یدشوائی را نشاید و مجذوب سالک  
 و سالک مجذوب شیخی را لایق اند اما مجذوب سالک بهتر است . و شیخ نظام الدین فرموده  
 که سالک روی بکمال دارد یعنی آنکه در سلوک است روی امید بکمال دارد و بعد ازان  
 فرموده که سالک است و واقف و راجع سالک آنست که راه رود و واقف آنکه او را وقفه  
 افتد چنانکه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آید باز سالک توان شد  
 و اگر عیاذا بالله بدان بماند راجع شود . و لغزش این راه هفت قسم است اعراض و حجاب  
 و تفاصل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلاً اگر عاشقی حرکتی ناپسندیده  
 کند معشوق ازو اعراض کند پس اگر توبه نکند و اصرار نماید آن حجاب شود . و اگر  
 در آن هم آهستگی کند آن حجاب تفاصل شود یعنی دوست ازوی جدا شود پس اگر درین  
 مرتبه توبه نکند سلب مزید شود یعنی مزیدیکه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند  
 پس اگر ازان هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قدیم شود یعنی طاعتی که پیش  
 از مزید داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازین هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلی  
 شود یعنی دل بفرقت دوست بیار آمد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود  
 نعوذ بالله منها کذا فی مجمع السلوک . و در لطائف اللغات میگوید سالک در لغت راه رو و در  
 اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الی الله متوسط مابین مرید و منتهی . و در کشف  
 اللغات میگوید سالک بر دو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمجاز شود و از  
 حقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم بحقیق شده باشد چنانچه بروی اثر  
 غیری نماند و از قید باطلاق رود و فانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد .

( علم السلوک ) هو معرفة النفس مالها و معاملها من الوجدان نيات و قد سبق فی المقدمة .

( السمك ) بفتح السين و سکون الميم هو الثخن الصاعد ای المقيد باعتبار صعوده

وبهذا الاعتبار يقال سمك المنارة وقد سبق في لفظ التخن في فصل النون من باب التاء الثالثة .

### ﴿ فصل اللام ﴾

( السؤال ) بالضم وفتح الهمزة بمعنى خواستن ومسئلة كذلك كما في الصراح وفي كثر اللغات سؤال درخواسدن وپرسیدن ومسئلة درخواستن . وفي مجموعة اللغات مسئلة پرسیدن . وفي شرح الطوايح السؤال الدعاء وهو الطلب مع الخضوع وقد سبق في فصل الواو من باب الدال المهملة . والسؤال عند اهل النظر هو الا اعتراض والسائل هو المعترض كما يفهم من العضدى وغيره . وفي الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفى الحكم الذى ادعاه المدعى بلا نصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط وقد يطلق على ما هو اعم وهو كل من تكلم على ما تكلم به المدعى اعم من ان يكون مانعا او ناقضا او معارضا .

( سؤال التركيب ) عند الاصوليين هو بيان ان في حكم الاصل قياسا مركبا وقد تقرر ان من شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب .

( سؤال الحضرتين ) هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهيبة الطالبة فهى نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان . وعن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء وامداد النفس على الاتصال اجابة سؤالا لهما ابداءا كذا في الجرجاني .

( سؤال التعدية ) عندهم هو بيان وصف في الاصل عدى الى فرع مختلف فيه وقال الآمدى هو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عقلت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عقلت به تعدى الى فرع مختلف فيه وليس احدهما اولى من الآخر وذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة فكذا في العضدى وحاشيته للتفتازانى .

( سؤال وجواب ) اسم مراجعت است چنانکه در فصل عين از باب راي مهمله گذشت .

( المسئلة ) عند اهل الالفه بمعنى السؤال والجمع المسائل . وعند اهل النظر هى الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية . وتطلق ايضا على اقتضية المطلوب بيانها في العلم وقد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى . وقد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشى شرح المطالع .

( المسئلة الغامضة ) هى بقاء الاعيان الثابتة على عدوها مع تجلى الحق باسم النور اى

الوجود الظاهر في صورها وظهوره باحكامها وبروزه في صورالخلق الجديد على الآتات باضافة وجوده اليها وتعينه بها مع بقائها على العدم الاصلى اذلولا يدوم ترجح وجودها بالاضافة والتعين بها لما ظهرت قط وهذا امر كشفى ذوقى ينبو عنه الفهم ويأباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( المسائل ) هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة . الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية . والثاني المبادئ وهي حدود الموضوعات واجزائها واعراضها ومقدمات بدئية اونظرية . والثالث المسائل هكذا في التهذيب والقطبي وغيرهما .

( السبل ) بفتح السين والبله الموحدة رك [١] سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح وقال الشيخ هو غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة والقرنية من انتساج شئ فيما بينهما كالدخان . قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره والحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين . وفيه نظرو الحق ما قاله الشيخ كاحققة نفيس الملة والدين في شرح الاسباب والعلامات كذا في بحر الجواهر .

( السبيل ) هو الطريق والسبل بضمين الجمع . وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم . وابن السبيل يسر راه يعنى راه رونده وآينده وهذه اضافة لامية كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة . وفي جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله وان عم كل طاعة الا انه خص بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات ولذا قال ابو يوسف رح المقصود بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع النزاة . وعن محمد رح ان المقصود منقطع الحاج . وقيل حملة القرآن . وقيل طلبة العلم .

( الاسجال ) بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك امجالا بالاتيان والادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن .

( السجل ) بكسرتين وتشديد اللام والضماتان مع التشديد والفتح مع السكون والكسر معه لغات فيه كما في الكشاف وهذا لغة اصلية وقيل معرب في الاصل الصك وهو اى الصك

[١] بالراء المفتوحة والكاف الفارسية بمعنى العرق كما في البرهان ( لمصححه )



كتاب الاقرار ونحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالمكتوب المحضر • واذا اجاب الاخر واقام البينة فالتوقيع واذا حكم فالسجل كذا في جامع الروايات والبر جندی في كتاب القضاء •

(السلفية) بالكسر وهي الزهرة وعطارده وقد يسمى الزهرة وعطارده والقمر بالسلفية وتجيء في لفظ الكوكب •

(العلم الاسفل) هو الحكمة الطبيعية وقد سبق في المقدمة •

(السل) بالكسر وتشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة [١] واتما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن • ولما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة الرئة مع الدق وعده من الامراض المركبة كذا قال النفيس • وقال القرشي في شرح انفصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية ولقرحة الرئة • وسئل العين هو ضور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائى وما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او رئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

(التسلسل) في اللغة بمعنى ييوسه شدن وروان شدن آب دركلواست كما في المنتخب • وعند المحدثين عبارة عن توارده رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة وصفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواية قولا او فعلا او قولا وفعلا معا او كانت للاسناد في صبغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • وصبغ الاداء سمعت وحدثني واخبرني وقرأت عليه وقرئ عليه وانا اسمع ونحوها وهذا ما عليه الاكثرون • وقال الحاكم ومن انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال وان اختلفت فقال بعضهم سمعت وبعضهم اخبرنا وبعضهم انبأنا • وانواع التسلسل كثيرة خيراها ما فيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس • والحديث الذي توارده رجال اسناد واحد فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مساسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد • وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اى اكثره • فمثال التسلسل القولى قول الراوى سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلانا قال حدثنا فلان الخ • ومثال الفعلى قوله دخلنا على فلان فاطعمنا ثمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا ثمرا الخ • ومثال القولى والفعلى معا قوله حدثني فلان وهو آخذ باجته قال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره قال حدثني فلان وهو آخذ باجته قال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره الخ هكذا في شرح النخبة وشرحه • وفي خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما يتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة •

[١] وفي كتب الطب انه من امراض الشباب لكثرة الدم فيهم وهو قروح تحدث في الرئة (لمصححه)

وتلك الصفة اما . في الزاوية وهو على ضربين . قولى كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ وهو قسمان . الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ومنه مسلسل انى احبك فى حديث اللهم اعنى على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك . والثانى ما انقطع فى آخره . وفى كحديث التشبيك باليد والعدبها والمصاحفة واشباهها . واما فى الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة واسماء آباؤهم او كنانهم او انسابهم كسلسلة الاحمدين او بلد انهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النوى اوصفاتهم كالفقهاء فى المتبائن بالخيار . وافضله مادل على اتصال السماع ومن فضله زيادة الضبط انتهى . وعند الحكماء عبارة عن ترتيب امور غير متناهية مجتمعة فى الوجود والترتيب سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوى عبدالحكيم فى حاشيه شرح الشمسية فى برهان امتناع كون كل من التصور والتصديق بجميع افراده نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء . واما التسلسل مطلقا فهو ترتيب امور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين . واما التسلسل المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة فى الوجود . وبالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود والترتيب بينها اما وضعيا او طبعيا وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل ويؤيده ما وقع فى شرح حكمة العين انقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة فى الوجود او تكون والاول هو التسلسل فى الحوادث والثانى اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتيب طبيعى وهو كالتسلسل فى العبل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا . او وضعى وهو التسلسل فى النفوس البشرية والاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول والرابع عند الحكماء انتهى . وتايخى مقال الحكماء هو انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى قطعا وهكذا يتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة ونقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لامكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احديهما الواحد ومبدء الاخرى نافوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدء احديهما على مبدء الاخرى فالاول من احديهما بازاء الاول من الاخرى والثانى بالثانى وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالتها ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التمام لا يكون بازائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لاتزيد عليها الا بمتناه والزائد على المتناهى بمتناه فليزم تناهى الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق . واما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء الآحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا وليس

في الوجود الذهني لاستحالة وجودها . فصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما في الخارج او في الذهن . وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذلا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهائية له . فصلة لادفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل . واثبت ذلك بتوهم التطبيق بين جيلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجيلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفصيلها . وحاصل التخييص ان التطبيق التفصيلي متمتع في الامور الغير المتناهية مطقا فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمقصود التطبيق الاجمالي وهو اما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها . واما المتكلمون فيقولون بجران التطبيق في الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعمل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق . وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان . وما ظنوا انه لا بد ههنا من تقدم او تأخر امارضا او طبعيا وهما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق وانتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلام خال عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع والمتقدم والمتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه وكونهما من الاضافات المتكررة لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان المعدات غير متناهية والمعد متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي وهما لا يجتمعان في زمان واحد . وتحقيقه ان ما لا بد في التطبيق هو التقدم والتأخر بمعنى منشأ النزاع

وهما لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع . وكذا ما ظنوا من ان في ربط الحادث بالقديم لا بد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والاي لزم التخلف فيكون مع شرط حادث وينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحادث ولا يلزم التخلف لامتناع وجوده في الازل . لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتيب وانما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم والتأخر الزمانيين بين الاحاد المتعاقبة ولو بالفرض . لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع ولا شك انها بهذه الحثية لا يلحقها التقدم والتأخر الزمانيين . فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا في الخارج اى لا يرسمه الذي هو الآن السبيل فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم والتأخر . قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهما محدودا محدود لجران التطبيق فيه فاما ان يتمتع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهما في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب ولا يجري التطبيق فيه قدبر جدا . فثبت ان كل ماضيه الوجود يجري فيه التطبيق وما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكانه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنهى فنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوى ميرزا زاهد في مرصد العلة والمعلول في الموقف الثاني . وقد يراد بالتسلسل مايم الدور كما في حاشية جدى على اليبضاوى في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ( تنبيه ) الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكررها وكذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المنتهية في نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عند المتكلمين . وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذلا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور والتصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد انبثات العلوم الضرورية . اعلم ان ابطال التسلسل طرقا اخر . منها ما مر في لفظ البرهان . ومنها ما يسمى ببرهان التضائيف

وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية والنالى باطل فكذا المقدم . اما بيان الملازمة فهو ان احاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها علية بالنسبة الى ما تحته ومعلولية بالنسبة الى ما فوقه . فيتكافى عيدهما فيما سواه وبقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد . ومنها ما يسمى البرهان العرشى وتقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها وكل واحد من الذي بعده متناهيلا انه محصور بين حاصرين فيكون اسكل متناهيلا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء وكل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب .

(الاسماعيلية) وهم الذين اتبوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق ومن مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات كذا في الجزجاني .

(السهل) بالفتح وسكون الهاء در لغت بمعنى نرم وآسان است . ودر اصطلاح باقواء . سهل مشكل آنت كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد وآن ربط دشوار بود سامع را وچون نظر در الفاظ كند سهل پندارد وداند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت وچون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه را جمع كرده است آنكه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله . بيت . هـ شيار درون رفت برون آمد مست . برخاست سـتـ شادي غم داد نشست . وسهل تمتع نزد شان آنت كه ربط كلام وسيق آسان نمايد ومثل آن هر كس نتواند كفت بسبب سلاست وجزالت وكنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح واطائف و امثال نه رعایت لفظ بتكلف ونه رعایت معنی بتكلف كذا في جامع الصنائع .

(التسهيل) كاتصر يف عند الصرفيين والقراء وهو ان تقرأ الهمزة بين نفسها وبين حرف حركتها اى تقرأ الهمزة بين الهمزة والواو ان كانت الهمزة مضمومة وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحة وبينها وبين الياء ان كانت مكسورة ويقال له ايضا بين بين . وقيل بين بين على ضربين احدهما مامر والثاني ان تقرأ الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاثقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضى شرح الشافية . وفي جار بردى همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة وعندنا متحركة ضعيفة ينحى بها نحو الساكن ولذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام .

(السهولة) هي في البدع خلو اللفظ من التكليف والتعقيد والتعسف في السبك

ومن احسن امثلته قول قيس المجنون . شعر . ليس وعدتي ياقلب انى . اذا ماتبت من ليلي  
تتوب . فها انا تائب من حب ليلي . فمالك كلما ذكرت تذوب . كذا في كلييات ابي البقاء .  
وايضا قوله . شعر . اليك اتوب يارحمن مما . جنوت وان تكاثرت الذنوب . واما عن هوى  
ليل وشوقى . زيارتها فاني لا اتوب .

(الاسهال) كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد  
من المقدار الطبيعي وسببه الوصل في اى عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال  
المعوى والمعدى والكبدى والمرارى والطحالى والدماغى والبدنى والماسارىق وكذلك  
ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالموى والصفراوى ونحوهما واذا كان مجيئه موقتا  
يسمى بالدورى والفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام  
الاستفراغ . وفي بجز الجواهر الاسهال المعوى قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه  
يغير سحج يخص باسم الزلقى فكذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوى انما يتبادر منه الى فهم  
الاطباء ما يكون مع سحج انتهى .

(السيلان) عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة ومتواصلة في الحس  
او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا . وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل  
السيل مع كونه يابس بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون  
السيلان في الماء الراكد في اناء او بركة فينهما عموم من وجه . وفي الماخض السيلان عبارة  
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى  
لو وجد ذلك في التراب والرمل كان سيالا . وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيالا  
لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيل على ما اشهر في لسان القوم الا ان سيلانه  
قسرى على ما نص عليه الشيخ . ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديهية  
وما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاده من شرح المواقف وشرح حكمة العين .

(السائل) اسم فاعل اما من السؤال وحينئذ هو مهموز العين وقد عرفت معناه  
في اول الفصل واما من السيلان وحينئذ هو اجوف يائى وقد عرفت ايضا قيل هذا .  
ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزاؤه الى اسفل عند فعل الحرارة  
الغريزية فيه كاللغات كلها كذا في الاقسرائى .

### فصل الميم

(الانسجام) بالجيم لغة جريان الماء . وعند البلغاء هو ان يكون الكلام حلوه من العقادة  
منحدرا كتحدن الماء المنسجم ويكاد بسهولة تركيبه وعذوبة الفاظه ان يسيل رقة والقرآن

كله كذلك قال اهل البديع واذاقوى الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه ومن ذلك ما وقع في اقرآن موزونا . فنه . من البحر الطويل . فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . ومن المديد . واضع الفلك باعيننا . ومن البسيط . فاصبحوا لا يرى الامساكنهم . ومن الوافر . ويخزهم وينصرمك عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين . ومن الكامل . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم . ومن الهزج . فالقوه على وجه ابى يأت بصيرا . ومن الرجز . داية عليهم ظلالها وذلت قطوفها تذليلا . ومن الرمل . وجفان كالجواب وقدور راسيات . ومن السريع . اوكالذى مر على قرية . ومن المنسرح . انا خلقنا الانسان من نطفة . ومن الخفيف . لا يكادون يفقهون حديثا . ومن المضارع . يوم التناد يوم تولون مدبرين . ومن المقتضب . في قلوبهم مرض . ومن المجث . نبئ عبادى انى انا الغفور الرحيم . ومن المتقارب . واهلى اهم ان كيدى . تين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن .

( السقيم ) في الحديث خلاف الصحيح منه وعمل الراوى بخلاف ما رواه يدل على سقمه كذا في الجرجاني .

( السلم ) بفتح السين واللام في اللغة التقدم ويسمى بالسلف ايضا . وفي شرح المنهاج السلم والسلف بمعنى واحد والسلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق . وفي الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا وللمشتري في الثمن آجلا . سمي به لما فيه من وجوب تقدم الثمن . وركنه الايجاب والقبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم ومسلما ايضا والبائع يسمى المسلم اليه والمبيع يسمى المسلم فيه والثمن يسمى رأس المال هكذا في البر جذدى وجامع الرموز . اقول ولا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابى حنيفة ومالك واحمد حيث يشترطون تأجيل الثمن ولا يجوزون السلم الحال . اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير .

( السالم ) عند الصرفين مرادف الصحيح وهو اللفظ الذى ليس في مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة ولا همزة ولا تضعيف هذا هو المشهور . وبعضهم فرق بين السالم والصحيح وقال السالم مامر والصحيح مالمس في مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلى كذا في بعض شروح المراح . ويطلق ايضا على قسم من الجمع ويسمى صحيحا ايضا كما مر . وعند النحويين مالمس في آخره حرف علة سواء كان في غيره اولا وسواء كان اصلا او زائدا فيكون نصر سالما عند الطائفتين ورمى غير سالم عندها وباع غير سالم عند الصرفين وسالما عند النحويين واسلنقى سالما عند الصرفين وغير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني . وعند الاطباء هو الصحيح كما يحى . وعند اهل

العروض يطلق على البحر الذي لا زخاف فيه وقد سبق في فصل الرأ من باب الباء المرحدة •  
 (التسليم) كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيًا او مشروطًا بحرف  
 الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلم وقوع ذلك تسليماً جديلاً  
 فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه  
 من آله اذا لذهب كل آله بما خلق ولعل بعضهم على بعض • المعنى ليس مع الله من آله  
 ولو سلم ان معه سبحانه الهالزم من ذلك التسليم ذهاب كل آله من الاثنين بما خلق وعلو  
 بعضهم على بعض فلا يتم في العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله والواقع خلاف ذلك  
 ففرض الهين فصاعداً محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • وفي  
 الجرجاني التسليم هو الاقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم • وقيل التسليم  
 استقبال القضاء بالرضاء • وقيل التسليم هو التثبيت عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر  
 والباطن •

(المسلمات) هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلم عن الخصم ويني عاها  
 الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول  
 الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حلى البالغة بقوله عليه السلام في الحلى زكوة  
 فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حججه فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه ولا بد  
 ان تأخذه ههنا مسلماً كذا في شرح الشمسية •

(السلامة) في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني •

(الاسلام) هو لغة الطاعة والاقبياد ويطبق في الشرع على الاقياد الى الاعمال الظاهرة  
 كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا آله الا الله وان محمداً  
 رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت • وحاصل ذلك ان  
 الاسلام شرعاهو الاعمال الظاهرة من التافظ بكلمتي الشهادة والايان بالواجبات والانتها  
 عن المنهيات وعلى هذا المعنى هو يغير الايمان وينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع اقياد  
 الباطن بدون الاعمال • وقد يطلق على الاعمال المشروعة • ومنه • قوله تعالى ان الدين  
 عند الله الاسلام • وخبر احمد اى الاسلام افضل قال الايمان • وخبر ابن ماجة قلت ما  
 الاسلام قال تشهد ان لا آله الا الله وتشهد ان محمداً رسول الله وتؤمن بالاقدار كلها خيرها  
 وشرها حلوها ومرها • وعلى هذا هو يغير الايمان ولا ينفك عنه اى عن الايمان لاشتراطه  
 لصحتها وهي لا تشترب لصحته خلافا للمعتزلة • واما الاسلام المأخوذ بالمعنى الغوى الذى قد يستعمله  
 به اهل الشرع ايضاً فينبه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعاً ايمان بلا اسلام ولا عكسه



وهو الظاهر . وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والالتقياد للاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان . فالاسلام يطلق على ثلثة معان والايان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعانى الثلاثة . واذا تقرر ذلك . فحيث ورد ما يدل على تغيرها كما في قوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية وكفى بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك في شروح صحيح البخارى . فصحح ما قاله ابن عباس وغيره في تفسير هذه الآية اهم لم يكونوا منساقين بل كان ايمانهم ضعيفا ويدل عليه قوله تعالى وان تطيعوا الله ورسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم وحينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه . ومما يصرح به قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . وفيه قولان لاهل السنة احدهما هذا والثاني لا ينفي عنه اسم الايمان من اصله ولا يطلق عليه مؤمن لايهامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينفي بانتفاء ركن من اركانه ولا بانتفاء جميعها ما عدا الشهادتين وكأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان . وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما ومن ههنا قال كبيرون انهما على وزان الفقير والمسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده وان قرن بينهما تبايرا كفى خبر احمد الاسلام علانية والايان في القلب . وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة ومنه . وما كان الله ليضيع ايمانكم . واتفقوا على ان المقصود به هذا الصلاة ومنه حديث وفد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوة وابتداء الزكوة وان تؤدوا خمسا من المغنم . ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان والاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق والالتقياد . فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا . ومما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روى الايمان اعتقاد بالقلب وقرار باللسان وعمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجير في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني .

( السلام ) تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني .

( السليمانية ) فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير قالوا ابو بكر وعمر رضى الله عنهما امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي رضى الله عنه لكنه خطأ لم ينته

الى درجة الفسق فحوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل وكفروا عثمان رضى الله عنه وطلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم كذا فى الجرجاني • وقد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

(المسام) بفتح الميم الاولى وتشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما فى المغرب والصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم وجعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف ففى جمع الواحد المقدر او المحقق من السم بالضم وهو الثقب مثل محاسن وحسن كذا فى جامع الرموز فى كتاب الصوم ويحى ايضا فى بيان الصفحة المساء فى فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

(المساومة) شرعا هى بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اى الثمن الذى اشترى به البائع وقد سبق فى لفظ البيع • وفى جامع الرموز هى عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن وقال ايضا السوم من المشتري هو الاستيلاء اى بها كردن ومن البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما فى المغرب •

(السائمة) تطلق على الراعية عادة من الابل والبقر والغنم والحيل يقال سامت الماشية اى رعت ففى سائمة فلا يجب فى الحمير والبغل لانهما غير سائمتين عادة وفى الشرع اعتبر الرعى فى اكثر السنة ولذا فسرت بالمكتفية بالرعى فى اكثر الحول كذا فى جامع الرموز والبر جندى •

(السهم) بالفتح وسكون الهاء فى اللغة بمعنى تير والسهم الجمع • وبهره • السهمان بالضم الجماعة [١] • وعند اهل الجفر هو الباب ويسمى بالبيت ايضا وقد سبق • وقد يطلق على مقام الشمس فى البرج ثابثين يوما كما فى بعض ارسائل • وعند المهندسين يطلق • على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة وعلى الجيب المعكوس وهو القطر الواقع بين طرف القوس وبين طرف جيب تلك القوس وهذا هو المقصود بسهم القوس فى الاعمال النجومية صرح بذلك فى الزيج الايلخانى وبؤيده ماقال عبدالعلى البر جندى فى حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فثمهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس وهو المشهور عند اهل العمل • ومنهم من يعتبره سهما للقوس تماما وهذا النسب باسمه • وعلى خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة • وخط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا فى شرح خلاصة الحساب • وسهم نرد منجمين عبارت است از بخشى معين از فلك البروج •

[١] مأخوذ من الصحاح حيث قال السهم واحد السهام • والسهم • ايضا • النصيب والجمع السهمان لكن فى المصباح السهم النصيب والجمع اسمهم وسهام وسهمان بالضم (لصححه)

وسهمها نزد ایشان بسیار اند مثل سهم السعادت که آرا سهم القمر نیز گویند وسهم الغیب وسهم الايام وسهم غلامان وکنیز کان وعلی هذا القياس . پس سهم السعادت . در روز از شمس گیرند تا درجه قمر ودرجه طالع بر آن یعنی بر مابین درجات شمس و قمر بیفزایند واز طالع مجموع راسی کان طرح کنند و آنچه بر آید درجه مکان سهم السعادت است . ودر شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند ودرجه طالع بر آن بیفزایند . مثاله طالع حمل دهم درجه است وشمس در اسد بیستم درجه و قمر در میزان پانزده درجه است تا برج میزان چهل درجه می شود وپانزده درجه قمر قطع کرده افزودیم شد پنجاه و پنج درجه ودرجه طالع هم افزودیم شد شصت و پنج درجه و سی درجه بحمل دادیم و سی بشور باقی که پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجه جوزا باشد . واما سهم الغیب بروز از قمر گیرند و بشب از شمس ودرجه طالع بیفزایند واز طالع سی کان افکنند بطور سابق و آنچه بر آید موضع سهم غیب بود . وسهم ایام از درجه شمس بروز تا درجه زحل ودر شب برعکس . وسهم غلامان وکنیز کان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهره . و تزویج زنان از زهره تا بشمس و باقی سهمها هم برین قیاس چنانچه سهم مال و اصدقاء از صاحب دوم خانه تا بیت دوم بگیرند ودرجه طالع افزایند . اما سهم زحل بروز از درجه زحل گیرند تا درجه سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گیرند تا درجه زحل ودرجه طالع بر آن افزایند . اما سهم مشتری را بروز از سهم غیب تا مشتری و بشب بر عکس . اما سهم مریخ بروز از مریخ گیرند تا سهم سعادت و بشب برعکس . اما سهم زهره بروز از سهم سعادت گیرند تا زهره و بشب بخلاف این . واما سهم عطارد بروز از سهم غیب تا عطارد و بشب بر خلاف این کذا فی بعض کتب النجوم .

( التسهيم ) كالتصريف هو عند بعض اهل البدیع اسم الارصاد وقد سبق فی فصل الدال من باب الرء \*

### فصل النون

( السحنة ) بفتح السين والحاء المهملة وقد تسكن فی اللغة الهيئة وفي اصطلاح الاطباء هي حال الجسد فی السمن والهزال والسخافة والتلزز والاعتدال كذا فی شرح القانونيچه فی بيان الامور الطبيعية .

( الاسطوانة ) بضم الهمزة فی اللغة ستون وهي افعواله مثل اقحوانه ونونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا فی الصراح [١] . وعند المهندسين يطلق علی معان منها الاسطوانة

[١] وكان الاخفش يقول هو فعلوانة وهذا يوجب ان تكون الواو زائدة والى جنبها زائدتان الالف والنون وهذا لا يكاد يكون \* وقال قوم هو افعلانة فاننون زائدة والواو اصلية \* ولو كان كذلك لما جمع علی اساطين لانه ليس فی الكلام افاعين كذا فی الصراح ( لمصححه )

المستديرة وهى جسم تعليمى احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان وسطح مستدير واصل بينهما بحيث لو ادير خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه فى كل الدورة \* وقولهم على محيطيهما متعلق بادير \* وقولهم لماسه جواب لو اى ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل وهو احتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك \* وما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطى دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح وادارة ذلك الخط عليهما اى على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول فقيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم \* ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن وقطر قاعدة تجويفها الذى هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمكها اى من ثخن تجويفها فتسمى بالذرقية \* والدائرتان قاعدتان للاسطوانة والخط الواصل بين مركزى الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها \* فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهى جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذى اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فائلة وهى جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذى اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول \* ومنها الاسطوانة المضاعة وهى جسم تعليمى احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الاخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اربعة متوازية بان يكون كل ضامعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتاهما السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التى هى ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فائلة \* ومنها الاسطوانة التى تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما الاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضى \* ومنها الاسطوانة تكون سطحها تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاده من ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم فى ان اطلاقها على تلك المعانى بالاشتراك اللفظى او المعنوى كالحكم فى الخروط على ما مر \*

(السكون) بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين \* احدهما ماهو من صفات الحروف يقال الحرف اما متحرك اوساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيه لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقبيه مصوت من المصوتات \* وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبيه شئ من تلك المصوتات \* ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالسساكن اذا كان حرفا مصوتوا اختلفوا فى جواز الابتداء بالسساكن الصامت فقد منعهم قوم للتجربة وجوزه آخرون

لان ذلك اى عدم امكان الابتداء ر بما يختص باغة العرب ويجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فاننا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التناظر بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تناظر البعض . وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحر ولا الضالين فجازز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد وكوشت . ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة خفية جدا لا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر . واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقيت في بحث المسموعات . ونانديهما ماهو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودى . مضاد للحركة وفسر بالحصول في المكان مطلقا . وقيل هو الحصول في المكان اكثر من زمان واحد . وبعبارة اخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الاين ويجبى في لفظ الكون في فصل التون من باب الكاف . وقالت الحكماء الساكنين عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا التقيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوقة عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والمثلكة . واورد عليه . انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته . وانه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل ما مر . وانه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محمدا للجهات . واجيب بان المقصود ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته والانسان المعدوم والجسم في آن حدوته ليست من شأنهما الحركة في هذا الوقت وان كانت من شأنهما الحركة في وقت ما وان تلك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته وان لم تكن بالنظر الى الغير وهو كونه محمدا للجهات . وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين ونانديهما عدم حركته عنه والامر الاول ثبوتى من مقولة الاين بالاتفاق والثانى عدوى بالاتفاق . والمتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول والحكماء على الثانى فالنزاع لفظى انتهى . ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابها والمشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لاليه والحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا . قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين وتحقيقه ما فى شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خاصة معينة ولا عدم اية حركة كانت والا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على

الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون في الاين مثلاً هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقاً فالسكون يقابل المطابق لانه عدمه واما مقابله مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى • وفي شرح النجويد السكون مقابل للحركة قيقع في المقولات الاربع اما في الاين فغنى به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقراً في المكان الواحد واما في الثلث الباقية فغنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه واليه فهو يضادها معاً تضاداً مشهورياً فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعني المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلاً عن ان يستقرا فيه زماناً انتهى • وقال ايضاً السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة ولا يتصور ان في السكون • ودر لطائف اللغات ميكويد سكون در اصطلاح صوفيه عبارست از قرار در عين احديت ذات •

(المسكين) من السكون فكأنه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوى فيه المذكور والمؤنث • وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويحیی في فصل الرء من باب الفاء • وفي الوقاية الفقير هو من له ادنى شئ والمسكين من لا شئ له •

(التسكين) كالتصريف در لغت آرام دادنست • ودر اصطلاح اهل رمل بمعنى جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص وتسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعی كه آنرا تسكين حكيم نیز كويند وآن بدین ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمره بياض نصره الداخل عتبة الخارج نقي الخلد عتبة الداخل اجتماع طريق • وچنانچه تسكين عدد وتسكين روز وهفته وماء وسال كه تفصيلش در كتب رمل مذکور است •

(السكينة) ما يجده القلب من الطمانينة عند تنزل الغيب وهي نور في القاب يسكن الى شاهده ويطمئن وهي مبادئ عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني •

(السمن) بكسر السين وفتح الميم في اللغة بمعنى فر به شدن • والسمن نعت منه • قالت

الحكماء هو من انواع الحركة الكمية وفسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار . من الطول والعرض والعمق اولا بل في بعض الاقطار كالعرض والعمق وسواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محامها او لم تكن على ماهو التحقيق . فبقيد الازد ياد خرج الذبول والهزال والتكاثف الحقيقي ورفع الورم والانتقاص الصناعي لانها انتقاص . وبقيد الزائدة خرج النمو . وبقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل والازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشى شرح حكمة العين . ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير والا فقول انه لا يكون الاعلى نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل ويحجى ايضا في لفظ النمو .

( السمنية ) يضم السين وفتح الميم المنسوب الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق للعلم سوى الحس ويحجى في لفظ النظر .

( السن ) بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنه كذا في بحر الجواهر . وفي المنتخب سن بالكسر دندان وسأل ومقدار عمر . وتحقيق سأل در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد . ولبعض السنين عند الاطباء اسم على حدة . فنه سن النمو ويسمى سن الحدائة وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذى تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالزيادة فى النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن فى هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة فى هذا السن . ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذى تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقد سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد والانتقاص وانما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتملة شابة اى قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاqaيم وتغلب الحرارة واليبوسة فى هذا السن . ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذى تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة فى هذا السن . ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذى تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب

في هذا السن البرودة والرطوبة الغربية ومنتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونجه •

(السنون) بالفتح واحد السنونات وهي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدلک بها الاسنان لتستحکم کذا في بحر الجواهر •

(المسن) بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة ومؤنه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا کذا في بحر الرموز في کتاب الزکوة •

(السنة) باضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت اوسیئة قال عايه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها ومن عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة • وفي الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الا علم بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة • ومنها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويح والعضدى • ومنها ثابت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روى عن ابى حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويح والمقصود بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • ومنها ما يعنى النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال وعن ابى حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة • ومنها النفل وهو ما يشاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البر جندى في بيان سنن الوضوء • واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة و في الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجلي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تبين النفل • واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المقصود ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين • حضرت شيخ عبدالحق در ترجمة مشکوة در باب سواك نوشته اند کذا شتن ليه بقدر قبضه واجب است وآنکه آراسنت کويند بمعنى طريقة مسلوکه در دين است يا مجتهد آنکه ثبوت آن بسنت است • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او واطب عليه اصحابه كذلك كصلوة التراويح فان تعالقت بتركها كراهة واساءة فهي سنة الهدى



وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان و الجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء والاى وان لم تتعلق بتركها كراهة واساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب . فبالثبوت بالمسلوكة فى الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز فى مسائل الوضوء . وقال محمد رح فى بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا فى كشف البردوى . والسنن المطلقة هى السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احد الروايتين والوتر عندها وصلوة الكسوف والحسوف والاستسقاء عندها كذا فى الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله فى حاشية الهداية فى باب الامامة فى بيان مسألة امامة الصبي . وفى كشف البردوى لاختلاف فى ان السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين واما الخلاف فى ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعى وجمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخى من الحنفية وابى بكر الصيرافى من اصحاب الشافعى لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل . وذهب القاضى الامام ابو زيد وفضرا الاسلام اى المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين وكذا الخلاف فى قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجاج الفريقيين لا نطول الكتاب بذكرها . قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الانباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفريضة والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب . وذكر ابواليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد فى الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع حقوق اثم يسير . وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه فى حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل فى اعضاء الوضوء والترتيب فى الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر . واما التراويح فمسننة الصحابة فانهم واظبوا عليها وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة . وهذا عندنا معاشر الحنفية . واصحاب الشافعى يقولون السنة نفل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم . واما الفعل الذى واطب عليه الصحابة فليس بسنة . وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة

ايضا . وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراوح عند اصحاب الشافعي نفل لاسنة كما صرح به في معدن الغرائب وهذا الكلام مبنى على ان يراد بالفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا ولكنه يخالف ماسبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها الخ وقد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لاعلى وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوكة اى واطب عليه الناس انتهى . وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك انتهى . وقال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة والعادة لم يشتهر في كتب الفروع والاصول وصرح في التوضيح بخلافه . وفي بعض الحواشى المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع . واجب وهو الذى يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا . سنة وهو الذى يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا اولا انتهى ويؤيده ما في شرح ابى المبارك لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضى الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه وعدم تركه احيانا انتهى فلم من هذا ان سنن الزوائد والمستحبات واحدة . وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام . [ وفي كليات ابى البقاء السنة بالضم والتشديد . لغة الطريقة مطابقة ولو غير مرضية . وشرا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب . والمقصود بالمسلوكة في الدين ماسلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابه رضى الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى او ما جمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار . وعرفا بالاخلاف هي ما واطب عليه مقتدى نبي كان او وليا . وهي اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقرير . والحديث لا يتناول الا القول . والقول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام . والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل . ومطلق السنة قال بعضهم

تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الا كثرون انها لا تقتضى الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المقصود في عرف الشريعة طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابة . وعند الشافعي مخصصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضى الله عنهم لما روى عن الشافعي انه قال ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين وماروى عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس . وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام . والسنة المطلقة على نوعين . سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالاذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحتماق العقوبة بالنار . والسنة الزائدة كالسواك والنوافل المعينة وهى ندى وتطوع . وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما فى البحر الرائق . وسنة عادة كالنيامن فى الترجل والتنعيل . والسنى منسوب الى السنة انتهى من الكليات . وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وعابهم اجمعين فى المشكوة وتيسير الوصول فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجه احمد وابو داود والترمذى وابن ماجه . وايضا فى المشكوة والتيسير فى الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضى الله عنه قال من كان مستنا فليستن بمن قد مات فان الحى لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا واعمقها علما واقبلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين . وشيخ عبدالحق دهلوى در شرح اين حديث فرموده اندكه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگى وعلو شان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم درحق وى فرموده رضىت لامتى مارضى به ابن ام عبد ومبرام با آن ابن مسعود است اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاى سخن ديكر است انتهى . وايضا فى تيسير الوصول فى الباب السادس فى حد الحجر وعن على رضى الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة اخرجه مسلم وابو داود . فى البحر الرائق فى بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه اكن ان كانت لامع الترك فهى دليل السنة المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله

فهي دليل الوجوب \* وايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحرمة والذي يظهر من كلام اهل  
المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولاشك ان الاثم مقول  
بالتشكيك بعضه اشد من بعض فلا اثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب \*  
وايضا فيه في اواخر باب ما يفسد الصلوة ويكره فيها والحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة  
قوية يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب واذا كانت غير مؤكدة فتركها  
مكروه كراهة تنزيه واذا كان الشيء مستحبا او مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها  
اصلا \* وفي الدر المختار في باب الاذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في حقوق الاثم \*  
وايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا  
غير مستخف وقالوا الاساءة ادون من الكراهة وترك الادب والمستحب لا يوجب اساءة  
ولا عتابا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل \* وايضا فيه في كتاب الحظر والاباحة المكروه  
تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض ويثبت بما يثبت به الواجب يعني بظني الثبوت  
ويأثم بارتكابه كياثم بترك الواجب ومثله السنة المؤكدة \* وفي العالم كبرى في باب التوافل  
رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا وان رآها حقا  
فالصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك \* وفي الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور  
دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا يتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به  
الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك  
السنة المؤكدة قريب من الحرام وايس بحرام انتهى \*

### فصل الواو

( الاسم ) بالكسر والضم لغة بمعنى اللفظ الدال على اشئ كما في قوله وعلم آدم الاسماء  
كلها كذا ذكر المولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وحاصله انه يطلق لغة على  
مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الصرف \* وفي شرح المقاصد \* الاسم هو اللفظ المفرد  
الموضوع للمعنى وهو يعبر جميع انواع الكلمة \* والمسئى هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه \*  
والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشئ باسمه يقال سمي زيدا ولم يسم  
عمرا ولا خفيا في تغاير الامور الثلاثة انتهى \* وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله  
تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات والصفة معا كالرحمن والرحيم والله اسم دال على ذات  
الواجب فهو اسم للذات انتهى \* ودركشف اللغات آورده اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح  
سالكان اسم نه لفظى است كه دلالت كند بر شئ بالوضع بله اسم ذات مسمى است باعتبار  
صفت وصفه يا وجوديه است چون عايم وقدير ويا عديمه چون قدوس وسلام \* بيت \*  
عارفانى كه علم مادانند \* صفت وذات اسم را خوانند \* انتهى \* اعلم انه قد اشتهر الخلفاء  
في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ر ر س

انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتهه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبي عنه فذلك قال الاشعري . قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولاشك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعلم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لاهو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها . قال الامدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة . وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فتقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا . وقال بعضهم . من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات . ومنها ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخالقه غير ذاته . ومنها ما ليس عينيا ولا غيرا كالعلم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها . وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله . ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابق وارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى . والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابق واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لاعتينه ولا غيره هي التي يتمتع انفكاكها عن موصوفها . ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات واعتبر المدلول المطابق وحكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لاهو ولا غير باعتبار المدلول التضمني . وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن . ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اى القول الدال لاجمع فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اى سماء وقول لبيد اسم السلام عليكما . وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص

والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قديكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف والجلبي وما في تعليقات جدي رحمة الله عليه عليه (التقسيم) اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء وحقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر ايها يمكن في حق الله تعالى فالما خوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فحاز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعلم او اضافيا كالماجد بمعنى العالى اوسلبيا كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالمخالق واما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانفاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه . اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المحصورة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه . وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف . وفي شرح القصيدة الفارضية في علم النصوص الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله والصفاتية كالعلم والحياة والارادة والقدر والسمع والبصر الانس والهية عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار . والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم والحياة والارادة والقدر والسمع والبصر والكلام وباعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ما عدا السبعة ولكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبوح والقدوس ولذا قالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وحظ الشيطان من اسم الجبار والمتكبر ولذلك عصى واستكبر واخضع الانسان بالخط من جميعها ولذلك اطاع تارة وعصى اخرى وقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها اى ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهياء بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية والجمالية وعبر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكل ما سوا مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة العذاب . وعلامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه في نفسه كالتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحقيقه بهذا الاسم انتهى . وفي الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعنى الاسماء التي تفيد في نفسها وصفا فهي عند النجاة

اسماء لغوية . القسم الاول هي الذاتية كالاحد والواحد والفرد والصمد والعظم والحى والعزير والكبير والمتعال واشباه ذلك . القسم الثانى هي الصفاتية كالعلم والقادر ولو كانت من الاسماء النفسية وكلعطى والحلاق ولو كانت من الافعالية انتهى . فائدة . اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعية فى اللغات اما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انها اذ ادل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولا وكذا الحال فى الافعال . وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما للمالا يليق بكبريائه ولذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة وكذا لفظ الفقيه والعامل والفطن والطيب ونحو ذلك . وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف . وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع . فان قلت من الاوصاف ما يتمتع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كما كرا والمهزى وغيرهما . اجيب بانه لا يكتفى فى الاذن مجرد وقوعها فى الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم وراعى ادب كذا فى شرح المواقف وحواشيه . والاسم عند اهل الجهر يطلق على سطر التكسير ويسمى ايضا بالزمام والحصة والبرج كذا فى بعض الرسائل . وعند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شىء ويقابله الكلمة والاداة ويجبىء فى لفظ المفرد فى فصل الدال من باب الفاء . وعند النحاة يطلق على خمسة معان على ما فى المنتخب حيث قال اسم بالكسر والضم نشان وعلامت چیزى وباصطلاح نحوى اسم را بر پنج معنى اطلاق کنند . اول نام مقابل لقب وكنت باشد . دوم لفظى كه معنى صفتى نداشته باشد وباين معنى مقابل صفة باشد . سيوم لفظى كه معنى ظرف نداشته باشد وباين معنى مقابل ظرف باشد . چهارم لفظى كه بمعنى حاصل مصدر باشد وآن را در برابر مصدر استعمال کنند . وپنجم كلة كه بى انضمام كلة ديكر بر معنى دلالت كند وبرىكى از زمان ماضى وحال واستقبال دلالت نكند وباين معنى مقابل فعل وحرف باشد انتهى . اما المعنى الاول فيجىء تحقيقه فى لفظ العلم . ويطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجىء هناك ايضا . واما المعنى الثانى فقد صرح به فى شرح الكافية فى باب منع الصرف فى بحث الالف والتون المزيدين . واما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك وايضا وقع فى الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ايدا نحو عند وسوى وبعضها يستعمل اسما وظرفا كالجهاث الست انتهى . وفى العباب ويستعمل اذا اسما صرفيا

مجردا عن معنى الظرفية ايضا ويصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجروره او منصوبه  
 لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو اى وقت قيام زيد وقت قعود عمرو فاذا هنا  
 مبتدأ وخبر انتهى . فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه . واما المعنى الرابع فقد  
 ذكر فى تيسير القارى شرح صحيح البخارى فى باب الاحتكار خريدين غله است در ارزانى  
 تا فروخته شود در كرانى وحكرة اسم است مراين فعل را . وايضا فى جامع الرموز  
 الشبهة اسم من الاشتباه . وفى الصراح شبهه بوشيدكى كار . اشتباه بوشيده شدن كار . ثم اقول  
 قال فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة . الوقود  
 بفتح الواو اسم لما يوقد به النار وهو الحطب وبالضم مصدر بمعنى الاتهاب انتهى وهكذا  
 فى البيضاوى وهذا صريح فى ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذى لا يكون مصدرا سواء  
 كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لاخفاء فى عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل  
 بالمصدر فينتقض الحصر فى المعانى الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر . واما المعنى  
 الحامس فشائع وتحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية او لا  
 الثانى الحرف والاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلاثة او لا الثانى الاسم والاول  
 الفعل فالاسم مادل على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة والفعل مادل على معنى  
 فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة والحرف مادل على معنى فى غيره . والضمير فى قولهم فى  
 نفسه فى كلا التعريفين . اما راجع الى ما والمعنى مادل على معنى كائن فى نفس مادل اى الكلمة  
 والمقصود بكون المعنى فى نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة اخرى اليها  
 لاستقلاله بالمفهومية . واما راجع الى المعنى وحينئذ يكون المقصود بكون المعنى فى نفسه استقلاله  
 بالمفهومية وعدم احتياجه فى الانضمام الى كلمة اخرى فرجع التوجيهين الى امر واحد وهو  
 استقلال الكلمة بالمفهومية اى بمفهومية المعنى منه وكذا الحال فى قولهم فى غيره فى تعريف  
 الحرف يعنى ان الضمير . اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف مادل على معنى كائن فى غير  
 مادل اى الكلمة لا فى نفسه وحاصله انه لا يدل بنفسه بل بالانضمام كلمة اخرى اليها . واما الى  
 المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى فى غيره لا فى نفسه بمعنى انه غير تام فى نفسه اى لا يحصل  
 ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ الى غيره هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا وهو ان  
 لا يستقل بالمفهومية . ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا  
 يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادى  
 ويشترك الاسم والفعل والحرف فى ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من  
 اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مسندا مثلا فهو مشروط بذكر متعلقه بخلاف  
 الحرف فان معناه الافرادى ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق . وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة  
 الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت فى المرأة وشاهدت صورة فيها



فلك هناك حالتان . احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا ايها قصدا  
 جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها ولاشك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها  
 ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها . والثانية  
 ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم عليها وحينئذ تكون  
 الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها . فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات  
 واخرى آلة لابصارالغيره واستوضح ذلك من قولك قام زيده ونسبة القيام الى زيده اذلاشك  
 انك مدرك فهمما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد  
 والقيام وآلة تعرف حالهما فكأنها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر ولهذا  
 لايمكنك ان تحكم عليهما اوها مادامت مدركة على هذا الوجه . وفي الثاني مدركة بالقصد  
 ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليهما وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل  
 بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بهما وكما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات  
 المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية . اذا عهد  
 هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لاحظته العقل قصدا وبالذات  
 كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه  
 اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان  
 تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة ولايخرجه ذلك عن الاستقلال  
 وصلاحيه الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو والووفوق وتحت  
 واذا لاحظته العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة نعرف حالهما كان  
 معنى غير مستقل بنفسه ولايصاح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار  
 مدلول لفظ من . وهذا معنى ما قبل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة  
 كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لاتعين الا بالنسب اليه فالمدرك متعلق  
 الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لافي العقل وهو الظاهر  
 ولا في الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع اعنى ما هو آلة للملاحظة  
 طرفيه ولاشك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق . وما قيل الحرف  
 ما يوجد معناه في غيره وانه لايدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه . فقد  
 اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا  
 بادراك متعلقه اذ هو آلة للملاحظة فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور ونقصان  
 في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالة على معناه الا فرادى ذكر متعلقه اذ لا  
 طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي النسب المخصوصة على الوجه  
 الذى قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضرورى اذ لا يعقل

معنى الحرف الابه وان زعم ان معنى لفظه من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعاقق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظه من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لتقصان فيها فرعها هذا باطل \* اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي \* واما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في تلك الدعوى خروجا عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعاقق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة والجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتعميم الدلالة وفي تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعه لمعنى الصاحب ويفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف اولئك التكررات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحت \* واما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه وبه وذلك بما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة واحوالها \* وقيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل \* وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اى بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا وان اريد به انه يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه ما مروا ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان وكذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا ولانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد وغيره من الاعراض حروفا لدلالاتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غير ها وان اريد به تعاقبه بمعنى الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام وما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا وكل ذلك فاسد \* وقيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر وان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار ومن في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا فقس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان \* ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انهما يفترقان في ان الاسم يصلح لان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ماعدا الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة التعرف حالهما مرتبطين احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان

لفظة من موضوعه وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعه وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما يدل الا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لا بد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمخازن الافعال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المخازن ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهد التأمل الصادق . واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه . فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلم صح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل . قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة ولا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المهمة وصار المجموع كشيء واحد لخازن يلاحظ فيه تارة جانب الذات اتصاله فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اتصاله فيجعل محكوما به واما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضى افرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجرى في الفعل ما جرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث . فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوم بها . قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود والاخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمستند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الاترى انك لو قلت قام ابو زيد ووقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط زيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النجاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريده عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقريئة ذكر زيد مقدما ويرا دضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو الاستفادة

من حواشى العضدى وما ذكره السيد الشريف فى حاشية المطول فى بحث الاستعارة التبعية . ثم انه لما عرف اشترك الاسم والفعل فى الاستقلال بالمفهومية فلا بد من ميم بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثابتة فى حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصبوح والغبوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لاشئ آخر يقترن بالزمان كما فى الفعل . ثم المقصود بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوافة مصدر قوتى . او عن المصادر التى كانت فى الاصل اصواتا نحو صه . او عن الظرف . او الجار والمجرور نحو امامك زيد وعليك زيد فليس شئ منها دالة على احد الازمنة الثالثة بحسب الوضع الاول . وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهى الافعال الجوامد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات فى اصل الوضع . منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين فى الفوائد الغيائية . وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والا استقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر فى المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود فى تعريف الفعل .

( الاسم المتمكن ) ما تغير آخره بتغير العوامل فى اوله ولم يشابه مبنى الاصل اعنى الماضى والامر بغير اللام والحرف ويرادفه الاسم العربى هكذا فى الجرجانى .

( الاسم التام ) وهو الاسم الذى ينصب لتمامه اى لاستغنائه عن الاضافة وتمامه باربعة اشياء بالتوين والاضافة ونونى التثنية والجمع هكذا فى الجرجانى .

( الاسم المنسوب ) وهو الاسم الملتحق بآخره ياء مشددة مكسور ما قبلها علامة للنسبة اليه كما لحقت الناء علامة للتأنيث كالبضرى والهاسمى هكذا فى الجرجانى .

( ذو الاسمين ) هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية . والخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اصم او احدهما والاخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاصم او اصغر اذ لايجوز تساويهما والا لما وقع التركيب . وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اى جذره مشاركا فى الطول للقسم الاطول او مبائنا له والمشاركة افضل من المباينة والمنطق من الاصم والمنطق الاطول من المنطق الاصغر . فالقسم الاول وهو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من منطق

اطول واصم اصغر ويزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشترك ضلعه الاطول مثل ثلثة وجذر خمسة واربعة وجذر اثني عشر . والقسم الثاني وهو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر والاصم اطول والمشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية واربعين . والقسم الثالث وهو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين والمشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية . والقسم الرابع وهو ما كان منطقه اطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول . مثل ثلثة وجذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع . والقسم الخامس وهو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة وجذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس . والقسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة وجذر ستة . اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل وجذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاعظم وجذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوى على منطق ومتوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوى على المتوسطين . اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول واذا ضرب في عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل من ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول ومرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك وان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له والمشارك لشيء في حده ومرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشئ تحرير اقليدس وطريق تحصيل الاقسام الستة وجذورها المذكورة فيها .

( اسم ان واخواتها ) عند النحاة هو المسند اليه من معموليها وانما قيل من معموليها لثلا يرد عليه ان الذي ابوه قائم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها وليس باسم لانه ليس من معموليها وعلى هذا القياس اسم كان واخواته واسم ما ولا المشبهتين بليس واسم عسى واخواته وغير ذلك هكذا في الوافي وحواشيه .

( اسم الجنس ) هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدي جامدا كان اومشتقا ومنه اسماء العدد وهو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل والنكرة لا تكون الا اسم جنس ومن وجه من المعرفة لصدمهما على الرجل

وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضمائر والمبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها . وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه . وقولنا على سبيل البديل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البديل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لادفعا بل دفعات على سبيل البديل كما في العضدي في بحث العام . ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير . ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيافة للمواوي عبدالحكم في بحث العدل المقصود من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدي انتهى . اعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للماهية من حيث هي وقيل هو موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجح المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعرف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادى وفيه بعد . ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعرف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادى والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه . وهذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصالح ان يطلق على خصوصية اى فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصالح ان يطلق على معنى كلي هو الماهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين . واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على الماهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لاعاها من حيث هي فهم بقربته تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة وصار اسم الجنس اذا اطلق وحده يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كأنه دال على معنى الوحدة . ثم الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحددة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا . واما من يقول بوضعه للماهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلمه موضوع للحقيقة المتحددة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة

له واما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهه بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى . المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير التعوذ ان اسم الجنس موضوع للماهية .وعلم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها . من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط . من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انتهى كلامه . وقد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء والظاهر ان هذا هو المقصود مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه وقال ايضا وقد يطلق على القليل والكثير كالماء والحل على ما ذكر في باب التمييز انتهى . وفي شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اى في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل و فرس وتمر . والمقصود باتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل والكثير فالجلسة بالفتح والكسر اسم جنس . وفي الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزائه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضرب بخلاف رجل و فرس . قال المولوى عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزائه اى تشابه اجزائه في اسم الكل ويشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل والكثير انتهى . وقال المولوى عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضى تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير فنجو تمره وجلسة يكون جنسا انتهى . فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي . اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد والاثنين كالكلم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة . وما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع والاستعمال وعدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى (تنبيه)

المعنى الاول اعم من المعنى الثانى واما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل والكثير فينه وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل . اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص ولا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد وقيام و قعود وتخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات واسماء الزمان والمكان والآلة وهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية والا فبقية . تم

اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول \* ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيء في بيان الاستعارة الاصلية والتبعية في فصل الرأ من باب العين . وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما . وفي التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فطلق او معه فقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فعمود او منكرها ففكرة والتوضيح في التلويح وحواشيه .

( اسم الإشارة ) عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اى للمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح والاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب وامثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية ومثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية ( ولا يلزم ان هذا التعريف دورى ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوى المعروف المشهور ) ( فائدة ) اكمل التمييز انما يتصور باعرف المعارف وهو المضمرة المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول وقال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز وتعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التى هى بمنزلة وضع اليد ويمتاز المقصد به عند العقل والحس بخلاف العلم والمضمرة فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده .

( اسم الفعل ) هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضى ولا يرد عليه نحواف بمعنى اتضجر واوه بمعنى اتضع لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضى في بعض الاوقات بالمستقبل لنكتة وذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر والماضى فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضى الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذى حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات وامثالها ليست بافعال مع تأديتها معانى الافعال امر لفظى وهو ان يصيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل . قال الرضى ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل



لا للمعناه ليس بشئ اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا . والمتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب امس مثلا تقضا على التعريف . وفيه انه حينئذ يصدق حد الفعل عليه . واجيب باها وضعت اولها اسمها ووضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري واستعمالي فلم يتناول نحو الضارب امس لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع . وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشئ اذ الاصل في كل معدول عن شئ ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشئ منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية (قائدة) اختلفوا في اعرابها فقليل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقامم الزيدان . وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء ليكون المبتدأ مسندا اليه وانعمل لا يكون مسندا اليه كذا قيل . واقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقامم الزيدان فلا يرد البحث المذكور . وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة . وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية والحق انه لا محل لها من الاعراب .

( اسم الفاعل ) هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث . فالاسم جنس يشمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق . ويقيد المشتق خرج غير المشتق . وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر من قولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه ووضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل . والبعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاجراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرأيين لا على الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلاثة . ثم ان لفظ ما عامه لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوها من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب . والمقصود بالفعل المصدر لان سيوبه يسمى المصدر فعلا وحادئا . وقيل ويتنبى ان يعلم ان انقصود بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل . ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او مقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معنا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر

هو المضاربة اى ضرب متعلق بتضروب يصدر عنه ضرب .تعلق بضاربه وكذا الحال في امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لا بد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشئ لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معينا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا من قبيل اشتباه النسبة بالانتساب . ثم بقى ههنا شئ وهو ان صيغ المبالغة على التقرير المذكور تخرج من التعريف مع كونها داخله فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك ويدل عليه ما في الترجمة الشريفة ما حصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثى المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل وكل ما اشتق من مصادر الثلاثى لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعال التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضرب ولا يخرج من التعريف ثابت ودائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض وطالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض وطلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت والدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقيا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية .

( اسم المفعول ) هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل والاصل فيه اسم المفعول به الذى فعل به اى اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اى اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستتر . فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات . وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادة على الغير فى ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد وعلمت عدم خروجك فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك فى العباب . والمقصود بالوقوع التعلق المعنوى ولو بواسطة حرف جر كما يجئ فى لفظ فعل ما لم يسم فاعله .

( اسم التفضيل ) هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها . وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المقصود بالموصوف ذات مبهمه ولا ابهام فى تلك الاسماء . والمقصود بالموصوف اعم اى موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمى اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل وما جاء للمفعول . وقولهم بزيادة على غيره اى غير الموصوف بعد اشتراكهما فى اصل الفعل يخرج اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضرب وضروب فانها وان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم يقصد فيه الزيادة على اصل الفعل اذ لم ترد الزيادة فى الزيادة او الكمال وكذا

لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اى زائد في الطول على غيره اذ لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعياب (قائدة) قد يقصد بافعال التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الاوضح في الافعال في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد في اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله . قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الي مما يدعونني اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الحياي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الامحاز في نظم القرآن استارها .

(السماء) هي الفلك الكلى وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرؤبة اسم فلك البروج ويحى الكلى في فصل الكاف من باب الفاء .

(السنة) بالفتح والنون المحففة بمعنى سال وهو في الاصل سنة والسن بالكسر وتشديد النون كذلك وهي في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العددية ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العين . وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثني عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثني عشر شهرا قمريا والشهر الشمسي والقمرى كل منهما يطلق على حقيقى ووسطى واصطلاحى وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسى الحقيقى عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا ومبدؤه وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر في الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله في الليلة المتقدمة عليه او في امسه بعد نصف نهار الامس ولو بدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك ويأخذون مبادئ الشهور الايام التى تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او في الليلة المتقدمة عليه . فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزأ من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البرج كبعد جزء من البرج الذى كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك

البرج . ثم إن مدة الشمس الحقيقي ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الالمانى تسع واربعون دقيقة . وعند بطليموس خمس وخمسون دقيقة وثنتا عشر ثانية . وعند البنائى ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محى الدين المغربى اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفى ويكون مبدأ السنة مأخوذاً من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعى ولما اذا اخذ مبتدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يزداد فضل الدور على هذه الاقذار المذكورة وقد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج . والشهر الشمسى الوسطى عبارة عن مدة حركة الشمس فى ثلاثين يوماً وعشر ساعات وتسعاً وعشرين دقيقة وتصف سدس دقيقة وهى نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية والحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط ودور التقويم يمان فى زمان واحد وانما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية والوسطية فان الشهر الحقيقى قد يزد عليه وقد ينقص عنه وقد يساويه والشهر الشمسى الاصطلاحى ما لا يكون حقيقياً ولا وسطياً بل شيئاً آخر وقع عليه الاصطلاح فبناء على محض الاصطلاح ولا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلاحوا على انها ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً وربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاماً ويعتبرون هذا الربع يوماً فى اربع سنين ويسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة واهل الفرس فى هذا الزمان يتركون الكسر فهى عندهم ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً بلا كسر وقد سبق تفصيله فى لفظ التاريخ فى فصل الحاء المعجمة من باب الالف . والشهر القمرى الحقيقى عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاتحاد والهيلال الى ان يعود الى ذلك الوضع عند اهل الشرع واهل البادية من الاعراب هو الهلال ولذلك يسمى بالشهر الهلالى والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقى الذى مداره على الحركة التقويمية للقمره ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الاخرى من المقابلة والتربيع وغير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة وبعدها زمانا كثيراً وكذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع وان كان يشبه الوضع الهلالى فى ذلك ولكنه فى الوضع الهلالى يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى . والشهر القمرى الوسطى ويسمى بالحسابى ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين وهو مدة سير القمر بحركته الوسطية وهى تسعة وعشرون يوماً واثنتا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة واذا ضربناها فى اثنى عشر حصل ثلاثمائة واربعة وخمسون يوماً وثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهذا

الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا وهذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية . والشهر القمري الاصطلاحي هو الذى اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فلتنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم ويعتبرون المحرم ثلثين يوما والصفرة تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر ويزيدون فى كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذوا الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التى زيد فيها على ذى الحجة يوم سنة الكيسية . قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطى بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك . بيان ذلك ان الكسر اذا جاوز النصف يأخذونه واحدا وكان الكسر الزائد على الايام فى الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية واذا ضرب ذلك فى اربعة وعشرين منخطا حصلت اثنتا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا واخذوا الشهر الاول اى المحرم ثلثين يوما وصار الشهر الثانى تسعة وعشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب فى نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصف فقط واخذ شهر ثلثين وشهر تسعة وعشرين لم يبق فى آخر السنة كسر ولكنه زائد على النصف باربع واربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق فى اثنى عشر عدد الشهور وترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهى خمس وسدس من اربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بلياته وقل عدد يخرج منه السدس والخمس وهو ثاثون فخمسة ستة وسدسه خمسة ومجموعها احد عشر ففى كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم فى سنة يجمل فى تلك السنة يوما زائدا فى السنة الاولى لايزاد شئ اذ الكسر اقل من النصف وفى الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب ستى الكبائس برقوم الجمل وقالوا . بهزيجوح . ا . د . و . ط . كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله من تصانيف الفاضل عبد العلى البرجندى .

( السهو ) بالفتح وسكون الهاء كالنسيان فى اللغة الغفلة وذهاب القلب الى الغير كما فى التماموس واما عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقدان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد ويسمى نسيانا عند الحكيم كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان ويحجى ذكره فى لفظ النسيان ايضا فى فصل الياء من باب النون ( وفى كليات ابى البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشئ بحيث يتبه بادنى تنبيه والنسيان غيبة الشئ عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد . وقال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك

مع بقائها في اقوة الحافظة والنسيان زوالها عنهما جميعا معا . وقيل غفلتكم عما انت عليه لتفقدته سهو وغفلتكم عما انت عليه لتفقد غيره نسيان . وقيل السهو يكون لما علمه الانسان ولما لا يملمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد انهما مترادفان واما الذهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة ودهشة [١] والغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقضيه انتهى .

### فصل الهاء

( السفه ) بفتح السين والفاء في اللغة وهو الخفة والحركة والاضطراب ومنه هو سففيه اى مضطرب . وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن خفة تمتري الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل والشرع . والسفيه من به تلك الخفة والاضطراب وعلى هذا المعنى يبنى الفقهاء منع المال من السفيه ووجوب الحجر ونحو ذلك . وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل . وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب وعلى ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيفا لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب الاتباع . والفرق بين السفه والعتة ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية وفكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة . وفسر السفه بعضهم بانه السرف والتبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوى والدينى . وقال بدرالدين الكردرى السفه ما لغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من اتوضيح والتلويح وشرح الحسامى . وفي جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع فارتكاب غيره من المعاصى كشرب الخمر والزنا لم يكن من السفه المصطلح ( في الطحاوى والسفه اسراف المال واتلافه وتضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع ولو في الخير كأن يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصى كشرب الخمر والزنا لم يكن من السفه المصطلح في شيء . وقيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع واتباع الهوى وترك ما يدل عليه الحجى . والسفيه من عادته الاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين واللعابين وشراء الحمامات الطيارة بثمن غال والديك المقاتل بثمن كثير والخبز في التجارة من غير محمدة فعند ابي حنيفة لا يحجر على مثل هذا السفيه وعندهما يحجر عليه ومحل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيفا اما اذا باع سفيفا فيمنع

[١] وفي المفردات شغل يورث حزنا ونسيانا كذا في الكليات ( لمصححه )

منه ماله ما لم يباع خمسا وعشرين سنة عنده وقال يمنع عنه ماله مادام السفيه قائما . انتهى ) [١]

### فصل الياء

( السرية ) بالفتح وكسر الراء وتشديد الياء يطلق على معان وقد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم وبعضها يحى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب العين المعجمة .

( الساقى ) نزد صوفيه فيض رسانندكان وترغيب كتنديكان را كويندكه بكشف رموز وبيان حقايق دلهاى عارفان را معمور دارند كذا في بعض الرسائل وفيه ايضا وساقى نيز صور مثالية جماليه را كويندكه از ديدن آن سالك را خمارى ومستى حق پيدا شود . ودر كشف اللغات ميگويد مقصود از ساقى نزد سالكان پير كامل ومرشد مكمل ونيز حق تعالى ساقى صفت كشته شراب عشق ومحبت بعاشقان خود ميدهد وايشان را محو وفانى ميگويند . اين معنى را جز ارباب ذوق وشهود ديكرى در نيمى يابد .

( المساقاة ) مفاعلة من السقى بالقاف وهى . لغة ان يستعمل رجلا فى نخيل او كرم ليقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مماثله . وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقى والحراسة وغيرها بجزء شائع من ثمره اى مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها . وذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا ويقول المساقى قبلت فركنها الايجاب والقبول . والمقصود بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى فى الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة وبصل الزعفران وما عرس وزرع فى فضاء مدفوعة وغيرها . ومن قال هى دفع الشجر والكرم الخ اى بالعطف فقد سقى . وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوى واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابى المكارم مختصر الوقاية . وفى الكفاية المساقاة باطلة عند ابى حنيفة وجائزة عندها والكلام فيها كالكلام فى المزارعة وشرايطها عندها هى الشرايط التى فى المزارعة . منها بيان نصيب العامل فان بينا نصيب العامل وسكتنا عن نصيب الدافع جاز كما فى المزارعة . ومنها الشركة فى الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والرابع ونحوها كما فى المزارعة . ومنها التخلية بين الاشجار والعامل كما فى المزارعة . ومنها بيان الوقت اى مدة المعاملة فان سكننا عنها جاز استحسنانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون فى تلك السنة فان لم تخرج فى تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى .

[١] فى النكليات سقه بكسر الفاء متعد وبضهها قاصر ومصدر المتعدى سفاها والقاصر سفاها وهو ضد الحلم . والسفيه من يتفق ماله فيما لا ينبى من وجوه التبذير ولا يمكنه اصلاحه بالتمييز والتصرف فيه بالتدبير . وحاصل تفسير السفيه فى صفة المنافقين على مجموع اللغات انه ظاهر الجهل . عديم العقل . خفيف الاب . ضعيف الرأى . ردى الفهم . مستخف القدر . سريع الذنب . حقير النفس . مخدوع الشيطان . اسير الطغيان . دائم العصيان . ملازم الكفران . لا يبالي بما كان . ( اصححه )

( الاستسقاء ) في اللغة طلب السقي واعطاء ما يشربه والاسم السقيا بالضم \* وشعرا طلب ازال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يجس المطر عنهم ولم تكن لهم اودية وانهار وآبار يشربون منها ويسقون مواشيهم وزروعهم كذا في جامع الرموز \* وعند الاطباء هو مرض ذومادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي واما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدير الغذاء والاختلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة والكبد والامعاء واما فضاء ما بين الشرب والصفاق \* واقسامه ثلثة اللحمي والزقي والطلبى المسمى بالاستسقاء اليبس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا اثنانى الطلبى والاوول اما ان تكون شاملة لجميع البدن وهو اللحمي والا فهو الزقي وبالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوء ماء ولهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة واللحمي استسقاء يغشو فيه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة وهذا تربل يشبه الازدياد الحقيقى والطلبى ما يغشو فيه المادة الربجية في فضاء الجوف مجففة فيها ولا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا \* وايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد ومركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثانى المفرد والاوول المركب اما من اللحمي والزقي او من اللحمي والطلبى او الزقي والطلبى او من الثلثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض \*

( التساوى ) بالواو في اللغة بمعنى برابر شدن دو چیز وعند المتكلمين والحكماء هو الوحدة في الكم عددا كان او مقدارا ويسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر ويسمى بالمساواة ايضا فالناطق والكاتب متساويان \* وقد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اى جميعها ويجيى في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون \*

( المساواة ) معناها عند المتكلمين والحكماء والمنطقيين قد عرفت قبيل هذا واما معناها عند اهل المعاني فيجى في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء وهى واسطة بين الايجاز والاطناب \* وقيل هى داخلية في الايجاز \* قال في الاتقان المساواة لانكاد توجد خصوصا في القرآن \* وقد مثل لها في التلخيص بقوله تعالى ولا يحيق المكر السى الا باهله وفي الايضاح بقوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا \* وتعقب بان فى الآية الثانية حذف موصوف الذين وفى الاوولى اطناب بلفظ السى لان المكر لا يكون الا سياً وايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اى باحد وبالقتصر فى الاستثناء \* واما عند المحديثين فهى

( ثالث )

« كشاف »

( ٥١ )



من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهى ان يكون بين الراوى والنبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابى او من دونه فان كان ذلك الراوى اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا فى الاتقان اى المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام فى المرفوع او الصحابى فى الموقوف او التابى فن بعده فى المقطوع بحيث يقع بينك وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كسلم وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم فى اعلى الرتبة والمصافحة هى ان تقع هذه المساواة لشيخك لالاك \* وبعبارة اخرى هى الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعنى ان المصافحة هى ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابى او التابى بحيث يكون الاسناد من الراوى الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة . سميت مصافحة لان العادة جرت فى الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا . وبالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كأمك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كسلم ذلك الحديث الذى رويت وان وقعت المساواة لشيخ شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخى صافح احد اصحاب الكتب اى مسلما مثلا وان كانت المساواة لشيخ شيخ شيخك فالمصافحة لشيخك فتقول كان شيخ شيخى صافح مسلما . ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان فى المساواة والمصافحة الواقعتين لك من مسلم لا يتقى اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان فى الصحابى او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة فى المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب ولا تعتبر بحيث ينتهى اليه . مثال المساواة ان يروى النسأى مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فمسألة فى الاتقان .

(المساوى) يطلق على معان منها ما عرفت ومنها العدد الذى اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوى ذلك العدد ويسمى معتدلا وتاما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين ويحىء فى لفظ العدد فى فصل الدال من باب العين .

(السواء) بطون الحق فى الخلق فان التبينات الخلقية ستأثر الحق تعالى والحق ظاهر

فی نفسها بحسبها و بطون الخالق فی الحق فان الخلقۃ معقولة باقیة علی عدمیتها فی وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها کذا فی الجرجانی •

(السدرۃ المنتهی) السدر النبق وهی شجرة فی اقصى الجنة الیهما ینتهی علم الاولین والآخرین ولا یتعداها ولم یجاوزها احد سوى رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فی السماء السادسة وفی الحدیث الآخر فی السابعة وجمع بان اصلها فی السادسة ومعظمها فی السابعة وهی عن یمین العرش هکذا فی مجمع البحار • وقیل الیهما ینتهی ما یرج به من الارض فیفیض منها والیها ینتهی ما یهبطه من فوقها فیفیض منها • وفی الحدیث رفعت الی سدرۃ المنتهی فاذا نبقها مثل قلال حجر واذا ورقها مثل آذان الفیلة • وفی الحدیث الآخر یراکب فی ظل الفتن منها مائة الف راكب فیها فراس من ذهب کان ثمرها القلال • وقیل هی شجرة تحمل الحلی والحلل والثمار من جمیع الالوان لوان ورقة منها وضعت فی الارض لاضاءت لاهل الارض وهی طوبی النبی ذکرت فی سورة الرعد هکذا فی معالم التنزیل • وكفته اندکة بوی منتهی می شود اعمال خلق وعلوم ایشان واز آنجا نزول می کند امر النبی واز اینجا کرفته میشود احکام و نزودی و قوفی میکنند ملائکه و بوی منتهی میشود آنچه صعود میکنند از عالم سفلی و نزول میکنند از عالم علوی از امر علی • روایت است که در شب معراج باز ماندن و جدا شد جبرئیل از آن حضرت پس گفت یا جبرئیل این چه جای باز ماندن و جدا شدن است این جای نیست که دوست دوست را تنها گذارد جبرئیل گفت اگر مقدار سر اندکشت نزدیک شوم سوخته شوم • واز سدرۃ المنتهی چهار نهر می برآیند دو در باطن و دو در ظاهر آنانکه در باطن اند در بهشت می روند و آنانکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هکذا فی مدارج النبوة •

(سدرۃ النبی) درختی است که از معجزه آنحضرت صلی الله علیه وسلم شق شده بود وقصه او آن است که آنحضرت در سفری در شب تاریک بر شتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدره رسید پس آن سدره دونه شد نا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنان منفرج ماند و به سدرۃ النبی معروف گشت هکذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس •

### ﴿ باب الشین المعجمة ﴾

#### ﴿ فصل الالف ﴾

(الشیء) بالفتح وسكون المثناة التحتانیة فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم او یحکم علیه او به موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا کذا قال الزمخشری واما المتكلمون فقد اختلفوا فیہ فقال الاشاعرة الشیء هو الموجود فكل شیء عندهم موجود كما ان كل موجود

شئٌ بالاتفاق اعنى انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين في المفهوم ولذا قالوا  
 الشئ الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود لكن في قره كمال حاشية الخيالى المشهور ان معنى  
 الشئ هو الثابت المتقرر في الخارج وهو معنى الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو  
 الكائن في الايان وهذا عين المعنى الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول  
 المعدوم الممكن دون الثانى انتهى . وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشئ عند الاشاعرة كالمعدوم  
 المتمتع وبه اى بماذهب اليه الاشاعرة من انه لا شئ من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا  
 فان الماهية لا تخلو عن الوجود الخارجى او الذهنى نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا  
 في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او  
 المعدوم في الذهن شئ في الذهن فكلا . فالشيئية عندهم تساوq الوجود وتساويه وان  
 غايرته مفهومها لان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد  
 فائدة معتدا بها دون السواد شئ . وقال الجاحظ والبصرية والمعتزلة الشئ هو المعلوم  
 ويلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل مع انهم لا يطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشئ  
 وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع  
 ذلك ولذا قالوا المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن  
 صفة الوجود ويؤبده ما وقع في اليضاوى في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير  
 في اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشئ بما يصح ان يوجد وهو يعى الواجب  
 والممكن ولا يعى المتمتع . وقال الناشى ابو العباس الشئ هو القديم وفي الحادث مجاز .  
 وقال الجهمية هو الحادث . وقال هشام بن الحكيم هو الجسم . وقال ابو الحسين البصرى  
 والنصينى من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الوجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من  
 مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظى  
 متملق بلفظ الشئ وانه على ما ذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة  
 فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود  
 شئ ناقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او  
 حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاق الشئ على المعدوم  
 ونحو . والله على كل شئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو . ولا تقولن لشيء انى فاعل  
 ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم . وقول لبيد الاكل شئ ما خلا الله باطل . وكل نعيم لا  
 محالة زائل . ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوى  
 عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شئ ام لا وغيرها كحواشى الخيالى . والشئ عند المحاسبين  
 هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمنقابلة .

( المشيئة ) هى على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية

شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشية عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى \* وقال احمد جندى في حاشيته لافرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة اذلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المطلوبات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا \* والمولوى عبد الرحمن الجامى قال بتغاير المشيئة والارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهيّة نحو حقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهيّة بتخصيص احد الجائزين من طرفى الممكن اعنى وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجح تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجح احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهيّة نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفى الممكن كما هو مقتضاها لايبعد ان يسمى ذلك النوجه مشيئة الارادة فهذا الذى ذكرنا من التقدم الذاتى للمشيئة على الارادة وامكان الاختلاف فى متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادها بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعيّنهما سواء انتهى \* وقال فى الفص الاول مشيئة الله هى الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد مصلحة وفائدة لان هذا مستنكر فى حقه اذ لايصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لايمكن غير ما هو المعلوم المقصود فى نفسه \* فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء او وجد العالم وان لم يشاء لم يوجد \* قلت صدق الشرطية لايقضى صدق المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن \* وفى الجرجانى مشيئة الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود واردة عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والارادة فى القرآن يعلم ذلك وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى \*

### فصل الباء الموحدة

(الشاب) بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلاثين الى اربعين والشيخ هو المسن بعد الكهل وهو الذى انتهى شبابه والشاب شرعا من خمس عشرة سنة اى من حد البلوغ الى ثلثين مالم يبلغ عليه الشيب والكهول من ثلثين الى خمسين والشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا فى البر جندى ناقلا من المغرب \* وفى جامع الرموز فى بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث وثلثين سنة وشرعا من خمس عشرة

سنة الى تسع وعشرين سنة . وفيه في كتاب الايمان الشاب لفة من تسع عشرة سنة والكهل من اربع وثلاثين والشيخ من احدى وخمسين الى آخر العمر كما في انتمة . وذكر في القاموس ان الكهل من احدى وثلاثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر .

(التشبيب) كالتصريف در لغت ذکر ایام شباب و صفت معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح ممدوح آرا تشبیب خوانند . و بالجملة ابیاتی که اوائل قصیده باشد تا مدح ممدوح . مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آرا تشبیب نامند . و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آرا تخلص آورند یعنی کریز و انتقال است از اسلوب تشبیب سوی مدح ممدوح بوجهی مناسب و طرز لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آرا مقتضب گویند و هر قصیده که از تشبیب خالی بود چنانچه ابتداء بمدح بند آرا مجدد نامند کذا فی مجمع الصنائع . و صاحب جامع الصنائع تشبیب را مرادف غزل ساخته . و در تیسیر القاری ترجمه صحیح بخاری گفته تشبیب آرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآورد که در آن ذکر حسن و جمال محبوبی کند و بعضی مطالب میآورد غیر از مدائح .

(الشرب) بالكسر و سکون الراء المهملة . لغة الماء المشروب و ما قیل انه لغة نصیب الماء ای الحظ المعین من الماء جاری او الراکد للحيوان او الجماد فشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب کذا فی جامع الرموز . و فی شرح ابی المکارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب و المال واحد . و فی البر جنسدى المفهوم من اکثر الکتاب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع و المشاجر و اما سقى الدواب فداخل فی الشفة .

(الشربة) بالفتح و السكون قد اراد الاطباء بها تناول سواء كان المتناول . تکانفا اولاً و لذا يقال الشربة من دواء کذا مثقالاً کذا فی بحر الجواهر .

(الشراب) فی اللغة کل ما يشرب من المائعات ای الذى لايتأى فيه المضغ حلالاً کان او حراماً و الاشربة الجمع و فی الشريعة هو الشراب الحرام على ما فی جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف فی حرمة و لذا وقع فی البر جنسدى التبادر من الشراب فی عرف الفقهاء ما حرم او اختلف فی حرمة بشرط کونه مسکراً انتهى . اعلم ان لفظ الشراب يطلق فی المرف العام على کل مائع مسکر متخذ من العنب و غيرها

من الفواكه والحبوب وغيرها ومثله لفظ مى فى الفارسية كما قال قائل منهم \* شعر \* نعى داندى خواران انجم شراب آخر \* باتسمى روند اين ابلهان ازراء آب آخر \* واما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة وعليه يحمل ما وقع فى التنزيل واما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوده الوجه الاول اجماع اهل اللغة واهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكر لما فى الهداية والزيلعى والضحاوى والبرجندى وغيرها \* لانه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النىء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد وهذا هو المعروف عند اهل اللغة واهل العلم وتسمية غيرها مجاز \* والوجه الثانى استعمال العرب الموثوق بعريتهم الذين يشهد بكلامهم ومنهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال \* شعر \* فان تكن تغلب الغلباء عنصرها \* فان فى الخمر معنى ليس فى العنب \* والوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بذات العنقود وبنت العنب \* والوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة فى ما ذكر وغيرها من المسكرات سمي باسماء اخر نحو الباذق والمنصف والمثلث والتقيع والنبيد وغيرها واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا فى الهداية وغيرها \* والوجه الخامس قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فالمتقصد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين واتفاق العلماء المتقدمين والمتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب والاصل المنفق عليه فى هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اى سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولا واما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعنى لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما فى لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقاء الحسنى الكفوى الحنفى \* وفى الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولا وشرعا مائع يسكر انتهى كلامه \* والاصول التى تتخذ منها الاشربة هى العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والفانيد والابان \* اما العنب فماتخذ منه خمسة الخمر والباذق والمنصف والمثلث والبختج \* والمنخذ من الزبيب شيطان نقيع ونبيد \* والمتخذ من التمر ثلثة السكر والتقيع والنبيد \* والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرها شئ واحد حكما وان اختلف اسما من القيع لنبيد العسل كذا فى الكفاية \* والاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب المعزج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمعزج يسمى بالشراب الخالص والصرف \* اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذى لم تمض عليه ستة اشهر ويقال له العصير والذى مضت عليه ستة اشهر ولا يزيد على سنة يسمى الشراب المتوسط والذى مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق \* والشراب

الريحاني هو الشراب الصريف الطيب الرائحة • وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصريف • والشراب المغسول هو المذاق • وشراب الحضم وشراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لاربه • والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلا سكر كذا في بحر الجواهر وغيره • فالشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اى السيلالات وثانيهما المائع الذى يقوم مع السكر ولذا قال في بحر الجواهر الا شربة هى السيلالات التى يطرح فيها السكر ومايجرى مجراها • والشراب عند الصوفية هو العشق • دركشف اللغات • يكويد شراب نزد سالكان عبارت از عشق و محبت و بيخودى و مستى است كه از جلوۀ محبوب حقيقى حاصل شود و ساكت و بيخود كرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميكردد و آن دل را منور كند •

(الشعب) اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بامر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهى ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهى ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهى ما انقسمت فيها انساب البطن كبنى هاشم وبنى امية ثم العشيرة وهى ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبنى عباس وبنى ابى طالب والحى يصدق على الكل لانه للجماعة المتنازلة بمربع منهم [١] هكذا فى كليات ابى البقاء •

(الشعبيية) بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شعيب بن محمد وهم كالميمونية فى البدع الا فى القدر كذا فى شرح المواقف •

(المنشعب) عند الصرفيين هو المزيد • يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التى يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا فى الجرجاني •

(الشغب) بالعين المعجمة يحىء فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع بيان القياس المشاعبي •

(الشيبانية) بالثناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة كذا فى شرح المواقف •

[١] وكلما تباعدت الانساب ارتفعت المراتب كذا فى الكليات (لمصححه)

### ❦ فصل الثاء المثلثة ❦

(انتشعيت) بالعين المهملة كالنصر يف عند اهل العروض هو ان يقطع الوتد المجموع ولا يكون الا في الحقيف والمجث كذا في عنوان الشرف ومثله في جامع الصنائع حيث قال تشعيت افكندن متحرك باشد از وتد مجموع وآن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولان شود وهكذا في رسالة قطب الدين السرخسى قال التشعيت اسقاط احد متحركى فاعلان . اما اللام كما هو مذهب الخليل فيبقى فاعان فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقى فالاتن فينقل الى مفعولن ويسمى مشعنا كذا في الجرجاني \*

### ❦ فصل الجيم ❦

(الشج) بالفتح والتشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في غيره من الاعضاء . الشجاج الجع وفي شرح القانوني نفرق الانصال ان كان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق شجة وشجاجا . اعلم ان الشجاج عشرة اقسام وذلك لان قطع الجلد لا بد منه للشجة وبعد القطع اما ان يظهر الدم اولا الثانى هو الحارثة وهي التي تخدش الجلد ولا يخرج الدم والاوول اما ان يسيل الدم بعد الاظهار اولا الثانى هو الدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين والاوول اما ان يقطع بعض اللحم اولا الثانى هو الدامية وهي التي تسيل الدم والاوول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي بينه وبين العظم اولا الثانى هو الباضعة وهي التي تقطع الجلد والاوول اما ان اظهرت الجلدة الرقيقة الحائاة بين اللحم والعظم اولا الثانى هو المتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم والاوول اما ان يقتصر على الاظهار او يتعدى والاوول هو السمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة بين اللحم وعظم الرأس والثانى اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا والاوول هو الموضحة وهي التي توضح العظم والثانى اما ان يقتصر على كسر العظم اولا والاوول هو الهاشمة وهي التي تكسر العظم والثانى اما ان يقتصر على نقل العظم وتحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم والدماغ اولا والاوول هو المنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر والثانى هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس وهو الذي فيه الدماغ وهي العاشرة . وبعد هذه الشجاج شجة اخرى وهي الدامغة وهي التي تخرج الدماغ ولا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلهمذا لاتعد من الشجاج هكذا في الهداية والعناية \*

(التشنج) بالنون هو تقلص يعرض لامصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز وبحر الجواهر \*

### ❦ فصل الحاء ❦

(الشرح) بالفتح وسكون اراء المهملة در لغت بمعنى كشاده ويبدأ كرددن است



و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حاصل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و یحیی<sup>۱</sup> فی لفظ المتن شرح ذلك فی نون باب المیم .

(التشريح) بالراء المهملة فی اللغة اظهار الشيء وكشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته ومنه تشريح اللحم وفي اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها واشكالها واقادارها واعدادها واصنافها واوزاعها ومنافعها . والمناسبة بين المعنيين لا تحتاج الى التشريح واما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا فی شرح القانونچه .

(الشطح) عبارتست از كلام فراخ كفتن بی التفات و مبالات چنانچه بعضی بنسب كان هنگام غلبه حال وسكر و غلبات كفته اند فلا قبول لها ولارد لا يؤخذ ولا يؤخذ چنانكه ابن عربی كويد انا اصغر من ربي بسنتين ويازيد كويد سبحاني ما اعظم شاني ومنصور كويد انا الحق ووجه عدم قبول آنست كه غير انبياء معصوم کسی نیست شاید كه در باطل افتاده باشد ووجه عدم رد آنست كه از اهل معرفت صادر شده شاید كه باشد نظر او بر معنی باشد كه ديكران ازان محجوب اند پس رد کردن اينجا رد حق باشد پس اسلم آنست كه لا قبول لها ولا رد لاضطراب الطرفين كذا فی مجمع السلوك . وفي تعريفات الجرجاني الشطح عبارة عن كلمة عايرها رائحة رعونة ودعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب واضطراب وهو من ذلات المحققين فانه دعوى بحق يفصح بها العارف ان كان من غير اذن الهى انتهى .

### فصل الحاء

(الشدخ) بالفتح وسكون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب وكسر الرأس كذا في بحر الجواهر . وفي شرح القانونچه ان كان تفرق الاتصال في العصب طولا يسمى شقا وعرضا يسمى تبرا وان اكثر عدده يسمى شدخا .

(الشمراخية) كروهي اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا في الصراح ويجوزون وطى النساء برضاهن بلا نكاح ويمثلون بالريمان كذا في تذكرة المذاهب . ودر توضيح المذاهب كفته شمراخيه فرقة است از فرق متصوفة مبطله ميگويند چون صحبت قديم شود امر ونهى از بنده ميخيزد و نيز باواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح ميدارند و بصورت صلاح و تقوى در اطراف عالم ميگردند و افساد ميكنند و قتل ايشان مباح است .

(الشيخ) بالفتح وسكون المثناة التحتانية پير وخواجه شيوخ و اشياخ جمع . و شيخه بالكسر

وقبح الياء \* وشيخان \* ومشیخة \* ومشايخ \* ومشيوخاء كذلك كذا في الصراح [١] . وفي جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل وسن للمحتضر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم والشين اما مكسورة مع سكون الياء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشياخ والشيوخ جمع للشيخ وهو من خمسين او احدى وخمسين او احدى وستين الى آخر العمر وقد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه ومعارفه . وفيه في كتاب الصوم والشيخ الفاني من جاوز عمره خمسين سمى به لفناء قواه اوللقرب منه انتهى . وفي البرجندی ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته والا لا يكون شيئا فانيا . والشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة وابو يوسف سميا بذلك لانهما استاذان لمحمد ورحمهم الله . والمحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث وقد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ السالك وكذا الشيخ والامام . والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريدي ويشير اليه بما ينفعه وما يضره . وقيل للشيخ هو الذي يقرر الدين والشريعة في قلوب المريدين والطالبين . وقيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله ويحب الله الى عباد الله وهو احب عباد الله الى الله . وقيل الشيخ هو الذي يكون قدسى الذات فاني الصفات . شيخ قطب بختيار اوشى فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن ژنكار دنيا وجزء آن از دل مرید ببرد تا هيچ كدورتی از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند . سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب ياهوا رود و آنچه بكويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شايخ نباشد شيخ آن باشد كه برو كشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلی افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معنى نقد وقت باشد و آنرا كه او خليفه كيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد . صاحب مجمع السلوك كويد كه شايخ نزد ماهمون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميگويند باشد يا نباشد . والمشیخة هي الدلالة والحقارة في الطريق وشرطه ان يكون عالما بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال ومعرضا عن حب الدنيا والجاه وما اشبه ذلك ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعتة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتاض بامرہ رياضة بالغة من قلة الطعام والكلام والمنام وقلة الاختلاط مع الانام وكثرة الصوم والصلوة والصدقة ونحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام ولا يصلح للتربة والمشیخة المجذوب فانه وان ذاق انقصود لكفه لم يذق الطريق

[١] في المختار جمع الشيخ شيوخ واشياخ وشيخة بوزن عنية وشيخان بوزن غلمان ومشیخة بفتح الميم والياء بوزن متربة ومشايخ ومشيوخاء بالمد وسكون الشين انتهى (اصححه)

الى الله وكذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك وهو اعلى واليق واما الغير المجذوب . وفي الاصطلاحات الصوفية الشیخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية والطريقة والحقیقة البالغ الى حد التكمیل فيها لعلمه بآفات النفوس وامراضها وادوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها ان استعدت ووقفت لاهدائها انتهى . فائدة . اذا وصل المرید الى الشیخ ينبغي ان يحتاط ويجتهد في معرفة الشیخ انه هل يصلح للشیخية ام لا فان اكثر الطالبین هلكوا في هذا المنزل بل هلاك عموم الناس كان بالافتداء بالأئمة المضلة وطريقه ان يتفحص انه مستقیم على الشرع وعلى الطريقة والحقیقة فان كان مبتدئا يعرف ذلك من افواه الناس ومن احوال الجماعة الذين يقتدون به ويحبونه ولا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه وبعض العلماء يقتدون به واكياس الناس من الشيوخ والشبان يبائعونه ويرجعون اليه في طلب الطريقة والحقیقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدى به ويعتقد في قلبه ان لاشیخ له غيره ولا يوصله الى الله الا هذا وهذا يسمى توحيد المطالب وانه ركن عظیم . بدانکه یکی بودن شیخ در صورتیست که شیخ قریب باشد وزنده باشد وموصوف بما ذکر باشد واما اگر بعید بود ورسیدن نتواند روا بود که شیخ تربیت وصحبت دیگری را بکیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت وصحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید رابا پیر ارادت خللی نیفتد وكذلك بعد مات پیر نیز روا بود که از پیر ارشاد و تربیت بدیگری توجیه نماید واما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بکیرد . فقد ذکر فی فتاوی الصوفیة يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصلابة والارادة والارشاد ولا يجب عليه ان يتخذ شيئا واحدا البتة ولا يتجاوز عنه قال وقد باحث في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المرید مسئلة التلميذ واللاقتداء يختار الافضل منهم وهو كالأب الحقيقي وغيره كالرضاعي . و في فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا مبتدع و یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده و با او ارادت آورده یا ازدست او خرقة باطل پوشیده باشد باید که باز بخدمت شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و ازدست او خرقة پوشد تا کمره نشود . شیخ قوام الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معامله کمال متابعت علماء طریقت و مشغولی بغیر سنن ایشان معلوم شد که اهل اقتدا نبودند واجب است از روی طریقت که از اقتدای ایشان باز آیند و بشیخ حقانی متوجه شوند تا حق تعالی کمال روزی کند کذا فی مجمع السلوك . فائدة . بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علی کرم الله وجهه خرقة خلافت فقر که او را از رسول صلی الله علیه وسلم باو رسیده بود بایشان ارزانی

فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسين سيوم خواجه كميل بن زياد چهارم خواجه حسن بصرى \* وقيل خرقة فقرا حضرت على تنها بحسن بصرى داد .  
وازوى چهارده خانواده ظاهر شد \* وقيل خرقة آنحضرت بدو كس رسيد حضرت  
حسن بصرى وخواجه كميل بن زياد كذا فى مرآة الاسرار \*

### فصل الدال

(التشديد) كالتصريف فى العرف اسم للكيفية المعارضة للحرف بالادغام ويقابله  
التخفيف \* وعند اهل البديع هو التضمن ويسمى ايضا بالاعنات والالتزام ولزوم ما لا يلزم  
ويجئ فى فصل النون من باب الضاد المعجمة \*

(الشهادة) بالفتح والهاء المخففة لغة خبر قاطع [١] كما فى القاموس وشرعا اخبار بحق  
للغير على آخر عن يقين وذلك الخبر يسمى شاهدا فقولنا بحق اى بما لا او غيره مما ثبتت  
ويسقط فيشمل حق الله تعالى وحق العبد الا انه يستعمل فى العادة فى حق مالى لا غير  
كما فى اقرار الكرماني \* وقولنا للغير اى حصل للغير الخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر  
فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه فى يده وكذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على  
غيره وكذا دعوى الوكيل فانه ليس اخبارا للغير من كل الوجوه \* وقولنا على آخر يخرج  
الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه \* وقولنا عن يقين يخرج لاخبار الذى هو عن حسابان  
وتحمين ولا بد من قيد آخر وهو قولنا فى مجلس الحكم اى مجلس القضاء كما فى فتح القدير  
ليخرج ما ليس فى مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا فى جامع الرموز والبر جندى  
وغيرها \* وعند الصوفية هى عالم الملك كما فى كشف اللغات \* [٢]

(الشهود) رؤية الحق بالحق \*

(شهود المفصل فى المجمع) رؤية الكثرة فى الذات الاحدية \*

(شهود المجمع فى المفصل) رؤية الاحدية فى الكثرة كذا فى الاصطلاحات الصوفية \*

(شهادة الاصول) عند اهل الاصول هى مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقق  
سلامته عن المناقضة والمعارضة كما يقال لا تجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناها  
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلا

[١] يختص بمعنى يتضمن ضرر غير الخبر فيخرج الاقرار (لمصححه)

[٢] فى التعريفات وهى فى الشريعة اخبار عن عيان باقظة الشهادة فى مجلس القاضى بحق للغير على  
آخر \* فالاخبارات ثلثة اما بحق للغير على آخر وهو الشهادة او بحق للخبر على آخر وهو الدعوى  
او بالعكس وهو الاقرار (لمصححه)

واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فتعذر او متعسر .  
وصاحب التنقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس  
الوصف او نوعه . مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة والعمة  
الصغرى علة ملائمة وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلا معيناً وهو الولاية على  
البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر . وقال الشافعي يجب  
العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل . والتوضيح يطلب من التوضيح والتلويح .

( الشاهد ) عند الفقهاء ما عرفت آنفاً وعند المحدثين مامر في لفظ المتابعة في فصل العين  
من باب التاء المثناة فوقانية . وعند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل لتخالف  
اولا سئل ما المحال كذا في الرشيدية وهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي .  
وعند اهل العربية الجزئى الذى يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئى من التنزيل  
او من كلام العرب الموثوق بعريتهم وهو اخص من المثال ويحى في فصل اللام من باب  
الميم . والشاهد عند اهل التصوف هو النجلى كما في بعض الرسائل . ودر كشف اللغات  
ميكويد شاهد نزد سالكان حق را كويند باعتبار ظهور وحضرة زيرا كه حق بصور اشياء  
ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت از آنست ودر عرف شاهد مرد خرب صورت را كويند  
انتهى . ونزد منجمان مزاعم را كويند چنانكه در فصل ميم از باب زاي معجمه كذشت .  
والشواهد عند اهل الرمل هي اربعة اشكال في الزائجة تسمى بلزوائد وقد سبق في فصل  
الدال المهملة من باب الزاء المعجمة . وفي الجرجاني الشاهد هو في اللغة عبارة عن الحاضر  
وفي اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا في قلب الانسان وغلب عليه ذكره فان  
كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم وان كان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد وان  
كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى .

( شواهد الحق ) هي حقائى الاكوان فانها تشهد بالكون .

( شواهد التوحيد ) هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها  
عن كل ماعداء كما قيل . شعر . ففي كل شئ له آية . تدل على انه واحد .

( شواهد الاشياء ) اختلاف الاكوان بالا حوال والاوصاف والافعال كالمرزوق يشهد  
على الرازق والحى على الحىي والميت على الميت وامثالها كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( الشهيد ) هو في الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل وغيره  
وهو الشهيد الحقيقى شرعا . ويطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق والحريق والمبطون  
والمطعون والغريب والعاشق وذات الطلق وذى ذات الجنب وغيرهم مما كان لهم ثواب

المقتولين كما اشير اليه في المبسوط وغيره فهم شهداء في احكام الآخرة \* والشهيد في الاصل من الشهود اى الحضور او من الشهادة اى الحضور مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه تنزل عليه الملائكة واما الحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول وعلى الثانى بمعنى الفاعل \* [١]

وعرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم طاهر بالغ قتل ظلما ولم يجب به مال ولم يرتث \* فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل \* وفيه انه لا يجب غسل كافر اصلا واما يباح غسل كافر غير حربى له ولى مسلم كما في الجلالى فالحق انه جنس فلا يحترز به عن شئ \* والطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل وهذا عند ابى حنيفة رح خلافا لهما واذا انقطع الحيض وانفاس فاستشهدت فهو على هذا الخلاف واذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما في المضمرة [٢] \* وقيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل ولا عقل له يعتمد به فاذا قتل المجنون يغسل ايضا عنده خلافا لهما [٣] فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة الى قيد عاقل كما ظن \* ولو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا \* وقوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب او النبى او قطاع الطريق او المكابرون عليه فى المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره فاذا قتل فى قتال هؤلاء لم يغسل \* وانما قال قتل لانه اذا مات ولو فى المعركة غسل \* وانما قال ظلما لانه لو قتل برجم او قصاص او تميز او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل بخلاف كما لو قتل لبغى او قطع طريق او تعصب \* وقوله ولم يجب به مال اى لم يجب على القتال او عاقبته به اى بنفس ذلك القتل مال اى دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح وحرمة الابوة مثلا على ان فى شهادته روايتين كما فى الكافى \* وقوله ولم يرتث اى لم يصبه شئ من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجنسدى \* بدانك شهيد برود قسم است اول شهيد حقيقى وتعريف آن مفصلا كذ شت دوم شهيد حكيمى آن بسيار اند ودر كتابهاى فتاوى واحاديث مختلف است لهذا براى ضبط واحاطه آنها را از اكثر كتب فقه وفتاوى واحاديث وغيره فراهم آورده درين مقام جمع کرده شد تا كلفت مراجعت

[١] هذا مبنى على ان يؤخذ من الشهود واما على انه من الشهادة فلانه مشهود له بالجنة او لان عليه شاهدا يشهد له وهو دمه وجرحه او لانه شاهد على من قتله بالكفر ( لمصححه )

[٢] وحاصله انها تغسل قبل الانقطاع فى الاصح كما بعده وفى رواية لا تغسل قبله لان الغسل لم يكن واجبا عليها كما لو انقطع قبل الثلاث فانها لا تغسل بالاجماع كما فى السراج والمعراج ( لمصححه )

[٣] لان السيف اغنى عن الغسل لكونه طهرة ولا ذنب للصبي ولا للمجنون ( لمصححه )

بسوی کتب مختلفه نافند والله مسهل کل امر . بدانکه شخص مسلم که در وبا و طاعون بمیرد و یادرتب یا بعلت اسهال یا باستسقا یا باانتفاخ بطن وفات یابد یا بشکستن کشتی و جز آن در آب غرق شود یا زیر سقف خانه و یاد یوار یا بنا یا درخت یا سنک و امثال آنها فوت شود یا در حالت ولادت فرزند و یا در درد زه که ولد وی بیرون نیامد و یا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جانش برود یا در راه سفر حج یا در غربت که کسی از اقربا و احبا در آن وقت حاضر نباشد و یا در سفر دیگر که مسنون یا مستحب باشد مانند سفر برای زیارت مسنون روضه متبرکه که آنحضرت صلی الله علیه و سلم و یا سفر بیت المقدس و یا سفر برای زیارت اولیاء و یا شهداء و یا علماء و یا در سفر برای طلب علم دین و یا برای طلب راه خدا بسلوک طریقت و طریق سلوک و یا در شب جمعه و یا در آتش یاد رخط از کرسنکی و یا از تشنکی و امثال آنها بمیرد یا درنده از شیر و کرک و مانند آن او را بدرد یا بخورد و یا مار و کژدم و امثال آنها او را بکزد و یا ظالمی او را بکشد در امر معروف و یا نهی منکر بجا آورد و یا راه زنان و یا دزدان او را بکشند یا کسی او را خطا کشته باشد و یا باقسام دیگر مثل جاری مجری خطا و یا قتل بالتسیب . خلاصه آنکه فعلی که موجب دیت باشد . یا کسی او را زهر داد تا هلاک شد و یا از برق یعنی از برق چنان روشنی افتد که از هیبت آن جان دهد و یا از آواز رعد که از صدمه آن جانش برود و یا از افتادن صاعقه ممت یابد و یا در عشق بمیرد که از لوث نیت فسق و فحور پاک باشد و عشق خود را افشا نکند و شخصیکه دوام باوضوء باشد تا آنکه باوضوء تودیع حیات نماید یا در عین حالت نماز وصال یابد پس این جمله شهیدان حکمی اند که در روز جزا اجر شهیدان یابند بفضلہ تعالی و ایشان را غسل دادن و کفن پوشانیدن واجب است هکذا فی کتب الفقه و الفتاوی و الاحادیث .

(المشاهدة) هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة . والمشاهدات هي المحسوسات وقد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السين من باب الحاء . وشارح النجرید اطلق المشاهدات علی قضایا قیاساتها معها . والمشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين ویحییٰ فی لفظ الوصال فی فصل اللام من باب الواو . ودرکشف اللغات میگوید شهود بضمین نزد سالکان رؤیت حق است بحق یعنی کاسبی که از مراتب کثرات موهومات صوری و معنوی عبور نموده باشد و بمقام توحید عیانی رسیده و بدیده حق بین بحکم کنت بصره الذی یبصر به در صور جمیع موجودات بدیده حق مشاهده نماید چون خود را و تمام موجودات را قائم بحق بیند لاجرم غیریه و انبئیة از پیش نظرش بر خاسته باشد و هرچه بیند حق بیند و هرچه داند حق داند .

(المشيد) بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بنای بلند کرده و دراز کرده كما في كثر اللغات \* و نزد باغاء كلا ميست كه نقطهای حروف منقوطة او همـه مستعليه باشند \* مثاله \* شعر \* كفتم زغم عشق تو من شاد شوم \* و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم \* كذا في مجمع الصنائع \*

### ﴿ فصل الذال ﴾

(الشاذ) بتشديد الذال لغة المتفرد وعند اهل العربية كالصرفين والنحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده وكثرته في الاستعمال نحو قود \* واما ما قل وجوده فيسمى نادرا سواء خالف القياس اولا كخز عال وما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصح بكسر التاف كذا في الجار بردى شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه \* وفي بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك بين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا وان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى \* وعند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد ويقال له المحفوظ وهو مارواه اولى من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص وبالجملة فراوى الشاذ قوى وراوى المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات وبهذا عرفه الشافعي وجماعة من العلماء \* وقال الجليلي وعايه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذبه اى تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فتروك لا يقبل وما كان عن ثقة توقف فيه ولا يحتاج به فلم يعتبر المخافة وكذا لم يقتصر على الثقة \* وقال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات وليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة \* قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه واما ما ذكره فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه ومقدمة شرح المشكوة والقسطاني \* اعلم ان النسبة بين الشاذ والمنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة وافتراق الشاذ بان راويه ثقة او صدوق والمنكر راويه ضعيف \* وابن الصلاح سوى بينهما وقال المنكر بمعنى الشاذ فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة \* وفي شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة بحسب الوجود وتارة بحسب المفهوم والاخير هو المقصود ههنا \* اعلم ان في بعض الحواشي المعاقبة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير \* الاول ما يخالف فيه الراوى لمن هو ارجح منه \* والثاني مارواه



المقبول مخالفا لمن هو اولى منه والمقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة • والثالث مارواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه وهذا اخص من الثاني كما ان اشائي اخص من الاول • والرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • والمقصود بسوء الحفظ ترجح جانب الاصابة على جانب الغلظة والحامس ما يتفرد به شيخ • والسادس ما يتفرد به ثقة ولا يكون له متابع • والسابع وقد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • وفي الاقان الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي ونصب يوم وايك تعبد بصيغة المخاطب المجهول •

### فصل الرء

(الشر) بفتح الشين والتاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب والنقصان وعند اهل العروض هو الحرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الحرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشر من مفاعيلن فاعلان والجزء الذي فيه الشر يسمى اشتر كما في عروض سيني والمتنخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشر اجتماع الحرم والقبض وقد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة •

(الشجرة) الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شئ فهو شجرة وسطية لاشرقية وجوبية ولا غربية امكانية بل امر بين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى وفرعها في السموات العلى اباعضا الجسمية عروقها وحقائقها الروحية فروعها والتجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر انى انا الله رب العالمين ثممرها كذا في الجرجاني •

(المشجر) بفتح الجيم المشددة نرد شعراء داخل است در موشح وأن بيتى است كه راست نويسند وأن راتنه درخت تصور كنند ونام آن بيت اصل كوندوبعد ازيك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند وبنويسند وچنين در طرف دوم بازاء لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديكر انشا كنند وبنويسند درين فرع كوئى دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صديت فرع در هر دو طرف آورند وهمچنين تا اتمام كنند •

(المشجر المطير) بالياء المثناة التحتانية نرد شان عبارت است از آنكه در حشوايات مشجر آورند ودر صدر نام پرندگان بنويسند وصورت شان هم در نقش آورند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع وچون از مثال مشجر مطير استعمال مثال مشجر حاصل مى شود بر مثالس اقتصار نموده شد •





(الشر) بالفتح والتشديد ضد الخير وقد سبق في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة \*

(الشطر) بالفتح وسكون الطاء المهمة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين السرخسى \* وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اى هو دائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه ولذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور ولذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه \* ومثل له بقوله يالا ائمى في الهوى \* لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور \*

(التشطير) كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهمة وهو جعل كل من شطرى البيت سجعة مخالفة لاختها اى للسجعة التى فى الشطر الآخر \* وقولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية لكل باسم الجزء كقوله \* شعر \* تدبير معتصم بالله منتقم \* لله مرتقب فى الله مرتقب \* مرتقب اى راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اى منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبتنية على الميم والثانى على الباء كذا فى المطول \*

(الشعر) بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما فى المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذى قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تناووا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذى انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعنى ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء ولذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين [١] فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر او قافيته فيحتاج الى التخييل لمعنى يأتى به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وساكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والحكيم قصد المعنى فجاء على تلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا لو صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا \* كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبهه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحرنا \* هل انت الا اصبح دميت \* وفى سبيل الله مالقيت \* وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر فى لفظ الرجز فى فصل الزاء من باب الرأ \* ويؤيد ما ذكرنا

[١] نظم الآية ان هو الا ذكر وقرآن مبين (لمصححه)

انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من مجور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم التقصد الى اللفظ اولا . وههنا لطيفة وهوان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعنى قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيمًا حيث سعى النبي عليه السلام شعره حكمة وانفى الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيمًا ولا يخرج من الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظ كلامه حكيمًا هكذا ذكر الامام الرازى في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر . وبالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد مايتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفى كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولى وهو المقصود ههنا فتأمل كذا ذكر الحلي في حاشية شرح المواقف \* فائدة \* لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بضر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابو بكر وعمر شاعرين وكان على اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاوون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرنا فقالوا يارسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذى ترهونهم به نضح النبل ونزل كذا ذكر احمد الرازى في تفسيره \* وفي البيضاوى ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغارون لم ترانهم فى كل واد يهيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لاحقيقة لها واغلب كلماتهم فى النسيب بالحرم وذكر صفة النساء والغزل والابتهاء وتمزيق الاعراض فى التمذح فى الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم فى التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكا فحة هجاة المسلمين كعبدالله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى \* التقسيم ذكر فى بعض الرسائل العربى اعلم ان ابا الحسن الاهوازى ذكر فى كتاب القوافى ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام \* الاول القصيدة وهو الوافى الغير المجزؤ لانهم قصدوا به

اتم ما يكون من ذلك الجنس \* الثاني الرمل وهو المجزؤ رباعيا كان اوسداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة \* الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لثقارب اجزائه وقلة حروفه تشبها بالناقة التي في مشيها ضعف لدا يعتر بها \* الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ماجاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة اعنى القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه ( فائدة ) اكثر برآندك شعر از يك بيت كمترباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سبقي \* والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض او البسط ويسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر ياقوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولوقيل العسل مرة مهوعة تنقبض \* والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من الخيلات والخيلات تسمى قضايا شعرية \* وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي \*

( الشاعر ) عند اهل العربية من يتكلم بالشعر اى الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتهما \* قالوا شعراء العرب على طبقات \* جاهليون كامرئ القيس وطرفة وزهير \* مخضرمون وهو اى المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كليد وحسان \* وقد يقال لكل من ادرك دولتين واطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة وقد مر في فصل الميم من باب الحاء المعجمة \* ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق \* ومولدون وهم من بعدهم كبشار \* ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري \* ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق \* واختلف في المحدثين فقبل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حدا حذوه \* وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوى فيما يعرف انه لامساغ فيه سوى الرواية ولامدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الحفاجي وغيره من حواشى البيضاوى في تفسير قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه الآية \*

( الشعر ) بالفتح والسكون موى \* والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا مما يلي العين \* والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشفار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين \* والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر \*

(الشعور) بضمين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطاب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الحفاجي حاشية البيضاري في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اى الادراك بالحس الظاهر • وقد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترك بينهما • وذهب بعضهم الى ان اصله هذا وذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والمشاعر الحواس ولها معان اخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقدمر في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هى القوى الدراكة اى النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والساقلة •

(الشعيرة) بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب التاء المثلية • ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر •

(الشكر) بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد وعرفا هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا • وذلك الفعل • اما فعل القلب اعنى الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعنى ذكر ما يدل عليه • او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك • وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله للعبدان يثنى على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته ويكرمه بين عبادته هكذا في تعريفات الجرجاني • والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرفه انظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبي عن مرضياته والاجتناب عن منيآته • ودر صحائف در صحيفه هزد هم مى آورد شكر اهل كمال بيشت در مصايب وبلايا بود از هموم وغموم كه راضى باشند از اينجا قومى باشند كه خبر از غم وشادى ندارند از غم وشادى ومحت وراحت آزادانند انتهى • ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجان والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوى وبين الحمد العرفى وكذا الحال بين الشكر العرفى والحمد اللغوى والشكر اللغوى والحمد العرفى مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع وحواشيه • واما الفرق بين الشكر اللغوى والعرفى فاقول ان الشكر

اللعوى اعم من العرفى لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعلى يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس كما لا يخفى لان اللعوى كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفى فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفى والشكر العرفى كما لا يخفى \*

(الشكور) من يرى عجزه عن الشكر \* وقيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وعملا \* وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء \* وقيل الشاكر من يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا في الجرجاني \*

(الشهر) بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه من الشهر الشمسى والقمرى والحقيقى والوسطى والاصطلاحى \*

(المشهور) عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد في الاصل اى في الابتداء وهو القرن الاول ثم انتشر في القرن الثانى حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول \* والمقصود من الآحاد هو الخبر الذى يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان الخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار \* وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا في بعض شروح الحسامى \* في شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا ما لم تجتمع شروط المتواتر ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء \* ومنهم من فاير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك \* ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده ولذا قال ابو بكر الصرفى هو والمتواتر بمعنى واحد \* ثم المشهور كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على ما اشتهر على الالسنه فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى \* وفي الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة المتواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى (فائدة) اختلف في المشهور فبعض اصحاب الشافعى على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن \* وابو بكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابى حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة \* وعيسى بن ابان من اصحاب ابى حنيفة على انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضى ابى زيد وعمامة المتأخرين \* قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الاكتمار فعند الفريق الاول من اصحاب ابى حنيفة يكفر جاحده



وعند الفريق الثانى منهم لا يكفر • ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامى •

( المشهورات ) فى عرف العلماء هى قضايا يعترف بها الناس وهى من المقدمات الظنية وليس المقصود باناس الاستغراق الحقيقى اذلا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية اى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات • والقول به يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لايعبأ به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وان كانت فى الواقع يقينية او اولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الحلوائى حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم • اما • لكونها حقة جاية كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للحق الجلى مع مخالفتها اياه بقيد جلى فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبه له • اولا شبهه على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن • اولما يقتضيه الاستقراء كقولنا عسكر سلطاننا شجعان • اولما فى طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محودة والحمية كقولنا كشف العورة مذموم اولما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند او من شرائع و آداب كالا مور الشرعية وغيرها • ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم ولكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة ومحدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة وآراء محودة ان لم تكن يقينية • والمشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بمجهتين مختلفتين وما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة • وربما يختص اسم المشهورات بمالا تكون يقينية لا ببناء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور • وقد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية وتسمى مشهورات فى بادية الرأى كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظلما انتهى •

( الاشارة ) معناه بديى وهى قسبان اشارة عقلية و اشارة حسية وللإشارة ثلاثة معان • الاول المعنى المصدرى الذى هو فعل اى تعيين الشيء بالحس • الثانى المعنى الحاصل بالمصدر

وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهى الى المشار اليه \* وهذا الامتداد \* قد يكون امتدادا خطيا فكأن نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه \* وقد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكأن خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه \* وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكأن سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه \* الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضى كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات وتفتقر بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجواهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجواهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجواهر والعرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تابع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجواهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة \* وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان كما وقع في المحاكات ويقال له التنبية بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون \* والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت للاب \* وهى من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفى لفظ النص ايضا فى فصل الصاد من باب النون \* واهل البدع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذى معان حجة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الاصبع بان الاجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اى اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان فى نوع المنطوق والمفهوم ونوع المنطوق والمفهوم الاجاز \* وعلم الاشارة قد سبق فى المقدمة \* ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصرح كثيرا ما يستعمل فى المعنى الاعم الشامل للصرح كما فى چلبي المطول فى تعريف علم المعانى فعلى هذا يقال اشار الى كذا كذا فى بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق \* واسماء الاشارة فى فصل الراء من باب السين \*

### فصل السين المهمة

(الشمس) بالفتح وسكون الميم فى اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروى مصمت مستدير بالذات مركزوز فى جرم الخارج المركز .فرق فيه بحيث يساوى قطره نحن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحه ويجيء توضيحه فى لفظ الفلك فى فصل الكاف

من باب الفاء . وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عند هم على الفضة . وعند الصوفية هي النور اى الحق سبحانه . وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كنيت ازروح است زیرا كه روح در بدن بمنزله آفتاب است ونفس بمنزله ماهتاب وازین سبب گفته اند كه چون سالك نوری مثل ماهتاب بیند بداند كه این نور روح است انتهى . وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال .

### ❦ فصل الصاد المهملة ❦

( الشخص ) بالفتح وسكون الحاء المعجمة كالبدن . [١] الاشخاص والشخوص والاشخص الجمع كذا في المذهب . وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين . والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الحاء المعجمة . اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات والعاراض وتقييده يكون خارجا عنها واما الاعتبار في اللاحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التباين بينهما في اللاحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد . والتفصيل ان الطبيعة الكلية . قد تؤخذ بالنظر الى امور محصاة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الحلط واذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة محمولة على الاول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية واذا اخذ لا بشرط شيء اى لا بشرط شيء ولا بشرط نفي شيء تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق . وقد تؤخذ بالنظر الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذت مع التشخص الخاص مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع . احديها كون التقييد والقيد كلاهما داخلين وهذا يسمى بالفرد . وثانيتها كون كليهما خارجين وانما التقييد في اللاحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين واما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللاحاظ دون التقييد . وثالثتها ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالخصه عندهم . ورابعتها ان يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتباره عندهم ولهذا لم يسموه باسم وبعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي .

• شعر •

• چو تقييد وقيد است داخل بود فرد • وكر هر دو خارج بود شخص اى مرد •

[١] الشخص في الاصل سواد الانسان تراه من بهيد ثم استعمال في ذاته ( لمصححه )

• جوقيد است خارج ازو هست حصه • ذكر قسم باقى رها كن ز قصه •  
هكذا فى شرح السلم للمولوى حسن الكهنوى فى خاتمة بحث الكللى وغيره والتشخص هو التمين وهو يطلق بالاشترك على معنيين • الاول كون الشئ بحيث يتبع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهبى ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلهما من شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية انما هو لا اختلاف الادراك دون اندرك فالشئ اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه ان ما ذكره فى تعريف الكللى والجزئى يظهر منه كلية اللاشئ ونحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمنع عن فرض الشركة وانفسها تمنع عنه • والثانى كون الشئ ممتازا عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجى اى بالوجود الحقيقى الذى هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ماعينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود ولايراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجى ان الوجود ينضم الى الشئ فيصلير المجموع شخصا بل يراد به ان الشئ يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار • ويمكن ان يذبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من وجودهما فى الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجودهما فى المادتين لما تقرر ان وجود العرض فى نفسه هو بعينه وجوده فى الموضوع ووجود الصورة فى نفسها هو وجودها فى المادة بعينه • وقال المعلم الثانى هوية الشئ تعينه و وحدته و خصوصيته و وجوده المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الحيثية التى بها يصير موجودا هى بعينها حيثية بها يصير مشخصا وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة ومابه التشخص ومابه الوجود ومابه الوحدة امر واحد فظهر ان التشخص بكلا المعنيين امر اعتبارى ومابه التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهبى الذى هو امر اعتبارى وعلى المعنى الثانى هو الوجود الحقيقى الذى هو موجود بنفسه فتأمل • لكن مذهب جمهور العلماء ان التعين امر وجودى هو موجود فى الخارج هكذا حقق مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظى فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضمما اليها فيه ولا منافاة بينهما وتام البحث يطلب منه ( قال المولوى حسن الكهنوى فى شرح سلم العلوم تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للشئ المعروض به من حيث انه معروض به وبه يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا • ثم اعلم ان الشخص الخارجى لا يحصل فى ذهن من الازدهان لانه اما ان يكون باقيا فى الخارج اولا وعلى الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجى فى امكينة

متعددة وهذا محال وعلى التالى يلزم انعدام الشخص الخارجى عند تصويره وهذا ظاهر  
البطلان واذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الاحقية الكلية  
لزيد مع الشخص الذهنى الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يمتثل غيره  
وهذا الشخص الحاصل فى الذهن مبين فى الوجود للهوية الخارجية . وبهذا التقرير نحل  
الاشكال المشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه فى اذهان متعددة  
كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من  
( الشرح . )

( الشخصوص ) عند الاطباء نوع من الجمود . وقيل هو السهر السباتى وقد مر فى فصل  
الباء الموحدة من باب السين .

### فصل الطاء المهملة

( الشرط ) بالفتح وسكون الراء المهملة فى اللغة بيان وتعليق كردن چيزى بچيزى كذا  
فى الصراح . وفى كثر اللغات شرط بچيزى وابستن قول يا فعل . و آنچه باو وابسته باشد  
حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية  
فى القاموس الشرط الزام الشئ والتزامه نقل فى الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون  
جملة بحصول اخرى . وحروف الشرط هى الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من  
هذا ان التعليق معنى اصطلاحى للنحاة والمفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذى  
دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل  
الاول ومسببية الفعل الثانى وتسمى الجملة الاولى شرطا واثانية جزاء . وقد صرح  
فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة ان الشرط فى اصطلاح النحاة ما دخل عليه  
شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء  
كان علة للجزء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار  
موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق . وهذا اى الشرط  
الحوى هو محل النزاع . بين الحنيفة . حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند  
العدم . وبين الشافعية حيث يقولون بايجابه اياه انتهى . قيل مقصودهم بالسبب مجرد التوصل  
فى اعتقاد المتكلم ولو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الا ترى الى قولك ان تشتمنى  
اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا  
ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الاخلاق يعنى انه يمكن يصير  
الشتم الذى هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى . ثم الشرط . فى العرف  
العام هو ما يتوقف عليه وجود الشئ كذا فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة ايضا

فهذا يشمل الركن والعلّة \* وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر الوجودى الموقوف عليه الشئ الخارج عنه الغير المحل لذلك الشئ ولا يكون وجود ذلك الشئ منه ولا لاجله ويسمى آلة ايضا والمعدوم الموقوف عليه الشئ الخ يسمى ارتفاع المانع وعدمه \* وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو الخارج عن الشئ الموقوف عليه ذلك الشئ الغير المؤثر فى وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا فى شرح آداب المسعودى وهذا اصطلاح المتكلمين ايضا \* قال فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط فى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب والعلامة اذ السبب طريق الى الشئ ومفض الىه من غير توقف لذلك الشئ عايه والعلامة دالة على وجود الشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه \* فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن والقيّد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة ومعنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فى الشئ الآخر لا اليجاد كما فى العلال العقلية \* وبالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة ولا يترتب عليه فالشرط يتعلّق به وجود الحكم لا وجوبه \* وفى العوضى وحاشيته للتفتازانى قال الغزالى الشرط ما يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده \* واورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط \* واجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ بدونه وظهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه فى تعقل ذلك \* وقال الآمدى الشرط ما يتوقف عليه المؤثر فى تأثيره لافى ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشئ على تحقق ذاته ولا يخفاء انه مناقشة فى العبارة والافتقار ذات الشئ على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضرورى \* قيل والمختار فى تعريفه ان يقال هو ما يستلزم فيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب \* والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشئ بمثله فى الحفاء والمعنى المميز هو التأثير والافضاء واستلزام الوجود للوجود حيث يوجد فى السبب دون الشرط \* والاولى ان يقال شرط الشئ ما يتوقف عليه صحة ذلك الشئ لا وجوده كالوضوء للصلوة واستقبال القبلة لهما وكالشهود للنكاح \* وينقسم الشرط الى عقلى وشرعى وعادى و لغوى \* اما العقلى فكالحياة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بان العلم لا يوجد الا بحياة \* واما الشرعى فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك \* واما العادى فكالمنطقة فى الرحم للولادة \* واما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق به هو الجزء \* ثم الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمقصود ان

الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية . وفيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضى فهم منه انه لا يتوقف اضافته الا على طلوعها انتهى \* وقد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي وشرعي ومحبي في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف . اعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب \* شرط محض وهو ما يتمتع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وهو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح واما جعلى يعتبره المكلف وتعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعلق له به كالشرط \* وشرط فيه معنى العلة وهو الذى لا تعارضه علة تصح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اى اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجح شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجح شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة \* وشرط فيه معنى السببية وهو الذى اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اى الذى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طيبى كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلّف وخرج ما اذا كان المختار منسوباً الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب له اذ السبب يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق اذ القيد كان مانعا له ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوباً الى الشرط اذ لا يلزم ان تكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو فى حكم الاسباب \* وشرط مجازا اى اسما ومعنى لا حكما وهو اول الشرطين

الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود وذلك يضاف الى آخرها فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لاحكاما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودها فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين فلا \* وعند زفر لا تطلق لانه يقبس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا \* وذكر فخر الاسلام قسما خامسا وسماه شرطا في معنى العلامة كالا حصان في الزنا ولا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الا حصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية \* وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متاخيا فهو الشرط المحض وان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح \* اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس مامر في السبب وما يجيء في العلة والله اعلم بحقيقة الحال \*

(الشرطية) عند النحاة هي الجملة المصدرية باداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم وقد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط والجزاء \* وقد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرط صرح بهذا الفاضل الحلبي في حاشية المطول \* وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها ويجيء توضيح ذلك في لفظ الفضية في فصل الياء من باب القاف \* فالحكم في الشرطية عندهم بين المقدم والتالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط والشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك وان كان انشاء فالجملة الشرطية انشائية نحو ان جاءك زيد فاکرمه كافي المطول وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين \* ثم الشرطية عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدهما عن الاخرى فنفضلة \* فالتصلة الموجبة هي التي يحكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال \* والمقصود من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق لذلك لثلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات \* ثم المتصلة ثالثة



اقسام لانها ان اكنفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة . وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود . وان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق . اعلم انه لا بد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه . والمقصود بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبا لذلك الاستصحاب اولا فبقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجب ( والعلاقة على ثلاثة اقسام . الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة . والثالث ان يكون كلاهما معلولين لعلة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضئ فان وجود النهار وضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم ) واما الاتفاقيات فانها وان كانت مشتتة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله عن علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكك التالي بدهاة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهية الخمار عند ناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكك بينهما . وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اى من غير وجود علاقة تقتضى ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثانى . والمنفصلة الموجبة هى التى يحكم فيها بالتفاى بين القضيتين اما فى الصدق والكذب معا اى فى التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . واما فى الصدق فقط اى من غير ان تتفاى فى الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا واما ان يكون حجرا . واما فى الكذب فقط اى من غير ان تتفاى فى الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لاشجرا واما ان يكون لاشجرا . والمنفصلة السالبة هى التى يحكم فيها بسلب ذلك التنافى اما فيهما معا وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتبا . او فى الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا . او فى الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا . ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع او مانعة الخلو موجبة كانت او سالبة

ان حكم فيها بالتانفى او بسلب التانفى مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التانفى او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالافاق سميت منفصلة اتفافية . اعلم ان كلية الشرطية اى كونها كلية ان يكون التالى لازما فى المتصلة اللزومية ومعاندا فى المنفصلة العنادية على جميع التقادير اى الاوضاع التى لاتساقى مقدمة المقدم اى يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة فى انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التى يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهى محالة فى انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك وهى ممكنة فى انفسها . وجزئية الشرطية ان يكون التالى لازما او معاندا للمقدم على وضع معين . واهمالها باهمال الاوضاع والامثلة غير خافية . وبالجملة فالحكم فى الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة وشخصية والافان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فحصوله كلية او جزئية والافهملة والطبيعية ههنا غير معقولة .

( الشرطى ) قسم من القياس الاقترانى ويحىء فى لفظ القياس فى فصل السين من باب القاف .

( المشروطة ) عند المنطقين تطلق على شيئين . احدهما المشروطة العامة وهى القضية التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اى بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اى يكون لوصف الموضوع دخل فى تحقق الضرورة . مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً ( فان تحرك الاصابع ليس بضرورى الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته اما هى بشرط اتصافها بوصف الكتابة . ومثال السالبة قولنا بالضرورة لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضرورى الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا فى القطبى ) . وقد يقال المشروطة العامة على القضية التى حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب فى جميع اوقات ثبوت الوصف . والفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل فى الضرورة بخلاف الثانى فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك فى وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً بلاننى الاول صادق وبلاننى الثانى كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان فى وقت كتابته وهو وقت الظاهر مثلا اذ الكتابة التى هى شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب فى شئ من الاوقات فما ظنك بالشىء الذى هو

مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالعنى الاول اعم من وجه من الشانى و يجرى ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراء من باب الضاد المعجمة . و ثانيهما المشروطة الخاصة و هي المشروطة العامة بالعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهى من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكل المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة . و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هى الضرورة بحسب الوصف و الضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و الدوام بحسب الوصف يتمتع ان يقيد بالادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقيد بالادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة في جميع اوقات و وصف الموضوع لادائمة في بعض اوقات ذات الموضوع . فالمشروطة الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخر اى لادائما هو السالبة المطلقة العامة . اذ مفهوم اللادوام هو قولنا لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي ) و السالبة كقولنا لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثانى مطلقة عامة موجبة ( اى قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي \* )

( الشرط ) بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل و در اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحمانى چنانكه آن حضرت صلى الله عليه وسلم اشارت كرده انى وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات .

### فصل العين المهملة

( الاشباع ) بالباء الموحدة نزد اهل قوافى عبارتست از حرکت دخيل مطلقا و آن اكثر كسره است و كاهى فتحه باشد چنانكه در باور و داور و كاهى ضمه چنانكه در تجاهل و تساهل و اين تعريف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخيل در قوافى كه بر حرف وصل مشتمل نيستند جائز نيست اما در قوافى موصله يعنى مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند و مخفى نيست كه اين تعريف منقوض مى شود بكسره همزة مثل مائل و زائل كه اين كسرده را توجيه كويند نه اشباع . پس اولى آنست كه تخصيص كنند اشباع را بمرکت دخيل در قوافى موصله يعنى مشتمله بر حرف وصل مانند كسره همزة مائى و زائلى

وتخصيص كئند توجيه را بمرکت ما قبل روى ساکن که آن حرکت اشباع نيست  
اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصیص تعريف کرده اند و مؤيد است باين آنچه شمس  
قيس در حدائق العجم گفته که حرکت دخيل را در قوافى موصله اشباع خوانند و در  
قوافى مقيدة توجيه کذا فى منتخب تکميل الصناعة وهكذا عند اهل العربية حيث وقع  
فى بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخيل فى الروى المطلق تسمى الاشباع  
و حركة الجرف الذى قبل الروى المقيد تسمى التوجيه انتهى \* فان الروى المطلق عندهم  
هو الروى المتحرك \* والساکن يسمى روى مقيدا \*

(التشبيع) نزد باغاء از محسنات لفظيه است و آن چنانست که لفظ قافيه را ابتدای بيت  
دوم کنند و اگر در هر مصرع همچنين کنند خوب تر و لطيف تر آيد مثاله \*

\* بيت \*

\* زمن دل بردى و خستى جگر \* جگر عاشقان را بدینسان نکر \*

\* نکر کر غمت شد پریشان دلم \* دلم به چنین زد چو دیدم خطر \*

کذا فى جامع الصنائع و اين اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد \*

(الشجاعة) هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذى هو الافراط و الجبن الذى  
هو التفريط و قد سبق فى لفظ الخلق فى فصل القاف من باب الحاء المعجمة \* و شجاعة  
العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف و قد سبق \*

(الشرع) بالفتح و سکون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة  
کذلك ايضا \* و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحکام التى جاء بها نبي من الانبياء صلى الله  
عليهم و على نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عمالية و دون لها  
علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الكلام \* و يسمى الشرع  
ايضا بالدين و الملة فان تلك الاحکام من حيث انها تطاع لها دين و من حيث انها تملى  
و تکتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا  
ان الشريعة و الملة تضافان الى النبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف  
الى الله تعالى ايضا \* و قد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهى يسوق ذوى العقول  
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات و هو ما يصلحهم فى معاشهم و معادهم فان الوضع الالهى  
هو الاحکام التى جاء بها نبي من الانبياء عليهم و على نبينا السلام \* و قد يخص الشرع بالاحکام  
العملية الفرعية و اليه يشعر ما فى شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحکام الفرعية  
يسمى علم الشرائع و الاحکام و بالاحکام الاصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى \*

و ما فى التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعى اى خطاب الله

تعالى بما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة وغير شرعى  
اى خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله  
ورسوله انتهى . وما فى شرح المواقف من ان الشرعى هو الذى يجزم العقل بامكانه ثبوتاً  
وانتفاء ولا طريق للعقل اليه ويقابله العقلى وهو ما ليس كذلك انتهى ويجب ما يؤيد  
هذا فى لفظ الملة فى فصل اللام من باب الميم . وقد يطلق الشرع على القضاء اى حكم القاضى  
كما مر فى لفظ الديانة فى فصل النون من باب الدال المهملة . ثم الشرعى كما يطلق على مامر  
كذلك يطلق على مقابل الحسى فالحسى ماله وجود حسى فقط والشرعى ماله وجود شرعى  
مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجوداً حسياً فان الايجاب والقبول موجودان حسا  
ومع هذا له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودان حسا  
يرتبطان ارتباطاً حكيمياً فيحصل معنى شرعى يكون الملك اثره لذلك المعنى هو البيع حتى  
اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع كذا فى التوضيح وفى التلويح  
وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعاً فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والاحسنى ا

( وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية والشرعية كل طرية  
موضوعة بوضع الهى ثابت من نبى من الانبياء ويطلق كثيراً على الاحكام الجزئية التى  
يتهدب بها المكلف معاشاً ومعاداً سواء كانت منصوطة من الشارع او راجعة اليه . والشرع  
كالشرعية كل فعل اوترك مخصوص من نبى من الانبياء صريحاً او دلالة فاطلاقه على الاصول  
الكلية مجاز وان كان شائعاً بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز وتطلق على الاصول  
حقيقة كالايان بالله وملائكته ورسوله وكتبه وغيرها ولا يتطرق النسخ فيها ولا يختلف  
الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد وكلها اخبار ولا يمكن النسخ فى الاخبار والا  
يلزم منه الكذب والنكذب ولا يسوغ فيها اختلاف الانبياء ولا يلزم كذب احد النبيين  
او اجتماع التقيضين فى الواقع بل انما يجرى النسخ والاختلاف فى الانشآت اى الاوامر  
والنواهي . والشرع عند اهل السنة ورد منشا للاحكام وعند اهل الاعتزال ورد مجيزاً  
لحكم العقل ومقرر له لامشياً وقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا عن ابن عباس  
رضى الله تعالى عنهما الشرعة [١] ماورد به القرآن والمنهاج ماورد به السنة . وقال مشايخنا  
ورئيسهم الامام ابو منصور الماترىدى ما ثبت بقاؤه من شرعية من قبلنا من الرسل بكتابنا  
او بقول رسولنا صار شرعية لرسولنا فيلزمه ويلزمنا على انه شرعية رسولنا لا شرعية من قبلنا  
لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوى العقول من عباده ايمن ماقرت عنه عقولهم من  
امور الدنيا والدين فلو لزمنا شرعية من قبلنا كان رسولنا رسول من قبله سفيراً بينه وبين

[١] فى المختار الشرعة اى بالكسر الشرعية ومنه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا  
( لمصححه )

امته لارسل الله تعالى وهذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء) • والعلم الشرعى هو علم صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كالم الكلام او توقف كالم العربية والمنطق كذا قال ابن الحجر في فتح المبين شرح الاربعين للنووى في شرح الحديث السادس والثلاثين وقال قيل هذا ومن آيات العلم الشرعى من تفسير وحديث وفقه والمنطق الذى بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المناهضة للشرائع انتهى يعنى ان المنطق من آيات العلم الشرعى والعلم الشرعى تفسير وحديث وفقه • ففهم من هذا ان العلم الشرعى يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعى باحدها ومن الآيات بالمعنى الآخر (ثم لفظ الشرعى يحى لمعنيين • الاول ما يتوقف على الشرع اى لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكوة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شئ من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور • والثانى ما ورد به خطاب الشرع اى ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتناول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا فى التوضيح والتلوخ •)

(الشريعة) هى الائتمار بالنظام العبودية • وقيل هى الطريق فى الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا فى الجرجانى •

(التشريع) كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية ويسمى ايضا بالتوشيح وبذى القافيتين وسماه ابن الاصبغ التوام وسماه اهل الفرس بالملون كما يحى فى فصل النون من باب اللام وهو ان يبنى الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرين او صريين من بحر واحد فعلى اى قافية وقفت كان شعرا مستقما والاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبنى على اكثر من قافيتين • فمثال ما بنى على القافيتين • شعر • يا خاطب الدنيا الدنية انها • شرك الردى وقرارة الاكدار • دار متى ما اضحكت فى يومها • ابكت غدا بعداً لها من دار • فان البيتين من الكامل والقافية الاولى ك الردى وحينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثانى من قوله دار وانتهاؤه غدا وبعدا لها من دار مستزاد والقافية الثانية الاكدار وابتداء الثانى من قوله دار وانتهاؤه من دار [١] • ومثال [١] اعلم ان القافية عند الخليل من آخر حرف فى البيت الى اول ساكن يليه مع الحركة التى قبل ذلك الساكن ويروى عنه ايضا ان المتحرك الذى قبل ذلك الساكن هو اول القافية • فالقافية الاولى من قوله يا خاطب الدنيا هى من حركة الكاف من شرك الردى الى الآخر او مجموع قوله ك الردى والقافية الثانية من فتحة الدال من الاكدار الى الآخر او لفظة دار منه وههنا اقوال اخر مذكورة فى علم الفوائى كذا فى المطول (لمصححة)

ما نرى على الاكثر من القافيتين قول الحريري . شعر . جودى على المستهتر الصب الجوى .  
وتعطينى بوصاله وترحمى . ذا المتبلى المتفكر القلب الشجى . ثم اكشفي عن حاله لا تظلمى .  
فالقافية الاولى الجوى والشجى والثانية تعطينى و ثم اكشفي والثالثة ترحمى وتظلمى . واعلم  
انه زعم قوم اختصاص التثريب بالشعر على ما يشعر بذلك التعريف المذكور وتسميته  
بذى القافيتين وقيل بل يكون فى النثر ايضا بان يبنى على سجعيتين لو اقتصر على الاولى  
منهما كان الكلام تاما مفيدا وان اخلقت به السجعة الثانية كان فى التامية والافادة على حاله  
مع زيادة معنى ما زاد من اللفظ . مثاله الآيات التى فى اثنا عشر ما يصلح ان تكون فاصلة  
كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شىء قدير وان الله قد احاط بكل شىء علما واشباه ذلك  
هكذا يستفاد من المطول والائقان فى نوع الفواصل .

( الشعاع ) بالضم وتخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما فى المتعجب . وقيل هو  
شىء متفرق غير ضوء ويحىء فى فصل الهمزة من باب الصاد المعجمة . وتحت الشعاع نزد  
منجمان عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مخفى . وحد تحت الشعاع مختلف  
مى شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض واختلاف منظر در هر شهر وهر برج وهر  
جهت ونيز گفته كه حد تحت الشعاع عطارد وزهره را دوازده درجه است وزحل  
ومشتري را پانزده درجه ومرئخ را سيزده درجه اكر چه درين مقدار بعد پنهان نشوند  
زير نور آفتاب ولكن اكر بعد كم از نصف جرم باشد كويند محترق است واكر كم از  
نصف قطر باشد تصميم است . وحد احتراق نزد جمهور شش درجه است وحد تصميم  
شانزده دقيقه كذا فى كفاية التعليم .

( الشفاعة ) بالفتح وتخفيف الفاء هى سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لاجل  
الغير على سبيل الضرع . [١] قال النووى هى خمسة اقسام . اولها مختصة بنينا محمد صلى الله  
عليه وسلم وهى الاراحة من هول الموقف وطول الوقوف وهى شفاعة عامة تكون  
فى الحشر حين تفزع الحلائق اليه عليه السلام . والثانية فى ادخال قوم فى الجنة بغير  
حساب . الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار . والرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين .  
الخامسة الشفاعة فى زيادة الدرجات لاهل الجنة فى الجنة كذا فى الكرماني شرح صحيح  
البخارى فى كتاب التيمم . ( دانستى است كه شفاعات بر چند نوع است وهمه انواع  
شفاعات ثابت است مر سيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضى بخصوص وى وبعضى  
بمشاركة واول كسى كه فتح باب شفاعت كند آن حضرت باشد پس در حقيقت شفاعات  
[١] ولا تستعمل لغة الا بضم الناجى الى نفسه من هو خائف من سطوة الغير كذا فى الكليات  
( لمصححه )

همه راجع بحضرت وی شود و اوست صاحب شفاعت علی الاطلاق . نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلایق را مخصوص است به پیغمبر ما صلی الله علیه وسلم که هیچ کس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن برای اراحت و تخلیص از طول و قوف در عرصات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و بر آوردن ازان شدت و محنت \* دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغیر حساب و ثبوت آن نیز وارد شده برای پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست \* سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند \* چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند و ایشان را در بهشت در آورد \* پنجم برای رفع درجات و زیادت کرامات \* ششم در کناهکاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آیند و این شفاعت مشترک است میان سائر ابدیاء و ملائکه و علماء و شهداء \* هفتم در استفتاح جنت \* هشتم در تخفیف عذاب از آنها که مستحق عذاب مغلد شده باشند \* نهم برای اهل مدینه خاصه \* دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف و مکثرین صلوات بر آن حضرت صلی الله علیه وسلم . فی المشکوٰۃ فی باب الحوض والشفاعة عن انس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال یحبس المؤمنون یوم القیامة حتی یهموا بذلك فیقولون لو استشفعنا الی ربنا فیریحنا من مکاننا فیأتون آدم فیقولون انت آدم ابو الناس خلقک الله بیده واسکنک جنته واسجد لک ملائکته و علمک اسماء کل شیء اشفع لنا عند ربک حتی یریحنا من مکاننا هذا فیقول لست هناکم و یدکر خطیته الی اصحاب اکله من الشجرة وقد نهی و لیکن اثنوا نوحا اول نبی بعثه الله الی الارض فیأتون نوحا فیقول لست هناکم و یدکر خطیته الی اصحاب سؤاله ربه بغیر علم و لیکن اثنوا ابراهیم خلیل الرحمن قال فیأتون ابراهیم فیقول انی لست هناکم و یدکر ثلک کذبات کذبین و لیکن اثنوا موسی عبدا آناه الله تعالی التوراة و کله و قریه نجیا قال فیأتون موسی فیقول انی لست هناکم و یدکر خطیته الی اصحاب قتله النفس و لیکن اثنوا عیسی عبد الله و رسوله و روح الله و کلمته فیأتون عیسی فیقول لست هناکم و لیکن اثنوا محمدا عبدا غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر قال فیأتونی فاستأذن علی ربی فی داره فیؤذن لی علیه فاذا رأیته وقعت ساجدا فیدعی ماشاء الله ان یدعی فیقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسی فاتی علی ربی بثناء و تحمید یعلمنیه ثم اشفع فیحد لی حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود النسانیة فاستأذن علی ربی فی داره فیؤذن لی علیه فاذا رأیته وقعت ساجدا فیدعی ماشاء الله ان یدعی ثم یقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسی فاتی علی ربی بثناء و تحمید یعلمنیه ثم اشفع فیحد لی حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة



فاستأذن ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيتَه وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي فاتى على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيجدي حدا فاخرج فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة حتى ما بقى في النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا . وهذا المقام المحمود الذى وعده نبيكم متفق عليه . وعن عبدالله بن عمرو بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضلن كثيرا من الناس فمن تبغى فانه منى ومن عصانى فالك بغفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه فقال اللهم امتى امتى وبكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فساله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سرضيك فى امتك ولا نسوئك رواه مسلم . ودر روايات آمده است كه آن حضرت كفت كه من هر كز راضى نشوم تا يك يك از امتان من بمن نه بخشنده هكذا فى شرح الشيخ عبد الحق الدهلوى على المشكوة فى باب الحوض والشفاعة .

( الشفعة ) بالضم وسكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشيء بكذا [١] اذا جعلته شفعا لى زوجا . وقيل من الشفاعة . وشرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر والبناء فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الا بتبعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها . والمتبادر ان يملك ملكا طيبا فخرج الحبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكرام فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة . وقوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا . وقوله بمثل ثمنه احتراز به عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لا شفعة فى شىء منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء . وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بملك الشفيع . وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمية وما لزم بالحظ والبناء ونحوها فعارض . واحتراز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة . وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشمل ما اذا كان الثمن غير مثلى وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل

[١] من باب نفع شفعت الشيء شفعا ضمته الى الفرد . وشفعت الركعة جعلتها ثنتين . ومن هنا اشتقت الشفعة . وهى مثال غرفة . لان صاحبها يشفع ماله بها . وهى اسم للملك المشفوع مثل اللقمة اسم للشىء المقوم . وتستعمل بمعنى التملك لذلك الملك . ومنه قولهم من ثبت له شفعة فاخر الطلب بغير عذر بطلت شفيعته . فى هذا المثال جمع بين المعنيين فان الاولى للمال والثانية للتملك . ولا يعرف لهما فعل كذا فى المصباح المنير ( لمصححه )

بما زاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز (ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيح شريكا في عين المبيع • والثانية كون الشفيح شريكا في حقوق المبيع كاشرب والطريق ويسمى هذا الشفيح خليطا • والثالثة كون الشفيح ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيح جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا في الهداية وغيرها •)

(الشمع) بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميكويد شمع بالفتح [١] در اصطلاح سالكان اشارت از برتو الهمي است كه مي سوزد دل سالك را بطوار مي نمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميكردد وآن دل را منور كند • وشمع الهمي قرآن مجيد را كویند و آفتاب وماهتاب را نیز •

(الشيعة) بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصلهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية • اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنائية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزراية واليونسية والشيطنية والزراية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية • واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

### ❦ فصل الفاء ❦

(الشرف) هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجي •

(الاشرف) نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع وسائط هر چند میان موجد وموجد وسائط کمتر واحكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شيء اشرف واكر وسائط اكثر میان وی وحق آن شيء اخس از بهر همین عقل اول وملائكة مقربون از انسان كامل اشرف باشند وانسان از ایشان اكمل • نظم • میان اشرف واكمل تمیز است • ترا

[١] قال ثعلب بفتح الميم وان شئت اسكنتها وقال ابن السكيت الشمع بفتح الميم وبعض العرب يخفف ثانيه • وقال ابن فارس وقد يفتح الميم • قافهم ان الاسكان اكثر • وعن الفراء الفتح كلام العرب والمولدون يسكنونها كذا في الصباح وقال في المختار الشمع بفتحين الذي يستصحب به والشمعة اخص منه (لصححه)

کردم خبر در یاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکل از او •  
 کذا نقل عن عبد الرزاق الكاشی •

( الشغف ) بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق  
 فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف کوید شغف را نیج درجه است •  
 اول امثال امر محبوب طوعا و رغبة • دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار  
 خود از غیر محبوب نگاهدارد • قال علیه السلام استر ذهبك و ذهابك و مذهبك • مذهب  
 عبارتست از کمال مرد در محبت • و ذهاب مسافرتست سوی دوست نه بینی که رسول صلی  
 الله علیه وسلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد  
 میگوید استرنی بسرك الجلیل • سوم معانات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای  
 بعداوتك من خالفك من خلقك • چهارم محبت محبان محبوب قال علیه السلام اسألك  
 حبك و حب من احبك • پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا  
 الدموع الفاضحة فکتیمان الحال من منازل الرجال انتهى •

( الشفاف ) بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له ولا ضوء كالهواء كذا قال السيد  
 السند فی حواشی شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ  
 و لغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف [۱] شفوفا و شفیفا ای رق حتی یری ما خلفه  
 و ثوب شفوف و شف [۲] ای رقیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحكماء • [۳]

### فصل القاف

( الشرق ) بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب • مشرق كذلك • و دائرة المشرق  
 و المغرب هی دائرة اول السموت و قد سبق • و نقطة المشرق هی الاعتدال الربیعی و یسمى  
 مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال •  
 کوکب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب برآید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را  
 • غربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهره چهل و نیج  
 درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده  
 ازین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نکویند و بدایت تشریق و تغریب

[۱] بالكسر مختار و فی المصباح من باب ضرب ( لمصححه )

[۲] بفتح الشین و کسرهما مختار ( لمصححه )

[۳] و شف الشيء يشف شفا مثل حمل يحمل حملا اذا زاد و قد يستعمل فی النفس ایضا فیکون  
 من الاضداد یقال هذا يشف قليلا ای یتقص و اشفت هذا علی هذا ای فضلت کذا فی المصباح  
 ( لمصححه )

حد رؤيت است واكر بعدكم از حد رؤيت باشد آنرا هم تشريق وتغريب نكويند كذا في كفاية التعليم .

( التشريق ) تقديد اللحم ومنه ايام التشريق وهو ثمانية ايام بعد يوم الاضحى وايام النحر ثمانية ايام من يوم الاضحى والكل يمضى باربعة اولها نحر لا غير وآخرها تشريق لا غير والمتوسطان نحر وتشريق كذا في الهداية . وتكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر والله الحمد وهي واجبة مرة عقيب كل صلوة اديت بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ايام التشريق كذا في شرح الوقاية وغيرها .

( الشق ) بالفتح عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونجه .

( الشقيقة ) كالسفينة مشتق من الشق وهي عند الاطباء قسم من الصداع وهو الوجع في احد جانبي الرأس . وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه . وقال الفيس قد تكون الشقيقة عامة تم جميع الرأس والفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ الانحرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة كذا في بحر الجواهر . وفي الموجز هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس وتديرها تديرها انتهى قال الاقسرائى هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البيضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها .

( الاشتقاق ) عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه . وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيبي فتجمله دالا على معنى يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تنفرع منه معان كثيرة باضمم زيادات اليه عين بازائه حروفا وفرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفريع لا المناسبة المذكورة وان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني والحاصل منه العلم بالاشتقاق فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيبي فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج

اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فقول هو ان تأخذ الح هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العوضى في المبادئ اللغوية \* اعلم انه لا بد في المشتق اسما كان او فعلا من امور . احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا . وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الاصلة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما . والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السابق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من السابق \* وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه لحدث المخصوص والضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحددان في المعنى كالمقتل مصدرا من القتل والبعض يمنع نقصان اصل المعنى في المشتق وهذا هو المذهب الصحيح \* وقال البعض لا بد في التناسب من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغاير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب (التقسيم) الاشتقاق اى مطابقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر وان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الاصول في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الجلس مع المنع والعود مع الجلوس يسمى بالاكبر . مثال الاصغر الضارب والضرب \* ومثال الصغير كنى وناك . ومثال الاكبر نلم وثلب \* فالمعتبر في الاصغر الترتيب وفي الصغير عدم الترتيب وفي الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقساما متباينة . وايضا المعتبر في الاصغر موافقة المشتق للاصل في معناه وفي الصغير والاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول \* والمشهور تسمية الاول بالصغير والثاني بالكبير والثالث بالاكبر والاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق \* وفي تعريفات الجرجاني والاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبا ومغايرتهما في الصيغة . الاشتقاق الصغير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب \* والاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب . والاشتقاق الاكبر

وهو ان يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نطق من النهق انتهى \* اعلم ان من اشترط التغير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واخذ بحسبه وان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا في الوضع \* وعرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول ومعناه بتغير ما اى في المعنى \* ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف \* فان قلت نحو اسد مع اسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعا ومفردا \* قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها واما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل \* فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعبر في منع الصرف \* قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى والاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين والا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الخاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العوضى \* اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل الفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالتصارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع وكالدبر ان مشتق من الدبور ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في اثور وكالحمر مشتق من الحماصرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه الحماصرة ونحو ذلك \* وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا في التسمية وجزأ من المسمى والمقصود ذات ما باعتبار نسبة المعنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالأحمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما فاطرد في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمقصود بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اى ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذوات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذوات المخصوصة لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة \* وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى

سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى . وبين تسميته لوجوده اى مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها فاعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر مرجح للتسمية ( فائدة ) المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب . وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على ثلثة اقوال . اولها مجاز مطلقا . وثانيها حقيقة مطلقا . وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السائلة نحو التكلم والايخبار لحقيقة ودلائل الفرق الثلث تغلب من المضدى وحواشيه ( فائدة ) قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا . الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور . الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشئ غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولا ما يصدق هو عليه والانتقال الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضرورى . وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب فيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التى هى معنى غير مستقل بالمفهومية فى حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل . والثالث ما ذهب اليه المحقق الدوانى من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود والابيض ونحوها بالفارسية بسياء وسفيد ونظايرها ولا يدخل فيه الموصوف لاعاما ولا خاصا والا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب اشئ الابيض او الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اى معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اى من غير ان يعتبر فيه الموصوف ولا النسبة بل الامر البسيط الذى هو مفهوم المبدء اى المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا فى شرح السلم للمولوى مبين . وليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضى ومشتق واذا اخذ بشرط لاشئ فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شئ فهو ثوب ابيض مثلا ( فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض والعرضى والحمل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اى لا بشرط شئ فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضى بان مبدءه كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض اتحاد ذاتى لان الشئ لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتى بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم

لکان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا ولا مدخل فيه للموصوف لاعاما ولا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوى مبین ) . وانت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على اليياض القاسم بالثوب صحيحا وذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن اليياض بسفيدى وعن الابيض بسفيد . والحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس علة ولا دخلا فيه بل منشأ لا نتزاعه وهو يصدق عليه وربما يصدق على الوصف والنسبة قدير ( فائدة ) قال فى الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجه اصحابنا ونفاه المعزلة وكأنه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعزلة جعلوا المتكلم الله تعالى لبا اعتبار كلام هوله بل باعتبار كلام حاصل لجسم كاللوح المحفوظ وغيره ويقولون لا معنى لكونه متكلم الا انه يخلق الكلام فى الجسم وتوضيح ذلك يطلب من العضى وحواشيه . اعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدع وقد سبق وبعضى كويند كه اشتقاقى آنت كه از نظم يا نثر كاتى جمع كرده شود كه حروف آنها در كفتار متقارب باشند و متجانس يكديكر و بهتر آنت كه از يك كلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح وريحان وجنة نعيم . ( ودر حديث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرك الشرك . ودر نثر فارسى آفرين فراوان آفريننده را كه چندين عوارف عرفان در حق من ناسپاس ناحق شناس ارزانى فرموده . ودر نظم فارسى امير خسرو دهلوى فرموده . بيت \* كر ذره زمهر قبولت بمن رسد \* در ثروت از ثرى به ثريا برد مرا . ودر شعر عربى نيز آمده . شعر \* انما الدنيا الدواهى والدواهى \* قط لا تجو بلاهى و البلاهى \* ) . ودر جامع الصنائع كويد كه اين خاصه كلمات عربى است . مثاله حكيم آنت كز حكم بدانده كه حكم محكم حق كسى نيست .

( شبه الاشتقاق ) نوعى است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بيت و عجز كه باهم متجانس باشند و از يك كلمه مشتق نبوند و در معنى متغاي باشند . شعر \* حصر جفاى عشق و بيان جمال تو \* نتوان كاشت بر فلك نيلكون حصار \* كذا فى مجمع الصنائع .

( الشوق ) بالفتح وسكون الواو حده عند اهل السلوك هيجان القلب عند ذكر الحبوب وقال بعض اهل الرياضة الشوق فى قلب المحب كالتفياة فى المصباح والعشق كالدهن فى النار



وقال علم الشوق جوهر المحبة والعشق جسمها . قيل من اشتاق الى الله انس الله ومن انس  
 طرب ومن طرب وصل ومن وصل اتصل ومن اتصل طوبى له وحسن مآب . وسئل ابو علي  
 ما الفرق بين الشوق والاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء والاشتياق لا يزول باللقاء بل  
 يزيد ويتضاعف كذا في خلاصة السلوك . ودر جمع السلوك مى آورد يكي از احوال محبت  
 شوق است كه نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهيه است  
 كسب را درو دخلى نيست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار  
 ميكيرد زهد ظاهر ميكردد و چون محبت قرار كيرد شوق ظاهر مى شود . قال ابو عثمان  
 الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقاءه . وقال النصر آبادى للاخلاق كلهم مقام  
 الشوق لا مقام الاشتياق ومن دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له اثر ولا قرار  
 و آن اشارت است بر آنكه اشتياق اعلى از شوق است كه شوق بقاء سكون مى كيرد  
 و اشتياق بقاء سكون نمى كيرد .

### فصل الكاف

(الشرك) بالكسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائى بى انباز كما فى المنتخب قال العلماء  
 الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية والشرك فى وجوب الوجود والشرك فى التدبير  
 والشرك فى العبادة وليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية والوجوب  
 والقدرة والحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير واثانى سفيه  
 يفعل الشر ويسمون الاول باسم يزدان والثانى باسم امرمن وهو الشيطان بزعمهم واما  
 الشرك فى العبادة والتدبير فى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريشان  
 منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير العالم السفلى اليها فهذه  
 الكواكب هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله  
 ونطيعه وهؤلاء هم الفلاسفة . ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك  
 والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم فهى المدبرة لحوال العالم  
 السفلى وهؤلاء هم الدهرية الخالصة . ومن يعبد غير الله النصرارى الذين يعبدون المسيح  
 ومنهم ايضا عبدة الاوثان . ولا بد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم  
 غفير عقلاء ظاهر البطالان وقد ذكروا لها وجوها . الوجه الاول ان الناس لما رأوا  
 تغيرات هذا العالم منوطة ومربوبة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس  
 وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التى بسببها تحدث الاحوال المختلفة فى هذا  
 العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السماعات  
 والنحوسات بكيفية وقوعها فى طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غابت  
 على ظنونهم ان مبدأ الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقدها

واجبة الوجود لذوانها وهي خلقت هذا العالم . ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب والياقوت والاملاس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام ورضعهم منها عبادة تلك الكواكب واتقرب اليها . واما الانبياء فلمهم مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الاله الخلق والامر بعد ان بين انها مسخرات . وثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق . في الكشف في تفسير قوله تعالى فلا تجمعوا لله اندادا واتم تعلمون . الند المماثل في الذات المخالف في الصفات . فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه ويعظمونها بما يعظم به من القرب وما كانوا يزعمون انها تخالف الله وتناديه . قلت لما تقربوا اليها وعظموها وسموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته ومضاداته ف قيل لهم ذلك على سبيل التهمك . الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر وهو ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لكنهم احتجوا عنا بالسموات فاتخذوا صوراً وتمثيل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونها في الحسن ويجعلونها صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفي من الله وملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان . الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين وفوض تدبير كل قسم من اقسام العالم الى روح ساوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر وهكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة صنما مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الكلي وللقوم ههنا تأويلات اخر تركناها لمخافة الاطناب . اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك وقال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان ( لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركون في نار جهنم خالدون فيها اولئك هم شر البرية الآية فالله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب والعطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ) والاكثر من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا وهو المختار . قال ابو بكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة

فلو كان كفر اليهود والنصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة وذلك باطل (والجواب عن الآية بوجهين . الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الح والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يؤمنوا به فاشركوا به وان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الح . والثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص والمعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب وجميع المشركين سواء كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى وعبداء الاوثان كلهم في نار جهنم ) ثم القائلون بدخول اليهود والنصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه نواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت لها اصلا او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة وللتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان وعابدوا الاوثان فيهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق وتدير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاونا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا مقرين بان آله العالم واحد وانه ليس له في الالهيّة بمعنى خلق العالم وتديره شريك ونظير كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلوة وغيرها وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى واذا قال لايه آزر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات \* والمفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا وهو يعبد الله اما على التقييد بمحدث ومظهر وهو المشرك واما على الاطلاق وهو الموحد وكلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضى ان لا يظهر في شئ الا ويعبد ذلك الشئ وقد ظهرت في ذات الوجود . فمن الناس من عبد الطوائع اى العناصر وهى اصل العالم . ومنهم من عبد الكواكب . ومنهم من عبد المعدن . ومنهم من عبد النار . ولم يبق شئ في الوجود والا وقد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشئ آخر من المحدثات انتهى \* (بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود كه مى در عدد مى باشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و كه مى در مرتبه مى باشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده و كه مى به نسبت مى باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و كه مى در كار و تأثير

می باشد و آنرا با لفظ لم یکن له کفوا احد نفی فرموده . و نیز گفته اند که ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند . اول دهریه گویند که عالم را صانع نیست کیف ما اتفاق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود می شود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد . دوم فلاسفه بر آنند که عالم را صانی است اما صفت ندارد یعنی تأثیرات که در عالم است از وسائط است نه از آن ذات و در حقیقت مذهب هنود نیز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند که دلالت بر استجماع جمیع صفات کمال دارد از عقیده این فرقه خلاص یافت . سیوم ثنویه گویند که یک صانع تمام عالم را کفایت نمی کند زیرا چه در این عالم بعضی خیر و بعضی شر است و خالق خیر را خیر ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع باید خالق خیر یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن بلفظ احد ازین شرك نجیات یافت . چهارم بت پرستان که عبادت بتان را وسیله روای حاجات دنیوی و دینی خود اعتقاد می کنند مؤمن بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین کمره اهل کتاب از یهود که حضرت عزیر را فرزند خدا و نصاری حضرت عیسی را فرزند خدا می گویند پس مؤمن بلفظ لم یولد ولم یولد ازین عقیده پاک شد . پنجم مجوسیان می گویند که اهرمن در قوت تأثیرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن منازعت می باشد در بعضی وقت حکم یزدان جاری می شود در عالم خیر و نیکی غالب می آید و در بعضی وقت لشکر اهرمن زور می کند و در عالم بدی و قبیح پیدا می شود پس مؤمن بلفظ لم یکن له کفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند . پسر دانستی است که تفصیل انواع شرك که در عالم واقع است این است فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیا است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیهی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید . و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهای آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این ستارها را بغایت تعظیم پیش آیم تا کارروائی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کوا کب لغو و بی حاصل شد زیرا که تقریبی که ما را بسبب عبادت

بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل با ارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کار روائی ما می کنند اگر بخودی خود می کنند پس در قدرت برابر شدند و شرك در قدرت لازم آمد و اگر بقدرت دادن خدا می کنند پس چنانچه او تعالی آنها را وسائط کار روائی ما ساخته است همچنان داعیه فیض رسانی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرکت در عبادت لازم آمد . و فرقه سوم هندوند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از میان در پرده و حجاب اند پس ما را می باید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوش نمط مثل زر و سیم ساخته بتعظیم پیش آیم که تعظیم این صورتها در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کار روائیهای ما کنند . و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است . و فرقه چهارم پیر پرستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم می رسد هر که صورت او را بر رخ سازد یا بر کور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بر آن مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند . و فرقه پنجم جماعه از عوام هندوند گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهن میان نمی آید و بسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبله توجه خود ساخته شود تا آنکه ترجه مابسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هر که مقبول درگاه او باشد یا هر که بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب کنک دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند . اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند . از آن جمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر می کنند چنانچه پادشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند . و از آن جمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا می کنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند . و از آن جمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرك در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در

تفسیر قوله تعالى وجعلوا له شركاء فقالی الله عما یشرکون در سوره اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زندست پس ابلیس بصورت بزکی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند . و از آن جمله اند کسانی که در دفع بلا دیگران را می خوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است . و از آن جمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت و یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آن حضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شئت آن حضرت فرمود جعلتني لله ندا بل ما شاء الله وحده . و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را منابع احکام خدا ندانسته ربه اطاعت او در کردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و با وجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بردارد و این هم نوعی است از انخذاذ انداد که در آیت کریمه وارد است انخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح ابن مریم . و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون هکذا قال مولانا عبد العزیز الدهلوی فی التفسیر العزیزی فی تفسیر سوره الاخلاص و سوره البقرة و غیرهما \*

( الشركة ) بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شركة فی كذا بالكسر [۱] فهو شريك ای مشارک فہی كالمشاركة خلط المملکین و يطلق علی العقد كما فی النہایة \* و شریعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما فی المضمرة و هو قریب من المعنی اللغوی \* و هی نوعان \* الاولى شركة ملك ای شركة بسبب الملك و هی ان یملك اثنان فصاعدا عینا \* و هی ضربان \* اختیاریة بان یشتريا عینا او یتولیا عینا فی دار الحرب او یخلطوا مالا او غیر ذلك \* و جبریة بان یختلط مالهما بحیث یتعذر او یتعسر التمییز بینهما [۲] او ورثا مالا او غیره . و هذا باعتبار

[۱] فی المصباح شرکته فی الامر اشركه . من باب تعب شرکا و شركة و زان کلم و کلمة بفتح الاول و کسر الثانی اذا صرت له شریکا و جمع الشریک شرکاء و اشراك انتهى و فی المختار و الاسم الشریک و جمعه اشراك کثیر و اشبار ( لمصححه )

[۲] قوله بحیث یتعذر الخ كالخطة بالخطة و الشعیر بالشعیر و نحو ذلك و قوله او یتعسر الخ كالخطة بالشعیر و نحو ذلك ( لمصححه )

الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الرخ بثوب في دار بينهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى . والثانية شركة عقد اى بسبب العقد بان يقول احدها شارككتك في كذا ويقبل الآخر . وهى اربعة اوجه . مفاوضة وهى ان يشترك اثنان بالمساواة مالا وتصرفا ودينيا وربحا . وعنان وهى ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوى في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الرخ او الاختلاف فيه وهما مذكور ان مفصلا في مقاميهما . وشركة الصنائع وتسمى شركة المتحرفة وشركة التقبل وشركة الاعمال وشركة الابدان وشركة التضامن ايضا كما في جامع الرموز وهى ان يشترك صانعان كخياطين او خياط وصباغ وان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت . وشركة الوجوه وتسمى شركة المفاليس ايضا وهى ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال ولا عمل ليشتريا بوجوههما ويبيعا نقدا او نسيئة ويكون الرخ بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اى الواجهة بين الناس وشهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما اما يشترتان بواجهتهما اذ ليس لهما مال يشترتان بنقد ولذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية وشروحها . لكن في التقسيم نظر لانه يوهم ان شركة الصنائع والوجوه مغايرتان للمفاوضة والعنان وليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوى وابو الحسن الكرخى ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال وشركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع وشركة بالوجوه وكل منها على وجهين مفاوضة وعنان كذا في الدرر شرح الغرر .

( الشريك ) قد عرف . معناه مما سبق وهو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه ويجيئ في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة .

( الاشتراك ) في عرف العلماء كاهل العربية والاصول والميزان يطلق بالاشتراك على معنيين . احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد ويسمى اشتراكا معنويا وذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا وينقسم الى المتواطىء والمشكك . وثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح ويسمى اشتراكا لفظيا وذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا . فقولهم لمعنيين اى لا معنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو الاحتراز عن اللفظ المفرد وهو الموضوع المعنى واحد لكنسه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معا للاحتراز عن مثل هذا المفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا . ان قيل انا تقطع ان المفرد ليس موضوعا للمعنيين فللاحتراز الى الاحتراز . قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز اتسابه اليهما في الوضع

بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معاً احتياطاً ولذا قيل انه للاحتراز عن المشترك  
 .معنى "كالتواطىء" والمشكك . وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين  
 او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على  
 افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها . وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ  
 بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازى فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركاً وهذا الاحتراز اما  
 هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعاً ايضاً هكذا يستفاد من العضدى وحواشيه .  
 وبالجملة فالمنقول مطلقاً ليس مشتركاً لانه لا بد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر  
 مجازاً ولزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة  
 والآخر بوضع الشرع . مثلاً كالصلوة لا يسمى مشتركاً وقد صرح بهذا في بعض حواشى  
 الارشاد ايضاً . وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعداً لا يلزم ان يكون من لغة  
 واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة والجارية والذهب وغيرها او  
 من لغات مختلفة مثل برّ فانه في العربية بمعنى جاه وفي الهندية برادر انتهى . وقيل المشترك  
 هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعاً او لا من حيث انهما مختلفتان فاحترز  
 بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة بقوله وضعاً او لا عن المنقول وبالقييد الاخير عن  
 المشترك معنى انتهى . واطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم  
 اختصاصه بالمفرد (فائدة) اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك  
 اما ان يجب وقوعه او يتبع او يمكن وحينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات  
 عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا  
 امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والمتنع هو  
 الممكن الغير الواقع . والصحيح انه واقع . واختلف ايضاً في وقوعه في القرآن والاصح انه  
 قد وقع . ودلائل الفرق تطلب من العضدى وحواشيه (اعلم ان في المشترك اختلافات  
 كثيرة . الاختلاف الاول في مكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود  
 من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا  
 يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة  
 بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالاوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون  
 على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه . واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال  
 دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر  
 عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأله بعض الكفار عن  
 الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقوله من هذا قدامك فقال الصديق رجل هاديننا  
 فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد



لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة . وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعانى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون بين بعض المعانى والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسباً للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهوراً بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون اقربته مرجحة لبعض المعانى على الآخر . والاختلاف اثنى في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والابهام وهو محل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المقصود فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الي غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متمال عن اللغو والعبث وان كان غيره تعالى فلا بد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختيارى لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه . واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصوداً في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مقصوده منه بسبب كونه معهوداً بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابغ من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد . واجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المقصود حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الذ من المنساق بلا تعب وبغير نصب . وان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحداً من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المقصود من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض . وقد يكون الواضع متعدداً فشحخص وضع لفظاً لمعنى واحد ثم شحخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة . والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعنى اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركاً بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا . واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ والثانى من جهة المعانى فلا منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والطهر . والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعنى بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين اختلف في عموم المشترك بان يراد بالفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافى والثانى مذهب الامام

الاعظم . ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة . وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدها على سبيل الافراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة . واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مقصودان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار . والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يمتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا اتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا المعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف الحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها . وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر ولان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة . ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم ( فائدة ) اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالتمكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطئ مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب ( فائدة ) جوز الشافعي وابوبكر الباقلائي وبعض المعتزلة كالجبايئ وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيز والطهر معا الا ان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن اقراء الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها .

وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة . وعند الحنفية وبعض المحققين وجميع اهل اللغة وابي هانم وابي عبد الله البصرى لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا .

(المشرك) يطلق على معنيين على ما عرفت وقد يطلق ايضا على مقابل المفاوق كما يجي في فصل القاف من باب الفاء . والاعداد المشتركة والمشاركة وكذا المقادير هي الغير المتباينة وقد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة ( وفي الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشترائه بين المعاني ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كاقراء والشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجميع ومجتمعا بالنسبة الى كل واحد . والاشترائك بين الشئيين ان كان بالنوع يسمى ماثلة كاشترائك زيد وعمرو في الانسانية . وان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشترائك الانسان والفرس في الحيوانية . وان كان بالعرض فان كان في الكم يسمى مادة كاشترائك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول وان كان في الكيف يسمى مشابهة كاشترائك الانسان والحجر في السواد . وان كان بالضاف يسمى مناسبة كاشترائك زيد وعمرو في بنوة بكر . وان كان بالشكل يسمى مشاكاة كاشترائك الارض والهواء في الكرية . وان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة وهو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك . وان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشترائك الاجانب في الاطراف انتهى . )

(الشك) بالفتح وتشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزينة لاحدهما على الآخر (وقيل اعتدال اليقطين عند الانسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده في اليقطين اولعدم الامارة فيهما والشك ضرب من الجهل واخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالتقطين رأسا فكل شك جهل ولا عكس . والشك كما يطلق على ما لا يرجح احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق ارتداد كقوله تعالى لئن شك منه وعلى ما يقابل العلم . قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبنى عليه العاقل الامور المعبرة والريب ما لم يبلغ درجة اليقين وان ظهر نوع ظهور ويقال شك مريب ولا يقال ريب مشكك [١] والشك سبب الريب كأنه شك اولا فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين والريب قد يجي بمعنى الفلق والاضطراب . وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء) ويجي في لفظ الظن ايضا في فصل التون من باب الظاء المعجمة .

(المشكوك) يقال لما استوى طرفاه في النفس ولما لا يمتنع اى لا يحزم بعدهم وقد سبق تحقيقه في لفظ الجائر في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم .

[١] ويقال ايضا رابى امر كذا ولا يقال شكى كذا في الكليات ( لمصححه )

(التشكيك) عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت وذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة ويقابله التواطؤ وهو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء وذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر بان يكون حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبده لما عدها ولا عبرة بالتقدم الزماني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل . وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكن . والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واقوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت واقوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها نفدا بالذات . وقد يكون اى التشكيك بالشدة والضعف كاليابض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج وكالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منها في الممكن . اعلم ان منهم من نفى التشكيك مسترلا بان التفاوت الذى بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اى في معنى المشكك كان مشتركا لفظيا وان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصل في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا . والجواب ان التفرقت . أخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية سماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى . والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اى بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود . ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث يتزرع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الاوهام العامة تذهب الى انه متألف منها . وبيان ان المقصود بما صدق عليه هل هو الحصص التى هى افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصص او في هوية احديهما وان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق النظائر هكذا يستفاد من العضدى وحاشيته للسيد السند وشرح المطالع وغيرها ( اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هى متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها نحو من الانحاء الاربعة المذكورة وان كانت متفاوتة باعتبار

الاصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من  
الاصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر  
في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات . اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية لان صدق  
الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فنبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلمة مع انها  
ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض اولى من غير افتقار الى  
امر خارج وفي الآخر يفقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شئ آخر  
وهذا عين معنى المجعولية الذاتية . واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا  
على شئ لا يكون في الاضعف والانتقص اولا فلي الثاني لا يكون الفرق بينهما فواجه كون  
احدهما اشد وازيد والآخر اضعف وانتقص وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الشئ الذي  
يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما اولا فلي الاول تكون ماهيتهما مشتملة على  
شئ ليس في ماهيتي الاضعف والانتقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد  
لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم  
يوجد تشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج من الماهية لا في الماهية .  
واقول ايضا لا تشكيك في العوارض فان العارض هو المبدأ القائم بالشئ كالسواد مثلا لا  
تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بتشكيك فاما ان يكون تشكيك بالنظر الى حصصها التي هي  
هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة في المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان  
تشكيك الماهية . واما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه  
لان المعنى المصدرى لا يحمل بحمل المواطأة على المعروضات والكل المشكك محمول على  
افراد بالمواطأة فلا يكون التشكيك الا في العرضى اى الكلى الخارج المحمول كالاسود  
مثلا وهذا هو مذهب المشائين . وخالصة كلامهم انه لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى  
افرادها نحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الأولية والاولوية كما  
عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع ان التشكيك لا بد له من ان  
تكون ماهية واحدة لما مر وكذلك التشكيك في العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها  
فخالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها واما بالنسبة  
الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عاينها والمشكك لا بد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا  
في اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة  
الى افراده ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد  
وهو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوى ميبين الكهنوى .

### فصل اللام

( الشاقول ) بالقاف جوبى كه كشاورزان بصره دارند ودر سرآن آهن خميده مى كشد

و در کتب اهل هندسه سنسکی را کوبند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب . و در شرح خلاصه الحساب می گوید که شاقول ریسمانیست که در یک طرف او چیزی ثقیل مثل سنک و غیره بندند .

(الشکل) بالفتح و سکون الکاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لایق و شایسته و موافق کسی باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع . و پای چار پا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشکال بدان بر طرف شود کذا فی المنتخب . و عند الصوفیة هو وجود الحق كما فی بعض الرسائل . و عند اهل العروض هو اجتماع الخبن و الکف کحذف الالف و النون من فاعلاتن فبقی فعلات بالضم و الرکن الذی فیہ الشکل یسمى مشکولا . و وجه تسمیة آنکه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت که پیش ازین بود درو نماند همچنانکه اسب را بعد از شکل کردن آن رفتار که دارد نمی ماند هکذا فی عروض سیفی و عنوان الشرف . و عند الحکماء و المهندسین هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار ای الجسم التعلیمی او السطح فالاول کشکل الكرة فانها لیس لها الاحد واحد و الثانی کشکل المثلث . و المقصود بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها علی الاصح هیئة للمقدار من جهة انه محاط بمحد واحد او اکثر احاطة غیر تامة فاذا فرضنا سطحا مستویا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر کوه محاطا بها فالهيئة العارضة له هی الشکل و اذا اعتبر منها خطان متلاقیان علی نقطة منه كانت الهيئة هی الزاوية . هذا هو المشهور و یلزم منه ان لا یكون لمحیط الكرة شکل . توضیحه انهم صرحوا بان حد الخط ای نهایتہ نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح و لاشک ان محیط المضلعات حدود و هی الخطوط بالفعل بخلاف محیط الكرة و امثالها کالشکل البیضی فانها سطح واحد و لیس لها حد اذ لیس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا یجدی ثبوت الحد بالفعل فلا یكون لها شکل لعدم صدق تعریفه عايبا فالانساب ان یقال الشکل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار لیشمل ذلك محیط الكرة و امثالها . و هو قسمان . مسطح ان کان ما احاط به خط واحد کالدائرة او اکثر کالمثلث . و مجسم ان کان محیطه سطحا واحدا کالكرة او اکثر کالمکعب . و قد یطلق الشکل بمعنی المشکل و لهذا عرف اقلیدس بانه ما احاط به حد او حدوده و رؤید ما ذکر ما فی شرح حکمة العین من ان الشکل مفسر بتفسیرین . احدهما ما یحیط به حد او حدود کالمربع و المثلث و هو الشکل الذی یستعمله المهندسون الذین یقولون انه مساو لشکل آخر او نصفه او ثائمه و یعنون بذلك مقدارا مشکلا و هو بهذا المعنی من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم . و نانیهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود

كالتربيع والتثلث ونحوها وهو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى ( فائدة ) قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي والجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة ومعنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العالِم . وعند المتعقِّين هو وضع الاوسط عند الحدين الاخرين اى الاصغر والاكبر وهذا يستعمله الاصوليون ايضا . والوضع ههنا بمعنى المقولة ولذا قال المحقق النفتازانى في حاشية العضدى الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر انتهى . ثم الاشكال اربعة لان الوسط . ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وتنتجته كل بدعة في النار . وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى [١] وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة . وان كان محمولا فيهما اى في الصغرى والكبرى فهو لشكل الثانى كقول البعض كل غائب مجهول اصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهولها وتنتجته كل غائب لا يصح بيعه . وشرط انتاجه اختلاف مقدمته في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الاسالبة . وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل برمقتات وكل برربوى وتنتجته بعض المقتات ربوى . وشرط انتاجه ان تكون صغريه موجبة وان تكون احدى مقدمته كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية . وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وسماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل وضوء عبادة وتنتجته بعض مستغنى عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدى . وفي شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحلى ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره [٢] فيقال الوسطان كان محكما به في الصغرى محكما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى . وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصير الدين في حاشية القطبي والصادق الحلوانى في حاشية الطبي . وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  و مرتبة اول ازين مراتب آتش است ودوم باد وسيم آب وجهارم خاك واين اشكال منحصرند در شانزده يكي از آنها طريق است كه ابو الرمل خوانند ودوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مى شود

[١] قوله وهو يختص الخ اى الشكل الاول يمتاز عن سائر الاشكال بخاصة هي انتاج الموجبة الكلية فالباء داخلة على المفصو كما هو العربي ( لمصححه )  
 [٢] فيعبر عن الحدود بالمحكوم عليه وبه والمتوسط بينهما كذا في شرح المطالع ( لمصححه )

واورام الرمل كويند وباقى اشكال از مسدودات ومفتوحات ونبأثر را متولدات كويند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله \* بدانكه هرشكلى كه مرتبه آتش و خاك او هر دو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل  $\frac{1}{2}$  و هر شكلى كه مرتبه آتش و خاك او هر دو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون  $\frac{1}{3}$  و هر شكلى كه مرتبه آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج كويند چون  $\frac{1}{4}$  و اگر بعكس اين باشد آن را داخل كويند چون  $\frac{2}{3}$  و نیز مى كويند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نیز كويند اگر آتش در خانه باد بود يا باد در خانه آتش منقاب و خارج دانند و اگر آتش در خانه آب يا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك يا خاك در خانه آتش ثابت نامند و باد در خانه آب يا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك يا خاك در خانه باد منقلب نامند و اينكه مذکور شد از داخلى و خارجى و ثابتى و منقلبى در نقاط است هكذا فى السرخاب \*

(الشكل الحمارى) عند المهندسين هو ان كل ضامى مثلث فهما معا اطول من ثالث سعى به لظهوره \*

(شكل العروس) عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوى مربعى ضاعها وانما سعى به لحسنه وجماله \*

(الشكل المغنى) بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قدى دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة واخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول \*

(الشكل المأمونى) هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتان وكذا الزاويتان الحادتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان \* وجميع هذه الاشكال مذكورة فى اشكال التأسيس وغيره \* والظاهر ان الشكل على هذا عبارة من مسئلة مدللة من المسائل الهندسية ويؤيده ما وقع فى شرح اشكال التأسيس من ان المذكور فى المتن اما ان يكون مقصودا بالذات وهو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه وهو المقدمة المذكورة فى المتن \* نسب الى المأمون وهو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكام بعض الملبوسات لما كان يعجبه \*

(المشاكلة) عند المتكلمين والحكماء هى الاتحاد فى الشكل ويرادفه التشاكل كما فى شرح المواقيف وغيره \* وعند اهل البديع هى من المحسنات المعنوية وهى ذكر الشئ بافظ غيره لوقوعه فى صحبته تحقيقا او تقديرا اى لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير وقوعا محققا



او مقدرا . فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقوله ومكروا ومكر الله . فان اطلاق النفس والمكر في جانب البارئ تعالى انما هو لمشاكلة مامعه . والثاني كقوله تعالى صبغة الله اى تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس والاصل فيه ان النصرارى كانوا يغمسون اولادهم فى ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا فى المطول والاتقان . وقال الحلبى ان كان بين الشئ وبين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزبد حسن كما بين السيئة وجزائها فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ( وقوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل وجزائه من المشاكلة المعنوية والمماثلة الباطنية وقد قيل بالفارسية . بيت . كند كر بر تو ظلم از كين بد انديش . تو هم آن ظلم كن بروى مينديش \* ) [١] وان لم تكن كما بين الطبخ والحياطة فى قول الشاعر . شعره . قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه . قلت اطبخوا لى جبة وقيصا . فلا بد ان يجعل الوقوع فى الصحبة علاقة مصححة للمجاز فى الجملة والا فلا وجه للتمييز به عنه . فان قيل كان ينبغى ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ . اجيب بانها انما صوحت مع المطابقة والمقابلة لنجانسهما ومن ثم سماها صاحب الكشف بالمطابقة والمقابلة فى قوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى .

( المشاكل ) نزد اهل عروض اسم بحريست از محور خاصه بعجم واصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دو باره . ومشاكل مكفوف فاعلاتن مفاعيل مفاعيل دو باره ووجه تسميته اين بحر بدان آنکه مشابه وموافق بحر قريب است در ارکان واحتملاف نيست مكر بتقديم وتأخير كذا فى عروض سبى .

( المشكل ) اسم فاعل من الاشكال . وهو الداخلى فى اشكاله وامثاله . وعند الاصوليين اسم للفظ يشبه المقصود منه بدخوله فى اشكاله على وجه لا يعرف المقصود منه الا بدليل يميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الأئمة . ويقرب منه ما قيل المشكل ما لا يتال المقصود منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله فى اشكاله ومعنى التأمل والطلب ان ينظر اولا فى مفهوم اللفظ ثم يتأمل فى استخراج المقصود كما اذا نظرنا فى كلة انى الواقعة فى قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين وبمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف فى هذا المقام لقرينة الحرث . فخرج الحنفى

[١] ولا يخفى ان هذا البيت ينافى معناه معنى قوله . بديرا بدى سهل باشد جزاء . اكر مرادى احسن الى من اساء . مع ان المدوح هو كظم الغيظ والعفو عن الناس ( لمصححه )

والجمل والمتشابه اذ في الحنفى يحصل المقصود بمجرد الطلب وفي الجمل يحصل بالطلب والتأمل والاستفسار وفي المتشابه لا يحصل المقصود اصلا . قال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق اوصول الى المعنى لدننه فى نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اى بين المشكل والجمل . وبالجملة فالمشكل لفظ حنفى المقصود منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البردوى والتلويح وغيرها من الكتب الحنفية .

( الشامل ) عند الصوفية هى امتزاج الجليات والجلالات كما وقع فى بعض الرسائل .

### فصل الميم

( الشلجى ) عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة ويسمى عدسيا ايضا . سمي بذلك تشبيها له بالشلجم وهو معرب شلج وتشبيها له بالعدس . والشبيه بالشلجى شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدهما نصف الدائرة والاخرى اعظم منه . والجسم الشلجى والعدسى جسم يحدث من ادارة المسطح العدسى على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجى قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيهِ وهو القطر الاطول وثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول وهو القطر الاصغر هكذا فى ضابط قواعد الحساب وعلى هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجى .

( الشم ) عند المتكلمين والحكماء نوع من الحواس الظاهرة وهى قوة مستودعة فى زائدى . مقدم الدماغ مثل حلمتى الندى . والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يحاور الشامة فتدركها من غير ان يحالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة . وايد ذلك بان ذى الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية التأثير اضعف من كيفية المؤثر . وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تحالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها . وزاد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه . ولو كان ذلك تجل من لا تمتنع ذلك . وقيل انه بفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحاله فى الهواء ولا تجز وانفصال . وزاد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان زائحته مدركة فى الهواء ازمة متطاولة . ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموموما . ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة . الاول باعتبار الملايمة والمنافرة فيقال للملايم طيب وللمنافر ( ناك )

متن . الثاني بحسب ما يقارنها من طم كما يقال رائحة حلوة او حامضة . الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره .

(الاشمام) هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت . وقيل ان يجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد . ويختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة . وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما في الاتقان . واما الاشمام بمعنى ان تحو الكسرة نحو الضمة فتتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة للحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل وبيع . وقيل الاشمام في نحو قيل وبيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين . وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم . والغرض من الاشمام في نحو قيل وبيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول .

### فصل النون

(الشان) بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع . والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول . وفي التحفة المرسله للعالم ثلثة مواطن احدها التعيين الاول ويسمى فيه شئونا وتاثيرها التعيين الثاني ويسمى فيه اعيانا ثابتة وتاثيرها التعيين في الخارج ويسمى فيه اعيانا خارجية انتهى .

(الشئون الذاتية) اعتبار نقوش الاعيان والحقائق في الذات الاحدية كالشجرة واعصانها واوراقها وازهارها وثمارها في النواة وهي التي تظهر في الحضرة الواحدية وينفصل بالعلم كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الشيطانية) فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطالق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف .

(الشيطان) بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي الشيطان شيطانا لبعده من الله . وقيل مأخوذ من شاط شيطا اي هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعالان ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويحيى في لفظ المفارق ايضا . وفي مجمع السلوك واما الشيطان فهو نار غير صافية متمزجة بظلمات الكفر تجرى من ابن آدم مجرى الدم انتهى . اعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين . القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده

قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن . والقول الثاني ان الشياطين كل عات متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لابي ذرهل تعوذن بالله من شر شيطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير .

### ❦ فصل الواو ❦

(الشفة) بفتح الشين والفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا . شريعة شرب بنى آدم والبهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اى استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة اى الذين لهم حق الشرب بشفاهم وان يشفو دوابهم فالزرع والشجر ليسا من اهل اشفة كما في المبسوط . والبهيمة ما لانطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى .

(الشفتان) هردو لب شفة واحدة ولام كلة او حرف هاست كذا في القاموس . وبت الشفتين وواصل الشفتين آنكه در هر كلة او وقت خواندنش لب باب بهم رسد . وان دو حرف است با وميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد . رباعى . موئى مه ما بوى ما بويابه . بي او مويم وموئى ويم ماوايه . مايم وميى وان مه بامابه . ما بامه وموى مه ما بامابه . وواسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمى رسد چنانچه درين رباعى است . رباعى . اى ديده رخ نكار ديدن خطر است . اى دل سر اين رشته كشيدن خطر است . هان تا نجشى ز ساغر عشق ذكر . زنهار دلا زهر چشيدن خطر است . كذا في مجمع الصنائع وشرحه .

(الشهوة) بالفتح وسكون الهاء هى توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع ايضا . والشهوة الكلية هى زيادة الشهوة وامتدادها والحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر .

(المشتهاة) عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهى بنت تسع سنين وعليه الفتوى . وعن الشيخين ان بنت خمس سنين . مشتهاة اذا اشتبهت مثلها وعن محمد ان بنت ثمان اوتسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع الرموز .

### ❦ فصل الهاء ❦

(الشبه) بالكسر وسكون الموحدة . ويفجحين ايضا امثل كما في المتخيب . وعند الاصوليين

هو من مسالك اثبات العلية . قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته او لا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام والتفت اليه او لا والاول الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة اى تخرج المناط فيه نظر والا يخرج عن كونه شها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل . ومن اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل . وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فبناء كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شها بل مناسبا . وقيل اثباته بتخرج المناط مبنى على تفسيره فمن فسرهما بما يوهم المناسبة منعه لان تخرج المناط يوجب المناسبة ومن فسرهما بالمناسب الذى مناسبته لذاته جوزة لجواز ان يكون الوصف الشبهى مناسبا يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخرج المناط يقتضى كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته . مثاله ان يقال فى عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجماع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتها لتعين الماء فيها بعد البحث اتمام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء فى بعض الصور لوجودها كالصلاة والطواف ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتها . ثم الشبه حجة عند جماعة وهو مذهب الشافعى رح وليس بحجة عند الحنفية وجماعة كالقاضى ابن بكر الباقلانى لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به او لا وهو حكم بغير دليل . اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود . فمنهم من فسرهما بما ترذ فيه الفرع بين اصلين يشاركهما فى الجامع الا انه يشارك احدهما فى اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شها بالفرس من حيث المالية وشها بالحر لكن مشابته بالحر فى الاوصاف والاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين رجح احدهما ومنهم من فسرهما بما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يقتدر فى آحاد الصور الى تحقيقه كما فى طلب المثل فى جزاء الصيد بعد العلم بوجود المثل . ومنهم من فسرهما بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لاعلى سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم فى اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجدا فيه . وقال القاضى هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شئ من تلك المعانى معنى من الشبه المحدود فى مسالك العلة هكذا يستفاد من العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى وغيرها .

( الشبيه بالمعين ) هو شكل ذو اربعة الاضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن يتساوى كل متقابلين من اضلاعه وزواياه هكذا فى حدود تخرير اقليدس .

(شبيهة القوس) عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها والظاهر انه يشترط في الشبهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبهتان بل متساويتان ولو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز. وان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دأرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه ولو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دأرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دأرتها. وان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس. والمقصود بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك القطعة هكذا ذكر في شرح الجفميني وحاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى.

(الشبهة) بالضم وسكون الموحدة پوشيدكى كار. اشتباه پوشيده شدن كار. مشتبهات كارهاى مانند كذا فى بحر الجواهر. وفى جامع الرموز فى بيان حد الزنا فى كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه وهى ما بين الحلال والحرام والخطاء والصواب كما فى خزنة الادب وبه يشعر ما فى الكافي من انها ما يشبه اثبات وليس بثابت وما فى شرح المواقف من ان الشبهة ما تشبه الدليل وايسر به كادلة المبتدعين. وفى القاموس وغيره انها الاتباس كما عرفت سابقا. وهى على ما فى جامع الرموز وفتح القدير وغيرها من التلويح ومعدن الغرائب انواع. منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد فى هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح وان علم بالحرمة بصورة العقد لكنه يعزر واما عندها فكذلك الا اذا علم بالحرمة والصحيح الاول كما فى الاول. ومنها شبهة فى الفعل ويسمى بشبهة الاشتباه وشبهة مشابهة وشبهة فى الظن اى شبهة فى حق من اشتبه عليه دون من لم يشته عليه وهى ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا. ومنها شبهة فى الحل ويسمى شبهة حكمية وشبهة ملك وشبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لما منع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة فى حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف تحققه على

الظن ولذا كان اقوى من الشبهة في الظن اى في الفعل فانها ناشئة عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشئة عن الرأى والظن فاذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لايبك وكذا وطؤ معتدة الكنانيات لقول بعض الصحابة ان الكنانيات رواجع واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشبهاء بشبهة فعل ولاشبهة محل فلا يسقط الحد . قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في المقدم والمحل والفعل انما هو عند ابى حنيفة رح واما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال والشافعية قسموا الشبهة ثثة اقسام . شبهة في المحل وهو وطؤ زوجته الحائض والصائمة والمحرمه واهته قبل الاستبراء وجرارية ولده ولاحد فيه . وشبهة في الفاعل مثل ان يجرد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه . وشبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء وابع الوطأ بها لاحد فيهما وان كان الواطئ يعتقد الجريمة كالوطئ في النكاح بلا شهود ولاولى انتهى . وقال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووى في شرح الحديث السادس المشتهى بمعنى ما ليس بواضح الحل والحرمه اربعة اقسام . الاول الشك في المحل والمحرم فان تعادلا استصحب السابق وان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له . والثانى الشك في طء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل . والثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطرء ما يقتضى الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل والنظر لذلك الاصل والافلا . والرابع ان يعلم الحل ويغلب على الظن طء محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بيمينه لم يعتبر وان استندت لعلامة تتعلق بيمينه اعتبرت والنظر الى اصل الحل لانهما اقوى منه والتفصيل يطلب منه وقد سبق بيان المشتهى في لفظ الحل في فصل اللام من باب الحاء .

(المشتهى) وهو كل ما ليس بواضح الحل والحرمه مما تعارضته الادلة وتنازعت النصوص وتجاوزته المعانى والاصناف فبعضها يعضده دليل الحرام وبعضها يعضده دليل الحلال . وقيل المشتهى ما اختلف في حله كالخيل والبيد . وقيل ما اختلف الحلال والحرام . والتفصيل ان الاشياء ثلثة . الاول الحلال المطلق وهو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمه وهو ما نص الله تعالى ورسوله او اجمع المسلمون على حلته . والثانى الحرام وهو ما فى ذاته صفة محرمه وهو ما نص الله ورسوله او اجمع المسلمون على حرمة . والثالث المشتهى وهو الذى تجاذبه سببان متعارضان يؤدىان الى وقوع التردد في حله وحرمة . كامر . والحاصل انه اذا تعارض اصلان او اصل وظاهر فقال جماعة من المتأخرين ارفى كل مسألة من ذلك قولين ومقصودهم التخيير في الفعل والترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهره بل الصواب انه اذا تعارض اصلان او اصل وظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد في الراجح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين وان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف وان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فلا تناسل حينئذ اربعة . اولها ما ترجح فيه الاصل جزما وضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد افلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي وغير مستند الى دليل ومثل هذا وهم محض لا عبرة له في الشرع ولا وورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس . وثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما وضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد في الدعوى ورواية الثقة . وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح وضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثله لا تنحصر . منها ما لو ادخل كلب رأسه في اداء واخرجه وفيه رطب ولم يعلم لوعه فهو ظاهر . ومنها ما لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نشفه او انتشف فلا فدية عليه لان النشف لم يتحقق والاصل براءة الذمة . ورابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط أن يتقن بالطهارة وشك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العمدة وفساده صدق مدعى الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر .

( شبهة العمد في القتل ) ان يتمم الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولما اجرى مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم والحشبة العظيمة والعصا الكبير فهو عمد وشبهة العمد يتمم ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط والعصا الصغير والحجر الصغير هكذا في الهداية وغيرها .

( التشابه ) عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف ويسمى مشابهاة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة والكثرة . وفي الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرضى انتهى . وتشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسل ويجيء في فصل البناء الموحدة من باب النون .

( المتشابه ) اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المتلين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا ومنه يقال اشتبه الامر على كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات الآية . والمتشابه من السطوح والمجسمات والاعداد المذكورة في مواضعها اى في لفظ السطح والمجسم والمدد . والمتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف



من باب الحاء المهملة . والمتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف . وعند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس . وعند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة . وقيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته . واجيب بان معناه احكمت آياته بكونها كلاما حقا فصيحا بالفاحد الاعجاز . وقيل كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشاهما . واجيب بانه متشابه بمعنى ان بعضه يشبه بعضا في الحق والصدق والاعجاز . ثم انهم اختلفوا في تعيينهما على احوال فقيل المحكم ما عرف المقصود منه اما بالظهور او التأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ولا يرجي دركه اصلا كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في اوائل السور . وبهذا المعنى قيل كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او خفي فهو المحكم وكل ما لا يبيل الى معرفته فهو المتشابه . وقيل المحكم ما وضع معناه والمتشابه نقيضه . وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجه واحد والمتشابه ما احتمل اوجهاء . وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان قاله الماوردي . وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره . وقيل المحكم ما يدري تأويله وتزيله والمتشابه ما لا يدري الا بالتأويل . وقيل المحكم ما لم يتكرر الفاظه ومقابلته المتشابه . وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال . ونقل عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويمعمل به والمتشابه منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به [١] . ونقل عنه ايضا انه قال المحكمات هي ثلث آيات في سورة الانعام قل تعملوا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا مدة هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه . وقيل المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابهات يصدق بعضها بعضها . واخرج ابن ابي حاتم عن الربيع قال المحكمات هي الآمرة الزاجرة واخرج عن اسحاق بن سويد ان يحيى بن يعمر وابا فاخنة تراجعا في هذه الآية فقال ابو فاخنة قواتح السور وقال يحيى الفرائض والامر والنهي والحلال . وقيل المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ . وقال . مقاتل بن حيان المتشابه فيما بلغنا الم والمص والمر والر . وقيل المحكم هو الذي يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل به . وقيل المحكم ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه بخلافه . اعلم انهم اختلفوا في ان المتشابه مما يمكن الاطلاع على تأويله او لا يعلم تأويله الا الله على قولين منشأهما الاختلاف في قوله والراسخون في العلم هل هو معطوف

[١] الضائر في ناسخه وما بيده الى الكتاب في قوله انزل عليك الكتاب ( لمصححه ) .

على الله ويقولون حال او هو مبتدأ وخبره يقولون واو او للاستيناف فعلى الاول طائفة قليلة منهم المجاهد والنووي وابن الحاجب وعلى الثاني الاكثرون من الصحابة والتابعين وانبايعهم ومن بعدهم خصوصا اهل السنة وهو الصحيح ولذا قال الحنفية المتشابه ما لا يرجح بيانه ( اعلم ان مذهب السلف في حكم المتشابه التوقف عن طلب المقصود مع اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى به بناء على قراءة الوقف على قوله الا الله الدالة على ان تأويله لا يعلمه غير الله تعالى واليه ذهب الامام الاعظم . وفائدة ازاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون باوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه وعكس متمناه وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد واكثر من التكليف في تحصيل غير المقصود وهذا البلوى اعظمها جدوى لانه اشق واكبر فتوايه اعظم واكثر هكذا في التلويح ) [١] وقال الطيبي المقصود بالحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا والثاني النص والاو اما ان تكون دلالاته على ذلك الغير ارجح اولا والاو هو الظاهر والثاني اما ان تكون مساوية اولا والاو الجمل والثاني المألوف . فالقدر المشترك بين النص والظاهر هو الحكم وبين الجمل والمألوف هو المتشابه وعلم المتشابه مختص بالله فالوقف على قوله تعالى الا الله تام . وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ . وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو اما انظي او عقلي والاو لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مظنون والموقوف على المظنون والظني لا يكتفي وانما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المقصود فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح

[١] اعلم ان تأويل المتسايات قد تقل عن الصحابة والتابعين حتى كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله فالوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلفوا في تأويله ظاهرا لا حقيقة . وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين . والحق ان هذا لا يخص بالمتشابه بل اكثر القران من هذا القيل لانه بحر لا يتقصى مجانبه ولا ينتهى غرابه فاني للبشر الفوضى على آلائه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا كذا في التلويح ( لمصححه )

مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن ولذا اختار الأئمة المحققون من السلف والخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الحوض في تعيين التأويل . وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذارد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته وهو الذي يتبعه اهل الزيغ . وقال الراغب الآيات ثثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثثة اضرب . متشابه من جهة اللفظ فقط وهو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزفون او الاشتراك كاليد والوجه . وتانيهما يرجع الى الكلام المركب وذلك ثثة اضرب . ضرب لاختصار الكلام نحو وان ختم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسطه نحو ليس كتابه شيء لانه لو قيل ليس مثله شيء كان اظهر للسامع وضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قوما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قوما ولم يجعل له عوجا . ومتشابه من جهة المعنى فقط وهو اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة فان تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه . ومتشابه من جهتهما اى من جهة اللفظ والمعنى وهو خمسة اضرب . الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو اتلوا المشركين . والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو فانكحوا ما طاب لكم . والثالث من جهة الزمان والمكان كالناسخ والمنسوخ . والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية . والخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل ويفسد كشرط الصلوة والسكاح . قال وهذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم . ثم جميع المتشابه على ثثة اضرب . ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك . وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام الغلقة . وضرب متردد بين امرين يختص بمعرفة بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل . واذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقوف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان وان لكل منهما وجه انتهى . واكثر ما حردناه منقول من الاتقان وبعضه من كشف البردوى . واما المتشابه عند المحدثين فقد قاوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ ونطقا اى تلفظا واختلفت الآباء نطقا مع اشتلافها خطأ او بالعكس كأن تحتلف اسماء الرواة نطقا وتأنف خطأ او يتفق الآباء خطأ ونطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد

بن عقيل بفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كشرح بن النعمان بالشين المعجمة والهاء المهملة وشرح بن النعمان بالسين المهملة والجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم واسم اب والاختلاف في النسبة . والمقصود بالاسم العلم ليشمل الكنية واللقب فالمتشابه يتركب من المؤنثف والمختلف ومن المتفق والمفترق . ومن انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم واسم الاب . مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين . اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين . او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض . فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة ونونين بينهما اف ومحمد بن سيار بفتح السين المهملة وتشديد المثانة النحتانية وبعد الالف راء مهملة . ومن امثلة الثاني عبد الله بن زيد وعبد الله بن يزيد . ومنه ان يحصل الاتفاق في الحظ والطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما في الاسمين ويسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كأن يقع التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يتشبه به مثال الاول اسود بن يزيد وبزيد بن اسود ومثال الثاني ايوب بن سيار وايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة وشرحه وشرح الالفية للسخاوي .

( التشبيه ) لمة الدلالة على مشاركة امر لامر آخر وظاهر هذا شامل لحو قولنا قاتل زيد عمرا وجاءني زيد وعمرو وما اشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه . واجيب بان المدلول المطابقي في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتها في المسند فالمشكك ان قصد المعنى المطابقي فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور وان قصد المعنى الالتزامى فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه . وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل ونفعل للمشاركة والتشارك فساعة والمقصود انه يلزمهما فنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم ليشين وبين مشاركة احدهما الآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار . والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيها تدل على التشابه وفرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف . وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لاعلى وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد . وكثير اما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتمك هو المشبه على صيغة اسم الفاعل . قيل ويذبحى ان يزداد فيه قولنا بالكاف ونحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمرا وجاءني زيد وعمرو . وفيه انه ليس تشبيها كما عرفت . فدخل في هذا التفسير . ما يسمى تشبيها بلا خلاف وهو ما ذكرت

فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بمحذف زيد لقيام قرينة . وما يسمى تشبيها على القول المختار وهو ما حذف فيه اداة التشبيه وجعل المشبه به خيرا عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد والثاني كقوله تعالى صم بكم عمى اى هم صم بكم عمى فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغا لاستعارة . ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبا من الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لا يصح اراة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي و ليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر فهي خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد واما على مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لموهوم شبه بالحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطويلا وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين التحقيقية والممكنية . وقوله والتجريد اى لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذى لم يكن تجريد الشئ عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لا يتزاع دار الخلد من جهنم وهى عين دار الخلد لا تشبهه به بخلاف لقيت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد واحد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس فمن احتز به عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غوائى الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد بالاتزاع من امر ذى صفة الخ . ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ما تعرفه في خامسة لفظ الاستعارة ( فائدة )

اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لان تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المفاوتين من غير قصد افادة التفاضل قل الشاعر . شعر . رق الزجاج و رقت الحمر . فنشأها وتشاكل الاسر . فكأنه خمر ولا قدح . وكأنها قدح ولا خمر ( فائدة ) اركان التشبيه اربعة طرفاه يعنى المشبه والمشبه به واداه كالكلف وكان ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اى وجه التشبيه ما يشتركان فيه الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية . ويجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان

يتجاوز واخرج التعريف مخرج من قتل قبلا . وفي قولنا تحميلا او تحيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر . والمقصود بالتحجيل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الاعلى سبيل التخيل و الأويل (فائدة) الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده . او لبيان حاله باه على اى وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب باخر في السواد . او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد . او لبيان تقريرها اى تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تفنضى ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اشهر . اوليان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي . او لبيان تشويهه اى تقيحه كما في تشبيه وجه مجدور بسلمحة جامدة قد تقرتها الذبابة . او لبيان استطرافه اى عد المشبه طريفا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر . شعر . كأنما الفحم والجمار به . بحر من المسك موجه الذهب . اى لابرار المشبه في صورة الممتع عادة . وله اى للاستطراف وجه آخر غير الابراز في صورة الممتع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن . امامطلقا كما في المثال المذكور . واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج . شعر . ولا زوردية تزهو بزرقها . بين الرياض على حمر اليواقيت . كأنها فوق قامات ضعفن بها . اوائل النار في اطراف كبريت . فان صورة اتصال النار بالطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج . وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان . الضرب الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه . شها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله . شعر . وبدا الصباح كأن غرته . وجه الخليفة حين يمدح . فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء . قال في الاطول ولا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسايم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جازيت معه . وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه الزين والتشويه والاستطراف لا دعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر واخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الخالق الناقص بالكامل . والضرب الثاني بيان الأهتمام به اى بالمشبه به كتشبيه الخائف وجهها كالندر في الاشراق والاستدارة بالرغيث ويسمى هذا النوع من الغرض اظهتار المطلوب . قال في الاطول ويمكن تزييع قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اى الاتصال بين صورتين متباعدين غاية التباعد فانه احسن مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلنا مستطرفين مجتميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا (التقسيم)

الاول ) وللتشبيه تقسيمات باعتبارات . الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانهما اما حسيان نحو كأنهم اعجاز نخل منقعر . او عقليان نحو تم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وكأنه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب والحجارة فمثاله العلم والحياة . او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمثبة والسبع . او بالعكس مثل العطر و خاق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في اقرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علمنا يعنى العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جمالا للفرع اصلا والاصل فرعاً وهو غير جائز . والمقصود بالحس المدرك هو او مادته بالحس اى باحدى الحواس الحس الظاهرة فدخل فيه الحياى وبالعقلى ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمى الذى لا يكون للحس مدخل فيه ايكونه غير منتزع منه بخلاف الحياى فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والالم . وايضا التشبيه باعتبار الطرفين . اما تشبيه مفرد بمفرد . ويسمى بالتشبيه المفرقة والمفرد . اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد يكون رقه على الماء لان وجه التشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين . ثم ان القيد يشمل الصلة والمفعول ولا يخص بالاضافة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال . او غير مقيدين كتشبيه الحد بالورد . او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله والشمس كالمرآة في كنف الاشلاء فان المشبه وهو الشمس غير مقيد والمشبه به وهو المرآة مقيد بكونها في كنف الاشلاء وعكسه اى تشبيه المرآة في كنف الاشلاء بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا والمشبه به غير مقيد . واما تشبيه مركب بمركب وحينئذ يجب ان يكون كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر وهو قديكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله . شعر . كأن اجرام النجوم لو اعماء درر نثرن على بساط ازرق . فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن . وقد لا يكون بهذه الحذية كقوله . شعر . فكأنما المريح والمشتري . قدامه في شاخ الرفعة . منصرف بالليل عن دعوة . قد اسرجت قدامه شمعة . فانه لا يصح تشبيه المريح بالمصرف بالليل عن دعوة . وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التى لا يتكلف لواحد واحد شئ يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفرقة فلا بد من تكلف وهو ان يقال . فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا واطهاره الايمان بالاضابة وانقطاع

انتفاعه بانطفاء النار . وفي الثاني شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات وما فيه من اوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق . واما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلية بمحمار ابتر مشقوق الشفة والحوافر نابت على رأسه شجرتا غصاً . والفرق بين المفرد والمقيد وبين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقه على الماء وفي الشاة الجبلية هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها . واما تشبيه مركب بمفرد . وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه . فاما ماقوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لائم بالمشبه بها كذلك او بالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد وعمرو وقولنا كالقمرين زيد وعمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس والآخر بالقمر . او مفروق وهو ان يؤتى بـمشبه ومشبهه ثم آخر وآخر كقوله النسر مسك والوجوه دنانير . ولا يخفى ان الملقوف والمفروق لا يخص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا . وان تعدد طرفه الاول يعنى المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوى بين المشبهين كقوله . شعر . صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي . وثفره في صفاء وادمى كاللآلى . وان تعدد طرفه الثاني اعنى المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله . شعر . كأنما تبسم عن لؤلؤ . منضد او برد او اقاح . ( وقيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو . شعر . نفسى الفداء لثغر راق مبسمه . وزانه شنب ناهيك من شنب . يفتر عن لؤلؤ رطب وعن برده . وعن اقاح وعن طلع وعن حجب هكذا في مقامات الحريرى ) ( التقسيم الثانى ) باعتبار الإداة الى مؤكّد وهو ما حذف ادائه نحو زيد اسد ومرسل وهو بخلافه . وفي جعل زيد في جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكّدا نظر لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف وانتقدير . ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام . ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهى تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيهه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكّد فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد ادائه لفظا او تقديرا لعدم تقيده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه . فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسل . قلت اعتبر في المؤكّد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه ( التقسيم الثالث ) باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فضلا وسواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا واما خارج



عن حقيقتهما . ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لاني الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان وكون الشيء حيوانا ليس جنسا فكأنه اريد بالوجه الداخلى ما يوجد بالنظر الى الداخلى . ثم الخارج لا بد ان يكون صفة اى معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذى ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه . والصفة اما حقيقة اى موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اى مدركة بالحس او عقلية واما اضافية . وايضا باعتبار الوجه . وجه التشبيه . اما واحد وهو ما لا جزء له واما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ماثمة من متعدد . او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد . واما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا . ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتبارى ويجعل المركب الحقيقى داخلا في الواحد اذ ليس المقصود بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد . فردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المقصود بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها ومشبها به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشب به هيئة منتزعة . اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجرى في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لو تم وتم وجه التخصيص . واعلم ايضا ان كلا من الواحد وما هو بمنزلة اما حسمى او عقلى واما متعدد اما حسمى او عقلى او مختلف اى بعضه حسمى وبعضه عقلى والحسمى وكذا المختلف طرفاه حسيان لا غير والعقلى اعم . وبالجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد وكل من الاولين اما حسمى او عقلى والاخير اما حسمى او عقلى او مختلف فصارت سبعة اقسام وكل منه اما طرفاه حسيان او عقليان واما المشبه حسمى . والمشبه به عقلى او بالعكس فتصير ثمانية وعشرين لكن بوجود كون طرفى الحسمى حسيين يسقط اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا . والحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلاثين . والباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول . وايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل والتشبيه وجه منتزع من متعدد وغير التمثيل بخلافه ويجبى في فصل اللام من باب الميم . وايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل . فالمفضل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة ووجه الشبه نحو

في العبادات هو موافقة الامر . والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة ويؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدينوى فالمقصود الدينوى بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب وان كان يلزمها وهو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولا وبالذات بخلاف او-وب فال معتبر في مفهومه اولا وبالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الدينوى في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والنسوخ كملك الرقبة في البيع وملك التمة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبيونة في الطلاق . فان قيل ليس في صحة الفعل تفريغ الذمة . قانا لزم الفعل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى . اعلم ان نفيص الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقفا للقضاء . وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه . والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفي فكون الفعل موصلا الى المقصود الدينوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فلثمة مما متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعاً باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعاً لا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعاً زيد كالاسد في الشجاعة وثانيهما ان يكون المذكور امرا . متلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة وهو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام والعمل . والمجمل ما لم يذكر وجهه . فنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد . ومنه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبداهة او بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفها اى هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صـورة . ولا يخفى ان المقصود بالحنفي الحنفي في حد ذاته فلا يخرج عن الحناء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص بهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كأنهم خصروا به لتبنيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحدف الوجه . وايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اى وصف يذكر له من حيث انه طرف وهو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل . من حيث انه كالاسد . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة يشعر بوجه الشبه . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط [١] وأأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر بمثال في كلامهم . ومنه ما ذكر فيه وصفهما اى وصف

[١] كقولك فلان كثير ايديه لدى ووصل . واهبه الى طلبت عنه اولم اطلب كالفيت (لمصححه)

المشبه والمشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جثته او لم تجيء وهذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اى الافاضة فى حالتى الطاب وعدمه وحالتى الاقبال والاعراض . اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم فى المفصل وكمهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره فى الجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه ولا داعى لذكره فى المفصل . وايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتدل وهو التشبيه الذى ينقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه فى بادية رأى . ولا ينقض التعريف بتشبيهه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا لظهور وجهه فى بادية رأى وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف . وتحقيقه ان يكون المشبه بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلى الذى يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر والتفت النفس الى المشبه به من غير توقف . ولم يكتف بما ظهر وجهه فى بادية رأى لانه يتبادر منه الظهور بعد ائتديه واحضار الطرفين ودو لا يكفى فى الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة فى الاستدارة والاستنارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهرا . واما غريب بعيد وهو ما لا ينقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه فى بادية رأى سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به فى بادية رأى لكون المشبه به لازما ذهنيا لا لظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله والشمس كالمرآة فى كف الاثله . وكما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعدا لكون تاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء الآية [١] . وقد يتصرف فى التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله شعر . عزماته مثل النجوم ثواقبا . لو لم يكن للثاقبات افول . اى غروب . وهذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذى يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودى او عرمى او مختلف يدل عليه بصرح اللفظ كما فى البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه فى قوة لو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فللك ساكن اى لو كان الفلك ساكنا (التقسيم الرابع) باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافى بافادة الغرض كأن يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه فى بيان الحال او آتئها فى اى فى وجه الشبه فى الحاق الناقص بالاكمل او كأن يكون مسلم الحكم فى اى فى وجه الشبه معروفه عند المخاطب فى بيان الامكان او التزين او التثويه . واما مردود وهو بخلافه اى مايكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق فى بيان الغرض . ثم التسمية بالمقبول والمردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح والا فكما انتقى

[١] فانها عشر جل متداخلة قد انتزع الشبه من مجموعها (لمصححه)

شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود ولكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض الا ان يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط انتشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما في الاطول والمطول (فائدة) القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفي الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان المدح مقام الاعلى والادنى طار عليه والذم بالعكس فيقال في المدح فص كالياقوت وفي الذم ياقوت كلزجاج وكذا في الساب ومنه قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء اى في النزول لا في العلو وقوله تعالى ام نجعل المتيمين كالفجار اى في سوء الحال اى لا نجعلهم كذلك . نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب . واجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبهه به كذا في الاتقان (اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا وآله صلى الله عليه وسلم بالصلوة على ابراهيم وآله بان الصلوة على نبينا اكمل واعلى لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله تعالى وهو الذى يصلى عليكم وملائكته الآية ولان نبينا عليه الصلوة والسلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف واكمل واعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى . واجيب عن ذلك بوجوده . اولها ان ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام دعا لنبينا حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة . وثانها ان ابراهيم سأل ربه بقوله واجعل لى لسان صدق فى الآخرين يعنى ابق لى ثناء حسنا فى امة محمد عليه الصلوة والسلام فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه فى امته . وثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية ولقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية وغيرها من الآيات ونبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة وحق الرحمة قرن بين ذكرهما فى باب الصلوة والثناء . ورابعها ان ابراهيم كان منادى الشريعة فى الحج وكان نبينا عليه السلام منادى الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادى للايمان الآية فجمع بينهما فى الصلوة . وخامسها ان الشهرة والظهور فى المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل واتم فى وجه التشبيه وكان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم وكان اكثرهم من اولاد اسمعيل واسماعيل ابن ابراهيم وكان ابراهيم مشهورا عندهم وكذلك عند اليهود والنصارى لاهم من اولاد اسحق وهو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليه السلام . وسادسها بعد تسامى الاشتراط المذكور يكفى ان يكون المشبه به اتم

واكل بمن سبق او من غيره ولا يثترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير وشرح المشكاة ومدارج النبوة \* ) بدانکه در جامع الصنائع کويد جمله تشبيهات بر دو نوع است \* یکی مرعی که مشبه و مشبه به هر دو از اعیان یعنی از موجودات باشند چون تشبیه زلف بشب و لب بشکر \* دوم غیر مرعی که مشبه به از موجودات نباشد فاما امکان وجود دارد چون تشبیه کرز بکوه مین و مشعل آتش بدریائی زرین \* و نیز تشبیه هفت نوعست \* یکی تشبیه مطلق یعنی آنکه دروی حرف تشبیه آورد و آن در عربی کاف و کآن و مثل و نحو و مانند آن و در فارسی چون و مانند و کویا و مشابه آن مثاله \* بیت \* چشم تو قاهر چو نار \* جود تو سائل چو آب \* طبع تو صافی چو باد \* حلم تو ثابت چو طین \* دوم تشبیه مشروط که چیز را بچیزی مانند کنند و موقوف بر شرط دارد مثاله \* شعر \* سرو خوانم قد زیبای ترا \* لیک اگر در سرو رعنائی بود \* مثال دیگر \* شعر \* چون تو بباغ بگذری کل نرسد بیوی تو \* لیک رسد بقامت سرو اگر روان بود \* سیوم تشبیه بعکس که چیز را مانند کند بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کنند مثاله \* شعر \* از نعل مرکبانش زمین مه نما چو چرخ \* وز کرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار \* مثال دیگر \* شعر \* کرد زمین ز فر قدمت فلک مجال \* کرد فلک ز کرد سمندت زمین شاعر \* چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آورد و ذکر تشبیه نکنند و در میان سخنی آورد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین عرض دیگر است آنکه ربط الفاظ فائده می دهد و بغموض در یابد که غرض تشبیه است مثاله \* شعر \* اگر تو زلف جنبانی بر آورم شور در عالم \* بلی دیوانه پر سوزد چو کس زنجیر جنباند \* پنجم تشبیه بکنایت که چیز را بچیزی مانند کند و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسیاق معلوم گردد مثال آن \* شعر \* لؤلؤ از ترکس فرو بارید و کل را آب داد \* و ز ترکس روح پرور مالش عناب داد \* ششم تشبیه تفضیل که چیز را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به تفضیل دهد مثاله \* شعر \* توئی چون ماه اما ماه کویا \* توئی چون سرو اما سرو رنما هفتم تشبیه تسویه که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کنند انتهی \* و در مجمع الصنائع کويد که تشبیه تسویه بر طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیء ( و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین شعر تازی یانته می شود \* شعر \* صدغ الحیب وحالی \* کلهما کالیالی \* نعوره فی صفاء \* ودهی کالی ) و التشبیه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهی له

معان وهي الاسماء والاولصاف الالهية وله صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول \* فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي في صورة شاب امرد \* والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء وهذه الصورة هي المقصود بالتشبيه وهو في ظهوره بصور جماله باق على ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجناح الالهي حقه من التنزيه فكذلك اعطه من التشبيه الالهي حقه \* واعلم ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه امر عيني ولا يدركه الا الكمال واما من سويهم من المارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا وتقليدا لما تقضيه صور حسنه وجماله اذ كل صورة من صور الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي ولم تشهد شيئا من التنزيه فقد اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبيهية وتعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك الحق جماله وجلاله من وجهي التشبيه والتنزيه فايما تولوا فثم وجه الله \* واعلم ان للحق تشبيهان \* تشبيه ذاتي وهو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال \* وتشبيه وصفي وهو ما عليه صور المعاني الاسماوية المتزعة عما يشبه المحسوس وهذه الصورة تتعقل في الذهن ولا تتكيف في الحس فتمت تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان اتكيف من كمال التشبيه والكمال بالذات اولى فبقى التشبيه الوصفي وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المقصود بالمشكوة صدره وبالزجاجة قلبه وبالمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخالق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب \* والمقصود بالزيتونة الحقيقة المطابقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفي التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المعلق حتى ينفي التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيء الذي هو يغيها فترتفع ظلمة الزيت بنوره ولو لم تمسه نار المعينة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل \*

(المشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شهبوا الله بالخلقات ومثلوه بالحداثات ولاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائمة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه \* فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية

والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام ونحو ذلك . ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس المشبهة والهجمي قالوا هو جسم لا كلاجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجويز عليه الملازمة والمصاحفة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه . ومنهم مشبهة الكرامية [١] وقيل فيه . القه فقهه ابي حنيفة وحده . والدين دين محمد بن كرام . واقوالهم في التشبيه متمددة لا تنتهي الى من يعابها فاقصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو تماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملاً العرش ام لا ايملاً . بل يكون على بعضه . وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له واختلف ابعاد متناه او غيره . ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا تحمل الحوادث في ذاته انما يقدر عابها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولا يجوز ارسال غيره وهو حينئذ اى حين اذ ارسل مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلنى ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على ارسال رسول واحد وجوزوا امامين في عصر كملى ومعاوية الا ان امامة على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلى وهو باق في الكمل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق كايما الايياء [٢] كذا في شرح المواقف .

( المشاهدة ) بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه . والمحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها تجوزا كذا في شرح شرح النخبة .

### ❦ فصل الباء ❦

( الشراء ) بالكسر والمد والقصير في اللغة بمعنى خريدين وفروختن وهو من امتات الاضداد وقد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة .

( الشرى ) بالفتح واقصر ذكر الشيخ انه بشور صغار مسطحة مكربة حكاكة . وقال السمرقندى انه بشور صغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائة تحدث دفعة في اكثر الامر وقد يعرض ان تسيل منها رطوبة . وليس المقصود بالكبر

[١] هم اصحاب ابي عبدالله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء كذا في شرح المواقف ( لمصححه )

[٢] لاستواء الجميع في ذلك الايمان ( لمصححه )

ما لا يطلق عليه البشرية حقيقة بل المقصود كون بعض البثور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية وحينئذ لا يكون بين الكلايين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ ابي عبد الصغر والكبر وتعرض به السمرقندي . ويشتهد كربها وغمها وسببها بخارج دوى في الاكثر وقد يكون باغميا فيكون اشتداده ليلا اكثر والشرى الدموى اكثر حدة وحمرة من الشرى الباغمي هكذا يستفاد من الاقسرائى وبجر الجواهر .

( الشظية ) در علم اسطرلاب طرف باريك عضاده را كويند كما يجي .

### ﴿ باب الصاد ﴾

#### ﴿ فصل الالف ﴾

( الصبائي ) بالموحدة واحد صائبون است وآن فرقة است كه مى پرستند ملائكترا ومى خوانند زبور وتوجه مى كنند قبله را كما فى كثر اللغات . وفى جامع الرموز فى كتاب النكاح الصبائية فرقة من النصارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة . وفى الغرر الصبائية عابدوا كوكب لا كتاب لهم . وفى شرحه الدرر اختلف فى تفسير الصبائية . فعندها هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم . وعند ابى حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان وانما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى . وفى فتح القدير انهم عند ابى حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي ويقررون بكتاب ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة . [١]

( الصدا ) بالفتح وسكون الدال المهملة ذلك كرفتن آهن ومس وجز آن كما فى الصراح . ودر اصطلاح صوفيه پوششى كه از ظلمت هيات نفس وصور اكوان بر وجه دل باشد ومحجوب كرداند دل را از قبول حقايق وتجليات انوار تا اكر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد . فرد . بماند در حجاب آن دل بكلى . نيابد او ز خود حاصل بكلى . كذا فى كشف اللغات .

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( الصباية ) بالموحدة وهو الولع المشد وقد سبق فى لفظ الارادة فى فصل الدال . ن باب الراء .

( الصاحب ) بالحاء المهملة بمعنى يار وخذواند وهمراه . الصاحبون والاصحاب والصحابه

[١] وفى الصباح النير صبأ من دين الى دين يصبأ مهوز بفتحين خرج فهو صبائي ثم جعل هذا اللقب علم على طائفة من الكفار يقال انها تعبد الكواكب فى الباطن وتنسب الى النصرانية فى الظاهر وهو الصابئة والصابئون ويدعون انهم على دين صبائي ابن شيث بن آدم . ويجوز التخفيف فيقال الصابون وقرأ به نافع ( لمصححه )



والصحاب والصحبان والصحبة والصحب جمع كما في المذهب [١] . والصاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف ومحمد رح سميا بذلك لانهما صاحبان وتلميذان لابي حنيفة رح . وصاحبيه فرقة از متصوفة مبطله چنانكه در فصل فاه خواهد آمد ( صاحب الزمان وصاحب اوقت والحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطاع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله وصفاته وافماله فذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر وفي المكان بالبسط والقبض لانه المتحقق بالحقائق والطبائع والحقائق في القابل والكثير والطويل والقصير والعظيم والصغير سواء اذ الوحدة والكثرة والمقادير كلها عوارض وكما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصدق وافهم تصرفه فيها في الشهود والكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور وراء طور الحس والوهم والعقل ويتسلط على العوارض بالتغيير والتبديل كذا في الاصطلاحات الصوفية . )

( الصحابي ) بالفتح . منسوب الى الصحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب والاصحاب جمع صاحب فان الناعل يجمع على افعال كما صرح به سيديويه وارضاء الزمخشرى والرضى فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيديويه هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی . وفي الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ وافراخ وجمع الاصحاب الاصحاب ( وفي المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب وجمع صحب اصحاب وجمع اصحاب اصحاب ) . وعند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الثقلين مؤمنا به ومات على الاسلام . والمقصود باللقاء اعم من المجالسة والمماشة ووصول احدهما الى الآخر وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او غيره . كما اذا حمل شخص طفلا واوصله الى النبي صلى الله عليه وسلم وسواء كان ذلك اللقاء مع التمييز والعقل اولا فدخل فيه من رأه وهو لا يعقل فهذا هو المختار . وقيل كل من روى عنه حديثا او كلمة ورأه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكملة . وقيل كل من ادرك الحلم وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم وعقل امر الدين فهو من الصحابة ولو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل والبلوغ . والتعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم ونحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد . والمقصود بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه

[١] في المختار جمع الصحاب \* صحب \* كراكب وركب \* وصحبة \* كفاره وفرهة \* وصحاب \* كجئع وجباج \* وصحبان \* كصاحب وشبان \* والاصحاب جمع صحب كفرخ وافراخ \* والصحابة بالفتح الاصحاب وهي في الاصل مصدر قلت لم يجمع فاعل على فعالة الا هذا الحرف فقط ( لمصححه )

السلام فلو رأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس . وقولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الحاء المعجمة . قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حيوته في هذه الليلة وان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم . وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرج . وقولنا من الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره . وقولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا به سيبحث ولم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن اراد اعم من ذلك يدخل فيه . وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حظل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي . ويرجع الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد وأتى به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها . وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة او رآه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تم القليل والكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة . وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين . ووجهه ان لصحبه عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص . كالمغزو والمشمول على السفر الذي هو قطعة من السقر . والسنة المشتملة على الفصول الاربعة التي بها يختلف المزاج . وعورض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة . وايضا يلزم ان لا يعد جوهر بن عبد الله ونحوه من الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة . وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبعية والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث . وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة اشهر فصاعدا . وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويؤيده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت

صحبته وكثير مكثه وجلوسه معه مستفيدا منه . قال النووي مذهب الاصوليين مبنى على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها (فائدة) لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته . على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا . وعلى من كره يسيرا او ماشاء قليلا او راه على بعد او في حال الضفولية را كان شرف الصحبة حاصل لا لجميع . ومن ايسر له منهم سماع من النبي عليه السلام تخديته مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية (فائدة) يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهوة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم . واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندی ومجمع السلوك وغيره .

(الاستصحاب) هو عند الاصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي وغيره كالربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقاءه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه . وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة للازمام الخصم (لان مثبت الحكم ليس بميقر له يعني ان ايجاد شيء امر وابقائه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مقيما في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من سبب على حدة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار . وفي الحموي حاشية الاشياء في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي . واختلف في حجيته فقبل حجة مطلقا . ونفاه كثير مطلقا . واختير انه حجة للدفع لا للاستحسان اي لدفع الزام الغير لا للازمام الغير . والوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصل لان مثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه . لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء . ولما صح

الافناء بعد الاججاد لا يوجب البقاء انتهى ) فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجد اعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم . اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم . مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود . وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذى فى يده ويقول انه بالاعارة عندك فعند الخفية القول قول المشتري ولا تجب الشفعة الا بينة لان الشفيع يمسك بالاصل ولان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصالح لدفع الغير لا للزام الشفعة على المشتري فى الباقي . وعند الشافى تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح ونحوه .

(الصعب) بالفتح وسكون العين در لغت بمعنى دشوار وتند كما فى كثير اللغات ونزد بلغاء آنت كه در ربط طرفه آورد . لفظى مثل ترصيع وتجنيس . ومعنوى مثل ايهام وخيال كذا فى جامع الصنائع ووجه التسمية غير مخفى .

(الصلابة) بالفتح وتخفيف اللام هى عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة وهى كيفية بها ممانعة الغامز اى كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته ويسمى ذلك الجسم صلبا . واللين وهو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الملك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العصرى ويقابلها تقابل العدم والمملكة . وقيل اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا . وقال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذى ينغمز . فهناك ثلاثة امور . الاول الحركة الحاصلة فى سطحه . والثانى شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة . والثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتمين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور . الاول عدم الانغماز وهو عسمى . والثانى الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات . والثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية لها مقاومة ولا صلابة فيها . والرابع الاستعداد الشديدا نحو اللانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا فى شرح المواقف فينبذ ايضا بينهما تقابل التضاد ويحى ما يتعلق بذلك فى لفظ اليوسة فى فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية . والصلابة عند الاطباء اسم مرض وسبق بيانها فى لفظ السرطان

في فصل الطاء من باب السين .

(الصليب) جليبا كه ترساين بر خود بندند ودر اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور وخط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز كويند و صايب اكبر نيز نامند . وفي المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان كفت كذا في كنف اللغات . وفيه ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود .

(الصواب) هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق وتارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل الفاء من باب الحاء (الصواب لغة السداد واصطلاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره [١] . والفرق بين الصواب والصدق والحق . ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره . والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج . والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني .)

#### فصل التاء المثناة الفوقانية

(الصلّية) فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت . وقيل اصحاب الصلت بن الصامت وهم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا تولينا وبرئنا من اطفاله حتى يباغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا لامؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة بهم حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف .

(الصامت) بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء .

(المصمت) هو البيت الذي ليس في عروضه قافية وهو من مصطلحات الشعراء وقد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة .

(الصوت) بالفتح وسكون الواو ماهية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة وقد اشبهه عند البعض ماهيته بسببه اقريب او البعيد فقول الصوت هو تموج الهواء . وقيل هو قاع او قرع . والحق ان ماهيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج وليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا التقي حجر في وسطه وانما كان التموج سببا قريبا لانه متى

[١] وهذا اي المعنى الاصطلاحي للصواب هو معنى الحق لغة واما معنى الصدق لغة فهو مطابقة الحكم للواقع كذا في التعريفات (لمصححه)

حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى فانما نجد الصوت مستمرا باستمرار  
تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين  
الطست فانه اذا سكن انقطع لايقطع تموج الهواء حينئذ وسبب التموج قلع غنيف اى تفريق  
شديد او قرع غنيف اى امساس شديد اذ بهما ينقلت الهواء من المسافة التى يسلكها  
الجسم القارع او المقلوع الى الجذبتين بعنف وينقاد له اى لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من  
الهواء الى ان ينتهى الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالخجر المرمى في وسط  
الماء \* وذكر البعض ان الهواء المنموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض  
اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك  
مخروطان تتطابق قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب  
الجوانب وانما اعتبر العنف في القلع والقرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعنا  
او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت \* ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تجدد بسبب تموجه  
بالقرع او القلع يحماها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعاقب  
حاسة السمع بذلك الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له  
الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامعة بل  
بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى  
ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكذ في الصماخ فنذكره السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس  
الخ لان من وضع فم في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر في صماخ انسان وتكلم  
فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره وما هو الا لخصر الانبوبة الهواء الحامل  
للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير \* واعلم ان الصوت موجود  
في الخارج اى خارج الصماخ والا لم تدرك جهته اصلا \* وتوهم البعض ان التموج الناشئ  
من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه  
الصوت ولا وجود له في الهواء المنتموج الخارج عن الصماخ وتحقيق المباحث في شرح  
المواقف ( اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت وان اشتمل  
ولم يفد معنى فهو لفظ وان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من  
اثنين ولم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كليات ابى البقاء ) \* والصوت  
عند النحاة لفظ حكى به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او  
غير ذلك او كان للتعجب او تسكين الوجع او تحقيق التحسر فالفاظ التى يسميها النحاة  
اصواتا ثالثة اقسام \* احدها حكاية صوت صادر من الحيوانات الهجم او من الجمادات اى  
لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرها ويشبهه به انسان بصوت غيرها كما يفعله بعض  
الصيادين عند الصيد لئلا تنفر الصيد \* وليس المقصود حكاية الصوت في نحو غاق صوت

الغراب لانه اسم صوت لا صوت . ونايها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب . وى . وقول المستكره بشئ . اف . فان النادم والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ . وى . وكذا المستكره يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ . اف . وثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شئ منه كما تقول . نخ . لا ماخة البعير . وجميع هذه الاقسام مبنيات جارية مجرى الاسماء وليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها . ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة . قلت بعض الاصوات من نحو . اخ . الخارجة عن فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال . و . اوه . الخارجة عنه عند الوجود ليس بموضوع البتة فاما نحو . نخ . فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخنة البعير . وان يكون خارجا عن فم الانسان عند اماخة البعير خروج . اح . عند السعال والمحمتمل ابدا يحتمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع ردا للمحمتمل على المحكم هكذا يستفاد من الهداد وشروح الكافية .

( المصوتة ) قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء .

#### فصل الحاء المهملة

( صبيح الوجه ) هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضى الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شئ قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه وتعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يهأل حاجتين فيقضى احديهما ويمنع الاخرى . والمتحقق بوراثته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذى قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا يره . وانما سمي صبيح الوجه لفوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الخوامج عند صباح الوجوه كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( الصحة ) بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ذكر ذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشية الحيالى فى بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ . قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفهما ابن سينا فى الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لهما سليمة اى غير ماؤفة . فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة . وانما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة

متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل هي واسطة . وقوله تصدر عنها اى لاجلها وبواسطتها فالموضوع اى المحل فاعل للفعل السلم والصحة آلة في صدوره عنه . واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ الا اريأول بما ذكرنا . والسليم هو الصحيح . ولا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى . وهذا التعريف يعم صحة الانسان وسائر الحيوانات والنباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا . وربما تخصص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيوانى تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها من الجرى الطبيعى غير ماؤفة وآنه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها . وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة . ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سائمة بل ماؤفة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات . وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد . وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة . وفي الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة . وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامى ابن سينا اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدءا للافعال السليمة وثانيهما مبدءا للافعال الماؤفة فان سعى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا كان التقابل من قبيل التضاد . والاطهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك . واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية . اما سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغى بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها . فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة . وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف . وان



جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال . واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال . واما تفرق الانصال فظاهر انه عدمى فلا يكون كيفية واذالم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها . والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع ( تنبيه ) لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات . ومن ذهب الى الواسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء ويمرض . ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاqueهين لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوبة وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسيرى الصحة والمرض عندهما ومعنوى بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر ومنشأ نسيان انشراط انى تنبى ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا . فاذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المراج واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين وشرح المواقف . وعند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شئ من حروفه الاصلية حرف علة ولا همزة ولا حرف تضعيف وذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمتعل والمضاعف والمهموز ليس واحدا منها صحيحا . وقيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمتعل فيشمل المهموز والمضاعف وقد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الباء المثانة النحتانية من باب الباء الموحدة . والسالم قيل مرادف للصحيح . وقيل اخص منه وقد سبق في فصل الميم من باب السين . وعند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة . قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى باء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة ( كما قال قائل منهم شعرا ملمعا . بيت . داني صحيح چيست بتزديك نحويان . ما لا يكون آخره حرف علة ) والمحقق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن . وانما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد الساكن لا ينقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف والمهموز والمثال والاجوف كلها صحيحة . وعند المتكلمين والفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات وتارة في المعاملات . اما في العبادات

ف عند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء او لا . وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء . وثمره الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فيبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به . ويرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل اذ ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور ولا سقوط القضاء . ويرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها واركانها صحيحة ولم يسقط به القضاء فان السقوط مبنى على ارفع ولم يجب القضاء فكيف يسقط . واجيب عن هذا بان المقصود من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطاع وانما الخلاف في وضع لفظ الصحة . واما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع واليئونة على الطلاق لا حصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد وقد يخف عن الصحيح اذ مثل هذا ليس مما يترتب عليه ويطلب منه شرعا . ولا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه وههنا انما لم يترتب المانع وهو عارض . وقيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على الفعل الا ان المنكلمين يجعلون الاثر المطلوب باصله دون وصفه . وبالجملة فالتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشرائط . فما ورد فيه نهى وثبت فيه قبح وعدم مشروعية . فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع الانا يبيع وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعنى المبيع . وان كان باعتبار اوصاف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خل عن العوض والزوائد فرع على الميزد عليه فكان بمنزلة وصف . والمقصود بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك والمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حيناً وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة . وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة . هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الناسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية المضدى ( فائدة ) المتصف على هذا بالصحة والبطلان والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عاها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع وهكذا الحال في الانعقاد واللزوم والنفاد . وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع

بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به \* وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لا بد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصابا او غير مصاب كذا فى التلويح \* واما عند المحدثين فهى كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط فى التحمل والاداء سالما عن شدوذ وعلة \* فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعى فان المقصود به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم \* والانصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق \* وتعاليق البخارى فى حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخارى عنهم او كانت متصلة فى موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خال الانقطاع لذلك \* وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخال فى مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح \* والضابط احتراز عن المغفل والساهى والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة \* وفى التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط فى احد الحالين \* والسالم عن شدوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوى من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما \* وعلة احتراز عن المعتل وهو ما فيه علة خفية قادحة لظهور الوهن فى هذه الامور فمنع من الصحة هكذا فى خلاصة الخلاصة \* ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوى بينه وبين الشاذ فظاهر واما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما فى شرح شرح النخبة \* والقسطلانى ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شدوذ ولا علة \* وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فى الصحيح فهو الحسن لذاته \* وفى شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها او لا والاول الصحيح لذاته والثانى ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره \* فقولنا لذاته

يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روى الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منحة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح وصار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر وبن عاقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث ضعفه البعض من جهة سوء حفظه وثقة بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو بما لم يتابع عليه لا يرتقى حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة نجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح \* ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجيئه من وجه واحد آخر عند التساوي والرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى \* اعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الاخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكورة (فائدة) يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب \* ومحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب \* وكابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة \* نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه عن موسى وكحامد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة وكالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشماهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضى تقديم ما رواهم على التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر وبن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن \* ومن ثم قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج به البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما (فائدة) ليس العزيز شرطا

للسحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو على الجبائي من المعتزلة واليه يرمى كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة .

(الصحيح) يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر .

(التصحيح) هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم . وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا في الشريفي . سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فمعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطيب والطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام والرؤس . وعند المحدثين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري .

(الصريح) بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المقصود منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وحكمه ثبوت موجهه من غير حاجة الى الية او القرينة وتقابله الكناية وتجيء في فصل الياء من باب الكفاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية (قوله في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استمر المقصود منه في نفسه سواء كان المقصود فيها معنى حقيقيا او مجازيا . واحترز بقوله في نفسه عن استتار المقصود في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وايضا احتراز عن انكشاف المقصود في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية كذا في التلويح . واما في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح وغير صريح ويجيء في فصل القاف من باب النون . وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي . في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا وبغير لفظ الاول يسمى غير صريح ومعنويا ويطلق ايضا على قسم من الاعراب . والتصريحية عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية وتجيء في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين .

(المصافحة والتصافح) دست يكديكر را كرفتن وآن سنت است نزد ملاقات وباید كه

بهر دو دست بود و آنکه بعض مردم بعد از نماز فجر و یا بعد از نماز جمعه می کنند چیزی نیست و بدعت است از جهت تخصیص وقت اما سنیت مصاحفه که علی الاطلاق است باقی است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است \* و با زن جوان مصاحفه حرام است و با پیر زن که مشتهات نبود لا بأس است \* و روایت کرده اند که ابو بکر صدیق رضی الله عنه در خلافت خود بعجائز که شیر آنها خورده بود مصاحفه می کرد و ابن زبیر رضی الله عنه در مکه عجزی را برای بیمار داری خود اجازه گرفت که پایهای او را می مالید و در سر او سپس می جست و اگر همچنین مردی پیر باشد که از فتنه شهوت این باشد او را مصاحفه با زن جوان درست است و مصاحفه با مرد خوش شکل درست نباشد \* و بهر که نظر کردن حرام است مساس کردن او نیز حرام است بلکه حرمت مساس سخت تر از نظر است \* و سنت آنست که چون سلام گوید دست بدهد ولیکن کف بر کف ننهد و سر انگشتان نکیرد که بدعت است هکذا فی شرح المشکوٰۃ للشیخ عبد الحق الدهلوی \* و عند المحدثین هی مساواة احد اصحاب کتب الحدیث لشیخ الراوی لا للراوی و سبق بیانها فی لفظ المساواة فی فصل الیاء من باب السین \*

(الصفیحة) کاللقیطة بحسب لغت هر چیزیست که عریض و منبسط باشد و مقصود از آن در علم اسطرلاب جسمیست که محیط باشد باو دو دائرة متساوی متوازی و سطحی که واصل باشد میان محیطین این دو دائرة \* و صفیحة که بر آن آفاق اقالیم سبعة نوشته باشند آن را صفیحة آفاقی نامند کذا ذکر عبد العلی البرجندی فی شرح بیست باب \*

(الصفحة المساء) عند الحکماء و المتکلمین هی ما یکون اجزاؤه المفروضة متساوية فی الوضع و متصلة بحيث لا یکون بین تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساماً او غیر نافذة و تسمى زوايا کذا فی شرح المواقف فی بیان جواز الخلاء فی بحث المکان \* و صفحة القمر و الشمس یحیی فی لفظ الاصبع فی فصل المین \*

(الصلح) بالضم و سکون اللام فی اللغة اسم من المصالحة خلاف المحاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة یقال صلح الشئ اذا زال عنه الفساد \* و فی الشریعة عقد یرفع النزاع ای یکون المقصود والغرض منه رفع النزاع فلا یرد هبة الدین فمن علیه الدین بعد المطالبة و الدعوی فانه یرتفع النزاع بذلك ایضا لکن المقصود الاصلی من الهبة مطلقاً لیس رفع النزاع کذا ذکر فی البرجندی (اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعی علیه علی ثلثة اضرب لان الخصم وقت الدعوی اما ان یحیی او یسکت و الاوّل اما بالاقرار او الانکاره

فالاول اى الصالح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضى فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة والرد بالعيب وخيار الرؤية والشرط . وحكمه كالاجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجرى فيه احكام الاجارة فيشترط النوقيت ويبطل بموت احدهما وبهلاك المحل فى المدة . والثانى والثالث اى الصالح على الانكار والسكوت معاوضة فى حق المدعى وفداء يمين وقطع نزاع فى حق المدعى عليه فلاشفعة فى صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه وغرضه بالصالح استبقاء ملكه على ماكان وتجب فى صلح على دار لان المدعى يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه . ثم الصالح باعتبار بدليه على اربعة اوجه . اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة . واما ان يكون عن مجهول على مجهول . فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعى حقا فى دار رجل وادعى المدعى عليه حقا فى الارض بيد المدعى فاصطلحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز . وان احتج عليه وقد اصطلحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم والتسليم . واما ان يكون عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا فى دار فى يد رجل فاصطلحا على ان يعطيه المدعى مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اصطلحا فى هذه الصورة على ان يترك المدعى دعويه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز . واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز . والاصل فى ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسليم مفسدة والجهالة التى ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا فى العناية شرح الهداية والطحطاوى شرح الدر المختار ) وصلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال وعبادات كما وقع فى بعض الرسائل .

(الصالح) عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان فى كتابى السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى . قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح فى كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وماعداها فهو بالمعنى الثانى وما قصر عن ذلك فهو الذى فيه وهن شديد كذا فى الارشاد السارى شرح صحيح البخارى .

(الصالح) هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع . والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا فى كليات ابى البقاء .

(الصالحية) فرقة من المعزلة بحباب الصالحى وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز كون الناس مع انصافهم بهذه الصفات اموانا وان لا يكون البارى تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا فى شرح المواقف .

(المصاحبة) هى ما يترتب على الفعل ويجبى فى لفظ الغاية فى الناقص اليسئى من باب الغين المعجمة . وجمع المصاحبة المصالح . والمصالح المرسله عند الاصوليين هى الاوصاف التى تعرف عليتها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة فى القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال . وهى مقبولة عند الغزالى اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية . ثم قال الغزالى وهذه اى المصلحة التى لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميها مصالحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصاحبة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهى ليست بقياس اذ القياس له اصل معين . والمصالح الحاجية هى التى فى محل الحاجة . والمصالح التحسينية هى التى لا تكون فى محل الضرورة ولا الحاجة بل هى تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح والجلبي ويجبى فى لفظ المناسبة ايضا فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(الاصطلاح) هو العرف الخاص (وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتهما فى امر او مشابهتهما فى وصف او غيرها كذا فى تعريفات الجرجانى) وقد سبق فى لفظ المجاز فى فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . والاصطلاحى هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية وشهر اصطلاحى ومحو ذلك .

### فصل الدال المهملة

(الصعود) بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب . واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية . اما بالقياس الى الحركة الاولى . فيقال . النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج ويسمى النصف الشرقى والنصف المقبل ايضا . والنصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط ويسمى النصف الغربى والنصف المنحدر ايضا . ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد الهى البرجندي فى بحث النطاقات فى شرح التذكرة من



الصعود والهبوط . وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس وتباعده وعلى كونه في النصف الشرقي من الفلك والنصف الغربي منه انتهى كلامه . واما باقتياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان . احدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدى الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا . وثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب في النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا وفي النطاقين الآخرين هابطا . فالقصد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض . وبالهبوط تقاربه منها . وثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا . وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط في العروض . وذكر العلامة في النهاية والنخبة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع وهابط مادام في النطاقين الآخرين . والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعيا ومنخفضا ولا مشاحة في الاصطلاحات . والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط في النطاقات البعدية المسيرية . والاستعلاء والانخفاض في النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع من النطاقات وهابط مادام في الباقيين منها . ويقال انه مستعمل مادام في الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام في الآخرين منها . وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام في الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعيا وهابطا مادام في الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف وما ذكره عبد المولى البرجندي في حاشية شرح الملخص وشرح التذكرة .

(الصيد) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد ويطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابي المكارم وهو على ما قاله المطرزي حيوان تمتع متوحش طبعاً لا يمكن اخذه الا بحيلة فيخرج بقيد الممتنع الدجاجة والبط ونحوها اذ المقصود منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما . وبتوحش مثل احكام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلاً ولا نهاراً . وبقيد طبعاً ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة ودخل به متوحش يألف كالظبي . وقوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد . وفي القاسوس وغيره الصيد تمتع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال (والاصطياد مباح فيما يحل اكله وما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل وما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجذده او بشعره او

بعظمه او غيرها او لدفع ايدائه والاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا ميسوطة في العناية \*  
والصيد لا يختص بأكل اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا \* صيد  
الملوك تعال وارانب \* واذا ركبت فصيدي الابطال \* وترجمته بالفارسية \* بيت \*  
خركوش وروبه اند شكار شهان ولي \* مردان كار وقت سوارى شكار من  
هكذا في الهداية وشرحه والدر المختار وشرحه \*

### فصل الرء الممهلة

(الصبر) بالفتح وسكون الموحدة بمعنى شكيبأى قال السالكون الصبر هو حمل النفس  
على المنكاره وتجرع المرارة يعنى ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغى ان يجتهد ويكلف نفسه  
الصبر والصبر هو ترك الشكوى الى غير الله \* وقال سهل الصبر أنتظار الفرج من الله  
وهو افضل الخدمة واعلاها \* وقال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه  
الفرج يعنى در بلاها وشدائد خروج ازان نه بيند \* وكفته اند صبر آنكه بنده را اكر  
بلا برسد ننالده \* ورضاء آنكه بنده را اكر بلا برسد ناخوش نكرده \* لله ما اعطى ولله  
ما اخذ فمن انت في البين \* وبعضى كويندكه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكايه  
واين درجه تابانست دوم رضاء بمقدور است واين درجه زاهدانست سيوم محبت  
آنست كه مولى باوى كند واين درجه صديقانست واين انقسام صبريست كه در مصيبت  
وبلا باشد \* بدانكه صبر باعتبار حكم منقسم مى شود بفرض وفضل ومكروه وحرام \* چه  
صبر از محذور فرض است واز مكروهات نفل \* وصبر بر رنجهداشت محذور محذور است  
چنانكه او قصد حرام كند بشهوتى محذور وغيرت او در هيجان آيد آن گاه از اظهار  
غيرت صبر كند وبر آنچه بر اهل رود صبر كند \* وصبر مكروه صبرى باشد بر رنجه  
داشتيكه بجتهى مكروه در شرع بدو رسد پس شرع بايد كه محك صبر باشد كذا في مجمع  
السلوك (وقيل الصبر هو ترك الشكوى من الم بلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى  
اشى على ايوب صلى الله تعالى عليه وسلم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع  
الضر عنه بقوله وايوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد  
اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره ولثلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى  
ودعوى التحمل بمشاقه \* قال الله تعالى ولقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم وما  
يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدر فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدر  
بالرضاء في المقضى ومحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضر هو المقضى به وهو مقضى  
عين العبد سواء رضى به او لم يرض كما قال صلى الله عليه وسلم كذا في الجرجاني  
وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وبشر الصابرين \* الصبر ضربان \* احدهما بدنى

لتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالعقل كتماطى الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والام العظيم . وتانيهما هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتبهات الطبع . ثم هذا الضرب ان كان صبورا عن شهوة البطن والفرج يسمى عفة . وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذى يدل عليه الصبر فان كان فى مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت وضرب الحد وشق الجيوب وغيرها وان كان فى حال الغنى يسمى ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة وبضاده الجبن وان كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده البرق وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق النفس وان كان فى اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان فى فضول العيش يسمى زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة ويضاده الشره . وقد جمع الله اقسام ذلك وسمى الكل صبورا فقال والصابرين فى البأساء والضراء اى الفقر وحين البأس اى المحاربة . قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون . وقال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يمد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه . قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه ( فائدة ) قال الغزالي الصبر من خواص الانسان ولا يتصور فى البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات وليس لهم عقل يعارضها وكذا لا يتصور فى الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بمجهود آخر واما الانسان فانه خلق فى الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة التسكح اذا باغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة . وعقل يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنعه عن الوصول الى اللذات صارت صادة ومانة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبورا انتهى ما فى التفسير الكبير .

(الصدر) بالفتح وسكون الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالاى هر چيز . ودر اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع فى الرسائل العربية والفارسية .

(المصدر) هو ظرف من الصدور وعند النحاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا

وحدثانا وفعلا ويحيى في فصل اللام من باب الفاء . وعلى اسم الحدث الجارى على الفعل اى اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجلسة والجلسة . والمقصود بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما فى الرضى وقيل المصدر ما يكون فى آخر معناه الفارسى الدال والنون او التاء والنون ( كما قيل فى الشعر المعروف شعر \* مصدر اسمى است كر بود روشن . آخر فارسىش دن يا تن \* وبعضهم زادوا فيه قيدا وهو ان يحصل الماضى بعد حذف نونه ليخرج كلمة كردن بمعنى رقبة وكلمة ختن اسم بلد معروف هكذا فى رسائل القواعد الفارسية ) وما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهى لا بمعنى سياه بودن فينتقص حده بالصفة المشبهة اذ المقصود بالفعل الواقع فى تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسخ عنها معنى اتجدد فلا يرد النقص بالالوان ولزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر . وما قيل ان المقصود المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة فى مفهوم المصدر نص عليه الرضى كيف ولو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية فى تعريف الفعل \* والمقصود بجريانه على الفعل فى اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا والمصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه فى حركاته وسكناته بالوزن العروضى وكما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اى مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا وكل من التثنية اصطلاح مشهور فى محله فلا غرابة فى التعريف \* فالمقصود بالحدث الجارى على الفعل ما له فعل مشتق منه ويذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيذا له او بيانا لنوعه او عدده . مثل جلست جلوسا وجلسة وجلسة \* وبغير الجارى على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجرى هو عليه تأكيذا له او بيانا له نحو انواعا فى قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجرى عليه فقيد بالجارى ليخرج عنه غير الجارى اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل ويلا له ويحأ له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه وان كان مفعولا مطلقا ومثل العالمية والقادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء المصادر كالوضوء والغسل بالضم لعدم جريانها على الفعل ايضا \* وقيل المقصود بالجارى على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التى لا فعل لها . وفيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا فى شروح الكافية . اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما فى اصل النسبة ويسمى مصدرا واما فى الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركة الحاصلة من الحركة ويسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة

اما للفاعل فقط في الازم كالمتركية والقائمة من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدى كالعالمية والمعلومية من العلم وبعبارته يتساح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعددا مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجاهلي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعميد . وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبته الى الفاعل او متعلق آخر والفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبنى للفاعل وان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبنى للمفعول واذا لم يعتبر شيء منهما كان محتملا للمعنيين ويكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفيل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالجهد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن والحاصل بالمصدر ستايش وليس المقصود منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالالم على الضرب . فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به وكونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل وما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اى كون الشيء ضاربا اى زنده شدن وكونه بمعنى المضروبية اى كونه مضروبا اى زده شدن لا بد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجاهلي ايضا فتأمل .

(اسم المصدر) كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجارى على الفعل . ودر شرح نصاب صبيان قهستاني مذکور است که اسم مصدر پنج قسم است . اول وصف حاصل مر فاعل را وقائم باو ومرتب بر معنى مصدرى که آن تأثير است واين قسم را حاصل مصدر نیز کويند چنانچه در تلويح مذکور است وجميع مصادر را بر اين معنى اطلاق کنند مثل جاز بمعنى روائى وروا بودن اول معنى اسمى است ودوم معنى مصدرى . و الفرق میان مصدر وحاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنى ظاهر است ودر بعض الفاظ بحسب لفظ نیز مثل فعل بکسر فا کردار و بفتح فا کردن وحاصل مصدر را نیز اطلاق می کنند بر مصدر مستعمل بمعنى متعلق فعل مثل خاق بمعنى مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد می گردد و قریب باین است آنچه در املى ابن حاجب مذکور است اسمى که وسیله فعلی گردد مثل اکل چون بمعنى آنچه خورده شود استعمال یابد او را اسم مصدر کويند و چون بمعنى خوردن باشد او را مصدر کويند . دوم اسمى است مستعمل بخى مصدر که فعلی ازو مشتق نکشته مثل قهقرى این در املى ابن حاجب مذکور است . سیوم مصدر معرفه مثل جبار که اسم الفجور است .

چهارم - اى است بمعنى مصدر وخارج از اوزان قياسية مصدر مثل سقيا وغيتت كه اسم سقى واغتياب است واين قسم در كلام عرب بسيار است \* پنجم اسمى است مرادف مصدر مصدر بيم واورا مصدر ميمى نيز كويند مثل منصرف ومكرم اين در رضى مذكور است انتهى كلامه . اقول لاشك ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة فى مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولا لفظ يكون معناه عامه شاملا للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى فى تقسيم الكلمة التى هى اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهنا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها وكما قسم اهل الاصول السبب والعلّة الى الاقسام المعينة هكذا ينبى ان يفهم \*

( التصدير ) عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى رد العجز على الصدر ايضا . وهو \* فى النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما فى اول الفقرة واللفظ الآخر فى آخر الفقرة \* والمقصود بالمكررين المتحدان لفظا ومعنى والمتجانسين المتحدان لفظا لامعنى وبالملحقين بالمتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام \* الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو وتخشى الناس والله احق ان تخشاه \* والثانى ان يكونا متجانسين نحو سائل اللبم يرجع ودمعه سائل الاول من السؤال والثانى من السيلان \* والثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا والرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال انى لعمركم من القاين \* وفى النظم ان يكون احدهما اى احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما فى آخر البيت واللفظ الآخر فى صدر المصراع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثانى . فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر فى صدر المصراع الاول او حشوه او آخره اى عجزه او صدر المصراع الثانى وعلى كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقا او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة فى الاربعة \* واعتبر صاحب المفتاح قسما آخر وهو ان يكون اللفظ الآخر فى حشو المصراع الثانى نحو \* شعر \* فى علمه وحلمه وزهده \* وعهده مشتهر مشتهر \* فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين \* ولا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثانى اصلا بخلاف المصراع الاول \* وقد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثانى ايضا صدارة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول والحلبي والاتقان فى نوع الفواصل وتفصيل الامثلة يطلب من المطول \*

( المصادر ) عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء فى البرهان لخطاء مادته من

جهة المعنى وهى جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى البرهان بتغيير ما، وانما اعتبر التغيير بوجه ما ليقع الالتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة . فان قيل هذا خطأ فى الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً . قلنا هو قول آخر نظراً الى ظاهر اللفظ . ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى . ومن هذا القبيل الامور المتضاربة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتى برهان كان كجمل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذى اب ابن لان الصغرى فى قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دورى وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرثبة او بمراتب . ومنهم من يجعل المصادر من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلاً بان الخطأ فى الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادر على المطلوب هكذا يستفاد من حواشى العضى للسيد السند والسعد التفتازانى فى بحث المغالطة . وقيل المصادر على المطلوب اربعة اوجه . الاول ان يكون المدعى عين الدليل . واثانى ان يكون المدعى جزء الدليل . والثالث ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل . والرابع ان يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى . وقد تطلق المصادر على مقدمات مذكورة فى العلوم المدونة مسلمة فى الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق فى مقدمة الكتاب فى بيان معنى المبادئ .

(الصغير) بالعين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر فى بحثهما .

(الاصغر) عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب فى القياس الافتراضى وقد سبق فى لفظ الحد ايضا فى فصل الدال من باب الحاء .

(الصغرى) مؤنث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم من الفاصلة وعند المنطقيين هى القضية التى فيها الاصغر وقد سبق ايضا فى لفظ الحد .

(المصغر) على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذى زيد فيه شئ ليدل على التقليل ويسمى بالمحتر ايضا وبالتصغير والتحقيق ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبره وصيغه فمعمل وفمعييل . وقد يجىء التصغير للمعظم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر . وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده ويسمى تحقير الترخيم ايضا

والتفصيل يطلب من الشافية واللباب • ( وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار وقد اجاد وهي هذه

• شعر •

تقيط من مسيك في رويد • خويلك ام وشيم في خديد  
وذيالك اللويمع في الضحيا • وجيهك ام قير في سعيد  
ظي بل صبي في قبي • مر يهب السطيوه كالاسيد  
معيشيق الحريكة والمحيا • ميمشيق السويلف والقديد  
معيسيل اللمي له تغير • رويقنه خمير في شهيد

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من تفحة اليمين ) ( اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است که در اواخر الفاظ الحاق کنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابیات واقع است • رباعي • کشتم خراب شيفته خرد سالکی • قدش نهالکی وجه نازک نهالکی • شیرینکی شکر لبکی شوخ چشمکی • بر روی همچو ماهکنس از مشک خالکی • هكذا في مجمع الصنائع \* )

( الاصفريّة ) بافء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط الرجم ويجوز النقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمي صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لاحد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم يقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار النقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

( الصفراء ) بالمد در اصطلاح محدثين جامعة است که درو خطهای زرد باشند کما في تيسير القارئ ترجمة صحيح البخاري • وزد اطباء نام خلطی است که آنرا تلخه نیز کويند وهي قسمان • طبيعية كرهوة الدم الطبيعي وهي احمر ناصع خفيف حاد • وغير طبيعية وهي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء والثاني المرة الخمية وتسمى بالصفراء الخمية ايضا والثالث الصفراء الكراسية وهي مركبة من الصفراء المحترقة والمرة الصفراء والرابع الزنجارية كذا في القانونچه وشرحه •

( الصورة ) بالضم وسكون الواو في عرف الحكماء وغيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرة لمشاهدة ذى الصورة وهي الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرأة • ومنها ما يميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج ويسمى صورة خارجية او في الذهن ويسمى صورة ذهنية • وتوضيحه ما ذكره القاضى في شرح المصابيح في باب المساجد



ومواضع الصلوة من ان صورة الشيء ما يميزه الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميزه . وكما يطلق ذلك في الجئة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا وصورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المزهة عن ماثلة ما عداها من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثلها شئ انتهى كلامه . ومنها الصورة الذهنية اى المعلوم المتميز في الذهن وحاصله الماهية الموجودة بوجود ظلى اى ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني وعلى هذا قيل الصورة ما به يميز انشى في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وعلى هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات اى الخارجية واما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمايز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفتازاني . والمقصود بالشئ معناه اللغوي لا العرفي ومعنى التعريف صورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه ووجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات وكذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى . اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم ويقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس الماهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمايزة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكك بشكل مخصوص يمتنع تشككه بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به وايضا تحمل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض معا والامور الصغيرة بالمرّة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحمل في محل الصغيرة مجتمعة معها وايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية وايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية وايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية . والقائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول ويحیی في لفظ العلم ايضا (ومنها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرآتية في المرآة من الصورة الخارجية . ومنها انها تحیی بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء) ومنها جوهر من شأنه ان يخرج

به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين . والصورة بهذا المعنى قسمان . صورة جسمية وهي الجوهر الحال في الهوى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهرى والامتداد والامر الممتد وهي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث المتصل في نفسه . قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم الهداية للحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فان الجسم كل والصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء والتوفيق بان مقصوده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الرأى هو الجوهر الممتد في الجهات الثلاث اعنى الصورة فلا منافاة . ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلاث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس وهو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الرأى . وصورة نوعية وهي الجوهر الحال في الهوى الثانية وهي جوهر داخل في الجسم مبدأ لآثاره كالاضاءة والاحراق في كل جسم نوعى وهي التى تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسنكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا . ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤون واما الاشراقون فاشتهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتميز في الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعى عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها . ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا ويقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس . ومنها كل هيئة في قابل وحدانى بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض والجسم كذا في تهذيب الكلام . وانواع الصورة على طور اهل الكشف تجبى في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء (ومنها ما به يحصل الشئ بالفعل كالهئية الحاصلة للسريير بسبب اجتماع الحشبات ومقابلته المادة بمعنى ما به الشئ بالقوة كقطعات السريير كذا في الجرجانى) ومنها ترتيب الاشكال ووضع بعضها مع بعض [١] وهي الصورة المخصوصة لكل شكل . ومنها انها تطلق على ترتيب المعانى التى ليست محسوسة [٢] فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب [٣] كذا في كلييات ابي البقاء .) وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة .متحقق بودن

[١] واختلاف تركيبها (لمصححه)

[٢] فان للمعاني ترتيبا ايضا وتركيبا وتناسبا (لمصححه)

[٣] وصورة الواقعة وصور العلوم الحسابية والعقلية كذا وكذا (لمصححه)

ذات نبوى بحقيقت احديث • وصورت الّهى عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بمجئائق اسماء الّهى كذا فى لطائف اللغات •

(التصور) يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم مقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضىدى واقطبى وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجئ فى لفظ التصديق فى فصل القاف وقد سبق ايضا فى لفظ الحكم • ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكتاب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تفيدية اى غير تامة وهى على قسمين توصيفية واطافية كالحىوان الناطق وغلام زيد واما تامة غير خبرية كقولك اضرب واما خبرية يشك فيها او مرجوح فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم • واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق فى لفظ الاسناد (فائدة) العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق فى فوائج كتب المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك فى المدرك ويقال له العلم الحصى اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقى الذى يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلما بانفسنا ويقال له العلم الحضورى والالم ينحصر العلم فى النصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى تصورا هكذا وعلم البارى بجميع الاشياء وعلم المجردات بانفسها وعلما بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا فى شرح اشراق الحكمة • ويطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصورى • قال فى المطول فى بحث الفصل والوصل فى شرح قوله الجامع اما عقلى بان يكون بينهما اتحاد فى التصور الخ اى فى الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق اتصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه • وتصور تزد باغاء تخيل را نامند وقد سبق فى فصل اللام من باب الحاء المعجمة •

(الصهر) بالكسر وسكون الهاء فى اللغة بمعنى خسر كما فى الصراح وقال محمد وابو عبيدة صهر الشخص كل ذى رحم محرم من جانب عرسه ويدخل فيه ايضا كل ذى رحم محرم من زوجة ابيه وزوجة ابنه وزوجة كل ذى رحم محرم من ابنه فان النكل اصهار كذا فى الهداية • وذكر الامام الحلوانى ان الاصهار فى عرفهم كل ذى رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها واخوها وغيرها واما فى عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها وامها ولا

يسمى غيرها صهرا \* وعن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا وصهرا النسب ما لا يحل نكاحه والصر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز والبرجندی في كتاب الوصية \* [۱]

### ❦ فصل الطاء ❦

(الصراف) كفت آن حضرت صلى الله عليه وسلم که زده خواهد شد صراف بر پشت دوزخ پس می باشم من اول کسی که بگذرد آنرا و مشهور است که صراف تیز تر است از شمشیر و باریک تر است از موی \* و در حدیثی دیگر آمده است که بر بعضی مردم همچنین است و بر بعضی مثل وادی و سبوع و این چنان است که می گویند طول و قوف در عشر بر بعضی مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضی مقدار دو رکعت نماز و این بنا بر تفاوت اعمال و انوار ایمان است \* و آمده است که چون امت بر صراف بلغزند و در مانند فریاد کنند و امحمد پس آن حضرت از شدت اشفاق با آواز بلند ندا کند و گوید رب امتی سؤال نمیکنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را که دختر من است این مبالغه از غایت اهتمام است از آن حضرت در باب امت و استخلاص ایشان و دعای رسل در آن روز این است که اللهم سلم سلم \* و در حدیثی دیگر آمده است که پیغمبر شما قائم باشد بر صراف و بگوید رب سلم سلم و قول آن حضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنین \* و در حدیثی آمده است که کسیکه نیک دهد صدقه را می گذرد بر صراف هکذا فی مدارج النبوة للشیخ عبد الحق الدهلوی \*

### ❦ فصل العين ❦

(الاصبع) بکسر الهمزة وفتح الموحدة [۲] بحسب لغت انکشت را گویند \* و در اصطلاح ریاضیان نصف سدس مقیاس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب طاء معجمه \* و نیز نصف سدس هر یک از قطر قمر و قطر شمش و از جرم هر دو را گویند \* قال فی التذکرة و شرحه لعبد العلی البرجندی و یجزی کل واحد من قطری الثیرین و جرمیهما الی اثنی عشر جزءاً متساویة و تسمى الاصابع \* و الاصابع القطریة ای

[۱] قال الحلیل الصهر اهل بیت المرأة و من العرب من یجعل الاحماء و الاختان جیما اصهارا و قال الازهری اصهر یشتمل علی قرابات النساء ذوی المحارم و ذوات المحارم کالابون و الاخوة و اولادهم و الاعمام و الاخوال و الخالات فهؤلاء اصهار زوج المرأة و من کان من قبل الزوج من ذوی قرابته المحارم فهم اصهار المرأة ایضا \* و قال ابن السکیت کل من کان من قبل الزوج من ابیه او اخیه او عمه فهم الاحماء و من کان من قبل المرأة فهم الاختان و یجمع الصنفین الاصهار (لمصححه)

[۲] الاصبع مؤنثة و کذا سائر اسمائها کالخنصر و البصر و قال ابن فارس الوجود التأیث و الصغانی انساب التأیث یریدان انه ینکر ایضا \* و فی عشر لغات تثلیث الهمزة مع تثلیث الباء و العاشرة اصبوع و زان عصفور و المشهور و ن لغاتها کسر الهمزة و فتح الباء (لمصححه)

المعتبرة في القطر تقيد بالملقطة والاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة . والمقصود بجرمي النيرين صفحتها المرئيتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة وهذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر وكذا الحال في الشمس فصفحة القمر مثلا هي ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر . وانما يقسم هكذا لان كلا منهما في المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض ولهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنخسف من القمر كذا اصبعاً فالملقود منه ظاهر واما اذا قيل من جرم القمر قطر فالملقود منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعا وقس عليه المنكسف من قطر الشمس وجرمها وان شئت الزيادة فارجع اليه .

(الصدع) بالفتح وسكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم اذ لو كان في العرض يسمى كسرا او تفتتا كذا يستفاد من شرح القانونيجه .

(الانصداع) عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر .

(اصداع الجمع) در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت واعتبار كثرت در وحدت كذا في لطائف اللغات .

(الصرع) بالفتح وسكون الراء في اللغة السقوط وعند الأطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشجج بها جميع الاعصاب لا قباض مبدئها وتمنع الحس والحركة والانتصاب . سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم وقد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضة للصبيان . وبالمرض الكاهني ايضا لان من المصروعين من يتكهن ويخبر بالغيب كالكهان . وانما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكته فهذا القيد احتراز عن السكته . وينقسم الصرع الى بلغمية وسوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية . والسدة الصفراوية قلما توجد والصرع الدموية تحتمله كذا في شرح القابونجيجه .

(المصراع) بكسر الميم در لغت نخته در را كويند ودر اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب ويا چهار قالب مركب شده باشد كتر وبيشتر روانيست كه آن از قبيل نظم نبود اگرچه منقول است كه بزركي يك مصراع بر حسب قانون ودوم دراز گفته . مصراع اول . آب را و خاك را بر سر زني سر نشكند . مصراع دوم . آب را و خاك را يك جا كن ودرهم كني خشتي بزى بر سر زني سر بشكند كذا في جامع الصنائع . وفي المهذب وغيره مصراع نصف بيت را كويند .

( التصريح ) كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب وهو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب \* الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه ويسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس \* شعر \* فاطم مهلا بعض هذا التدل \* وان كنت قد ازمعت هجرى فاجملى \* والثانية ان يكون الاول غير محتاج الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا \* شعر \* قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل \* بسقط اللوى بين الدخول فحومل \* واثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج \* شعر \* من شروط الصبوح في المهرجان \* خفة الشرب مع خلو المكان \* والرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني ويسمى التصريح الناقص كقول ابى الطيب \* شعر \* مغاني الشعب طيبا في المغاني \* بمنزلة الربيع من الزمان \* والخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين ويسمى التصريح المكرر \* وهو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد \* شعر \* وكل ذى غيبة يؤوب \* وغائب الموت لا يؤوب \* وهذا اتزل درجة \* واما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابى تمام \* شعر \* فنى كان شربا للعبادة ومرتعا \* فاصبح للهندية البيض مرتعا \* والسادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتى ذكرها في اول المصراع الثاني ويسمى التعليق كقول امرئ القيس \* شعر \* الا ايها الليل الطويل الا انجلي \* بصبح وما الاصبح منك بامثل \* لان الاول معلق بصبح وهذا معيب جدا \* والسابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقفائته ويسمى التصريح المشطور كقول ابى نواس \* شعر \* اقلنى قد ندمت من الذنوب \* وبالاقرار عدت من الجحود \* فصرع بالباء ثم قفاء بالdal انتهى كلامه \* ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع [١]

( المصراع ) بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريح \* ودر مجمع الصنائع در تعريف غزل مى كويد مصراع بيتى را كويندكه هر دو مصراع او قافيه دار باشند والآن اين را مطلع نامند \*

( الصنع ) بالضم وسكون النون هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم وقد سبق بيانه في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة \*

( المصنوع ) وهو الشئ المسبوق بالعدم \* وتزد بلغاء آنتت كه نغلم از صنعتى آراسته كرددكه طبع بدان تركيب بسبب مراعاة قواعد آن بدان صنعت ميل كند چه بعضى

[١] وهو لا يتجه على ابن الاثير لان التصريح المنقسم الى سبعة بمعنى جعل البيت ذا مصراعين لا ما هو قسم السجع ( لمصححه )

صنائع مطبوع اند چون ترصيع وتجنيس وايهام وخيال وبمضى نامطبوع چون تجنيس مطرف ومقلوب بعض كذا في جامع الصنائع .

( الصناعة ) بالكسر في الاصل الحرفة يعنى يبشبه كما وقع في الصراح وعلى هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة . ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها اولا كعلم الفقه والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله بمزاولة الاعمال . وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجلي حاشية المطول . وقال ابو القاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل . وقد تفسر بملكية يقدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان . والمقصود بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة او ذهنية كما في الاستدلال . واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الادراك لا بأس فيه . وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني .

( الصناعات الخمس ) عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويحییٰ ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة ( ووجه الضبط في الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخيل فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني اما ان يفيد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني اما ان يعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدى .

( الاستصناع ) هو استعمال من الصناعة ويمدى الى مفعولين وهو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة الحيط . وكيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخزلى من اديمك خفا صفته كذا بكذا درها ويريه رجله ويقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز والبرجندى في فصل السلم .

### ﴿ فصل الغين ﴾

( الصوغ ) بالفتح وسكون الواو عند الصرفين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها

باحداث هیئة و زیاده معنی فتبقی مادة الاصل ومعناه فی الفرع کافی صوغ الاوانی والحلی من الذهب فالصدر اصل للفعل کذا فی اصول الاکبری \*

( الصیغة ) بالكسر عند اهل العربية هی الهیئة الحاصلة من ترتیب الحروف وحرکاتها وسکناتها كما فی شرح المطالع فی بحث الالفاظ \* وقیل هی واللغة مترادفان والاقرب ان یقال الصیغة هی الهیئة المذكورة واللغة هی اللفظ الموضوع كما فی التلویح فی تقسیم نظم القرآن \* ودر بعضی کتب صرف می آورد که صیغه اسم است بمعنی مصوغ و مصوغ مشتق است از صیغ یا از صوغ و صوغ و صیغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است وحالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز که ریخته شده و این را منقول عرفی نوبند \* واما وجه اطلاق صیغه بر افعال آنست که هر گاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است از ان فاعل و این تواند بود مقصود از قول صرفیان ضرب زد آن مرد در زمان ماضی صیغه واحد مذکر غائب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است \* و بحسب اصطلاح هیئتی را کوبند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکنات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه \* و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ یروی بها الحدیث مثل حدثنا و اخبرنا وقال ونحوها \*

### فصل الفاء

( التصحيف ) بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعمیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تأخیر حروف چنانکه در لفظ معما در ناقص یائی باب العین خواهد آمد با بیان تصحیف وضیحی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاطی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدح کشد \* و خلق بغلط تصحیف را تجنیس می خوانند و آن چنان نیست چرا که در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیاورد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحیف است مثاله \* شعر \* حبینا بذاته مجذوم \* موقر العزة فی الایام \* و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست \* حبینا بذاته مجذوم \* موفر الغرة فی الآتام \* و این بمعنی قدح می شود و این چنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته ( مثال آن در فارسی \* مصراع \* ما در میان دولت تو می رژیم \* اگر دولت را به تغییر نقاط دو اب خوانند و می رژیم را میریم هجو می کردد کذا فی مجمع الصنائع ) و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوی للثقات



ان كانت بغير الحروف او بالحروف مع بقاء صورة الخط في السياق . فان كان ذلك بالنسبة الى النقطه يسمى ذلك الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة . وان كان بالنسبة الى الشكل والاعراب سمي محرفا . وابن الصلاح وغيره سمي القسامين محرفا كذا في شرح شرح النخبة . وفي خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع . والاول اما في الاسناد كما صحف مراجع بالراء والجيم بمزاحم بالزاء والحاء واما في المتن كتصحيح ستا من حديث من صام رمضان واتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة والياء المثناة التحتانية . والثاني ايضا اما في الاسناد كما قال عن عاصم الاحول فسمع واصل الاحدب . واما في المتن كما قيل في حديث الكهان فر الدجاجة فسمع الزجاجة . واما مغنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عتره صلى لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترته وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترته وهي حربته والتصحيح قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه .

(المصحف) بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضى الله عنه لنفسه يقرأ فيه بسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضى الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت . وقيل الاظهر ان المقصود بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القارى في فصل معرفة الوقوف . والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصحيح .

(الصحيفة) بمعنى كتاب ودر عرف كتاب خرد را كويند ودر بعضى كتب حديث منقول است كه ابو ذر غفارى ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسيد كه از طرف بارى تعالى چند كتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار كتاب نازل شد بر حضرت شيت نجاه صحيفه وبر حضرت ادريس سى صحيفه وبر حضرت ابراهيم ده صحيفه وبر حضرت آدم ده صحيفه و باقى توريت وانجيل وزبور وفرقان . وطيبى در حاشية كشاف صد و چهارده آورده ده صحيفه ازان جمله بر حضرت موسى سوى توريت زياده كرده والله اعلم انتهى من التفسير العزيزى .

(الصرف) بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنها سمي اتلوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض ونايهما النقل . وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه

من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين وشرح الوقاية \* ويطلق التصرف ايضا على علم من العلوم المدونة ويسمى بالتصريف ايضا \* وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا وصرافا وقد سبق في مقدمة الكتاب \*

(التصريف) هو علم التصرف وقال سيديويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضى في شرح الشافية وقد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم التصرف \*

(التصرف) تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني \* ونزد باناء آنتت كه شخصى چيزى انشاء كرده باشد كه در تركيب ومعانى مقصودة او بنهات لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديكرى بقوت طبع خود چنان آورد كه مى بايست ويا صنعتى كه استخراج و اختراع كرده باشد ديكرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از صنائع لفظى ومعنوى كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنائع \*

(المتصرف) على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النجاة يطلق على قسم من الافعال وهو الفعل الذى يجي منه مضارع ومجهول وامر ونهى الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل واسم المفعول والفعل الذى لا يجي منه ذلك يسمى جامدا وغير متصرف نحو نعم ونعمت وبئس وبئست \* وعلى قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف ويسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشى المعلقة على الضوء \* واما غير متصرف ويجي في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة \* وعلى قسم من المصدر وهو ما لا يلزم فيه النصب وما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في الباب في بحث المفعول المطلق \*

(المتصرفة) عند الحكماء يطلق على حسن من الحواس الباطنة وهي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور والمعانى وتفصيلها والتصرف فيها واختراع اشياء لا حقيقة لها \* فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع ونحوه وكما في قولك صاحب هذا اللون مخصوص له هذا الطعم مخصوص \* وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون \* وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة \* وتفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل ونحوه وكما في قولك هذا اللون ليس

له هذا الطعم وقس على هذا . واخترع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذى جناحين يطير في الهواء كالطير . وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذى جناحين وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد ولا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها وبين تركيب الصور والمعاني وتفصيلها عموم وخصوص من وجه . ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اى نظام تريد بواسطة القوة الوهمية وبهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية وفي المعقولات بواسطة القوة العقلية وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية . فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم . قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد وشرح المواقف والمطول وحواشيه .

( المنصرف ) على صيغة اسم الفاعل من الانصراف . عند النحاة قسم من الاسم المعرب وفي اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالمتع والمبني ايضا لمنعه الكسرة والتونين على ما في فصول الاكبرى . وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم . ثم غير المنصرف عرفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع . مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتونين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر . شعر . عدل ووصف وتأنيث ومعرفة . وعجبة ثم جمع ثم تركيب . والتون زائدة من قبلها الف . ووزن فعل وهذا القول تقرب . اى تقرب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنتان وقيل عشر بزيادة الالف المزيدة في آخر الاسم لللاحق او غيره . كارطى وقبثرى وقيل احدى عشر وزاد على العشر المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاث عشرة وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع . وقيل القول بانها عشر هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو القول بانها عشر . وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحققي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة . وقيل المقصود منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل . والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتونين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك

حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف \* فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفى للحركات الثاث مع التثوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوفٍ لها بمنع الكسرة مع التثوين الا لضرورة او وفق نظائر او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم \* وعند المنجمين هو الكوكب الذى ينصرف عن الاتصال ويحيى في فصل اللام من باب الواو \*

(الصفة) بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة \*

(الصنف) بالفتح والكسبر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلى عرضى كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق \* قال في شرح الطوالع في بحث اقياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكللى اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كللى \* مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد \*

(الصوفي) بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذى هو فان بنفسه باقى بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق \* والمتصوف هو الذى يجاهد لطاب هذه الدرجة \* والمستصوف هو الذى يشبه نفسه بالصوفى والمتصوف لطلب الجاه والدنيا وليس بالحقيقة من الصوفى والمتصوف \* قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله \* وقال سهل التسترى التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله \* وقيل اول التصوف علم واوسطه عمل وآخره موهبة من الله \* وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار \* وقال الشبلى هو حفظ حواسك ومراعاة انفاسك \* وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود \* وقيل الصوفى هو الذى لا يملك ولا يملك اى لا يسترقهم الطمع \* وقيل الصوفى هو الذى صفا من الكدر وامتلاء من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر والحريير والوبر \* وقيل صوفى آنتست كه دل خود را صاف كردانیده باشد مر خدايرا عز وجل جز خدای ديكريرا نخواهد \* وقيل صوفى آنتست كه شوق يكسو نهد ودل پيش نهد وبخل يكسو نهد وایثار پيش نهد \* وقيل صوفى آنتست كه ويرا ذكرى باجماع باشد ووجدى باسباع بود وعملى با اتباع باشد \* وقيل صوفى آنتست كه همیشه با خدای باشد بغير علاقه \* وقيل صوفى آنتست كه ويرا خدای از حظوظ انسانى بيراند وبمشاهده خویش باقى كرداند \* وقال الجنيد الصوفى كالارض يعنى مثل زمين است در تواضع وفروتنى \*

(التصوف) هو التخلق بالاخلاق الالهية \* وخرقة التصوف هى ما يلبسه المرید من

يد شيخه الذي يدخل في ارادته ويتوب على يده لامور . منها التزبي بزى المقصود ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه وهو لباس التقوى ظاهرا وباطنا قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس اتقوى ذلك خير . ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه . ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة وتصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسرى من باطنه الى باطن المرید . ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائما ويذكره الاتباع على الاوقات في طريقته وسيرته واخلاقه واحواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة والسلام الابهاء ثلاثة اب ولدك و اب عامك و اب ربك هكذا في الاصطلاحات الصوفية ( قيل التصوف الموقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال . وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطوه بشئ من الهزل . وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبيعية واحماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو اولى على السمرمدية والنصح لجميع الامة والوقاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم في الشريعة . وقيل ترك الاختيار وقيل بذل الجهود والانس بالمعبود وقيل حفظ حراستك من مراعاة انفاسك وقيل الاعراض عن الاعتراض وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى واصاله انتفرغ عن الدنيا وقيل الصبر تحت الامر والنهي وقيل خدمة الشرف وترك التكلف واستعمال اتنطرق وقيل الاخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس بما في ايدي الخلائق كذا في الجرجاني . ) اعلم انه قيل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في كل لسان وضده الكدورة وهو مذموم في كل لسان . در خبر است كه مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم فرموده صفا از دنيا برفت و باقى ماند كدورت پس مرك امروز تحفه بود مر هر مسلمانى را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر اين طائفه را گفته اند در عصر پيغامبر و بعد آن بزركان را صحابه مى گفتند و بعد ايشان ديكرانرا تابعين مى گفتند و بعد ايشان ديكرانرا تبع تابعين مى گفتند و بعد ايشان ديكرانرا كه عنایت بامر دين بيشتري داشتند زهاد و عباد مى گفتند و بعد ايشان چون اهل بدعت پديد آمدند هر يكي ميان خودها زهادى و عبادى دعوى مى كردند پس خواص اهل سنت و جماعت كه رعايت انفس را لازم مى شمردند بنام صوفيه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ايشان را تا كويند اين اسمى است مر اين طائفه را از اسمهاى

اعلام واطلاق این اسم برایشان پیش ازان بود که از هجرت دوست تمام کردد \* بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صوف پوشیدن است و این اثر زهد و ترك دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ماسوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل والاعتقاد با مأمورات و دور بودن از منہیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوة والسلام و این جماعت متصوفه محق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که اسامی بعضی از آنها این است \* جیه \* اولیائیه \* شمراخیه \* اباحیه \* حالیه \* حلولیه \* حوریه \* واقفیه \* متجاهلیه \* متکاسلیه \* الهامیه \* و تسمیة این طوائف بمتصوفه مثل تسمیة غیر سید بسید است \* و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است \* قسم اول واصلان و کاملان و آن طبقه علیا است \* قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است \* قسم سیوم مقیمان زمین و مغاک و آن طبقه سفلی است که همت ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و ناموس و غیره و از عبادات و طاعات بجز تحریک اعضا نصیبی ندارند \* و واصلان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبه وصول یافته اند و بعد ازان در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام مأذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که غایت الهی ایشان را بعد از استغراق درعین جمع از شکم ماهی فنا خلاصی داده بساحل و میدان بقا رسانیده \* طائفه دوم آن جماعه اند که بعد از وصول بدرجه کمال حواله تکمیل و رجوع خلق بایشان نشده و غرقه بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیه بقا نرسیدند \* و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت \* اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفه محق و ملامتیه متصوفه \* محق آن جماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و بعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایت ایشان گشته و لیکن هنوز ببقای نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایت اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند \* اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنه ریا محترز می باشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترك نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است \* و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمی کنند و بدی نمی پوشند و این طائفه هر چند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را

نه بیند و نداند و مستغرق و وحدت باشد . بیت . چه غیر و کجا غیر و کو نقش غیر . سوی  
الله و الله ما فی الوجود . و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ عنایت  
ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود پرا انداخته و بمرتبه  
رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان  
اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص می سازند از شائبۀ ریا و صوفیه را حق  
تعالی خالص می گرداند بخصای که حق تعالی را باشد نه غیر او را . اما طالبان آخرت  
چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد . اما زهاد طائفۀ که بنور ایمان و ایقان حقیقت  
آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قبیح شمارند و از مقتضیات نفس بکلی  
اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند . و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد  
بجهت حفظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف  
صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بر دیگر نیفتد . اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز  
از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است  
امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب  
و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل  
از اغنیا بجنّت در آیند و طلب جمعیت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل  
در آن . و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حفظ نفس است  
و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبه در فقر و مقامیست فوق  
مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگر چه مرتبه او و رای  
مرتبه فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج است چه هر مقامیکه از آن مقام  
صوفی ترقی کند صفای آن مقام بردارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن  
سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقامانست از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل  
و هیچ حال و مقام از خود نیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این  
حقیقت فقر است . و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه  
کسی ترک دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنی باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است  
چنانکه کسی با وجود اسباب رغبت نداشته باشد . اما خدام طائفۀ اند که خدمت فقرا  
و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد از ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهتمام  
بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم  
کنند خواه بکسب خواه بسؤال . اما عباد طائفۀ اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف  
مداومت نمایند از برای ثواب اخروی و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن  
مبرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد . و فرق میان زهاد و عباد

آنست که با وجود عبادت رغبت دنیا ممکن بود \* و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود \* پس معلوم شد که واصلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه \* و هر یک ازین طوائف هشتکانه را دو متمشبه اند یکی محق دیگری مبطل \* متمشبه محق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطاع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند \* و متمشبه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه می گویند و می گویند که تقید باحکام شریعت و وظیفه عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیاء است اما حال خواص آنست که بر رسوم ظاهر مقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند \* و متمشبه محق بمجذوبان واصل طائفه اند از اهل سلوک که سر ایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد و باطن شان همیشه مشتاق این مقام می ماند \* و متمشبه مبطل بمجذوبان واصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکونات خود را هیچ بخود اضافه نکنند و گویند که تحریک باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند صحیح است لیکن حال آن جماعه نیست زیرا که مقصود ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی و حواله باراده حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنداقه خوانند \* و شیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت می کند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع باک ندارد از زندیقان است \* و متمشبه محق بلامتیه طائفه اند که در تخریب نظر خلق مبالاتی زیاده نمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود و رسوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثر نوافل و طاعات نمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت نمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطیبه القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا بلامتیه مشابحت دارند \* و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در تکذرنند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند \* اما طائفه که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربه اسلام از کردن بر داشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم بر ایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است \* و متمشبه مبطل بلامتیه طائفه اند هم از زنداقه که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند



وگویند که مقصود ما ازین ملامت خلق است وحق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق و متشبه محق بزهاد طائفة اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلی نکشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را مترهد خوانند و متشبه مبطل بایشان طائفة اند که از برای قبول خلق ترك زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان مردم و بر بعضی حال ایشان متشبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خود شان بر ایشان مشته شود کآن برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست عات آنست که اعراض کرده اند و این طائفة را مرایه گویند و متشبه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر ولیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند و متشبه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر رسوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطاع و مقصودش قبولیت در نظر خالق است تا نفی از آنها حاصل شود و این طائفة را نیز مرایه گویند و متشبه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطن می خواهد که خدمت ایشان سبب نجات اخروی گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند ولیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمدت و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و این چنین کس را متخادم گویند و متشبه مبطل بخدام کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بان سبب استیجاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مقصود مؤثر نیابد ترك کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع و نظر او در خدمت همگی بر حفظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند و متشبه محق بعابد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد ولیکن بجهت عدم تزکیه نفس طبع بشری بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف بدان قیام نماید او را متعبد خوانند و متشبه مبطل بعابد کسی باشد از جمله مرایه که نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب و در مرآة الاسرار می گوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه

است صلی الله علیه وسلم در میان خلایق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی . و واصل کسی را کویند که قوی لطیفه او مزکی کشته بر لطیفه حق . و طائر کسی را کویند که بلطیفه روحی رسیده . و سائر کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه سری باشد . و سالك کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه قلبی باشد . و مرید کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه نفسی باشد . و طالب کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه خفی قالبی باشد . و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمس و نیز می کویند مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمدہ و مکتومان و مفردان ای محبوبان . نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است . و نجباء هفتاد اند اسامی کل نجباء حسن است . و اخیار هفت اند اسامی ایشان حسین است . و عمدہ چهار اند اسامی ایشان محمد است . و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمدہ بجایش رسد و بجای یکی از عمدہ یکی از اخیار آید و بجای یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خالق بدآورده نهند . مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح ناچاشت می شود و باقی همه شب اما نمازهای ایشان چون وقت می رسد در طی زمینها که باوقات متعین است بمشاهدۀ عین تأثیر شمس می کنند و خمس صلوات می گذارند و سکونت نجباء مصر است . و اخیار همیشه در سیاحت می باشند و ایشان را سکوتی و قراری نیست . و عمدہ در زوایای ارض می باشند و مسکن غوث مکه است . و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمه الله علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتہی و تفصیل باقی در مواضع آنها است . و در توضیح المذاهب می گوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور می مانند و از اهل تصرف نیند اما آنانکه اهل حل و عقد و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد . و مقربان درگاه اند سه صد کس اند . و بروایت خلاصه المناقب هفت اند که ایشان را اخیار و سیاح نیز کویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشان را نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جای ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و بیج تن دیگر اند ایشان را عمدہ کویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون . و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار است حکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان برمیخ است . و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء کویند که نقیبان این امت اند و یک تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریاد رس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای

او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجائی یکی ازان چهار آید و در کشف اللغات گوید اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و وجهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی ببقاء و یک مسمی بقطب انتهى . و نیز در کشف اللغات گوید نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرفی در کارهای خلاق . و در شرح فصوص گوید نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و بقاء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و بدترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقبا است . و در مجمع السلوک آورد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت ابناء و سه خلفاء . و عن النبی علیه السلام انه قال فی هذه الامة اربعون علی خالق ابراهیم و سبعة علی خالق موسی و ثلثه علی خالق عیسی و واحد علی خلق محمد علیهم الصلوة والسلام فهم علی مراتبهم سادات الحق . و قال ابو عثمان القرنی البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلاثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جمعا و مشرق علیهم و لم یعرفه احد ولا یتشرق علیه و هو امام الاولیاء و الثلثة الذین هم الخلفاء من الائمة یعرفون السبعة و یعرفون الاربعین و هم البدلاء و الاربعون یعرفون سائر الاولیاء من الائمة و لا یعرفهم من الاولیاء احد فاذا نقص واحد من الاربعین ابدل مکنه من الاولیاء و کذا فی السبع و الثالث و الواحد الی ان یأتی بقیام الساعة انتهى . و فی الانسان الکامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بنی آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون فی المقام . القسم الاول هم الصنف الافضل و القوم الکمل افراد الاولیاء المتفقون آثار الاولیاء غابوا من عالم الاکوان فی الغیب المسمی بمستوی الرحمان فلا یعرفون و لا یوصفون و هم آدمیون . و القسم الثانی هم اهل المعانی و ارواح الادانی یتنور الولی بصورهم فیکلم الناس فی الظاهر و الباطن و یخبرهم فهم ارواح کأنهم اشباح للقوة الممکنة فی التصوير فی الذین سافروا من عالم الشهود و وصلوا الی فضاء غیب الوجود فصار عینهم شهادة و انفاسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الفرض . القسم الثالث ملائکة الالهام و البواعث یطرقون الاولیاء و یکلمون الاصفیاء لا یرزون الی عالم الاجسام و لا یعرفون بعوام الناس . القسم الرابع رجال المفاجأة فی المواقع و اما یخرجون عن عالمهم و لا یوجدون فی غیر عالمهم و لا یوجدون فی غیر معالمهم یتصورون بسائر الناس فی عالم الاجسام و قد یدخل اجل الصفا الی ذلك الکوی فیخبرونهم بالمغیبات و المكتومات . القسم الخامس رجال البسایس هم اهل الخطوة فی العالم و هم من اجناس بنی آدم یتظهرون و یکلمونهم فیجیبون اکثرهم و سکنی هؤلاء فی الجبال و القفار و الاودية و اطراف الانهار الا من کان منهم متمکنا فانه یأخذ من المدن مسکنا غیر متشوق الیه و لا معول علیه . القسم السادس یشبهون الخواطر لا الوسوس هم المولدون من اب التفكير

وَأَمَّ الضُّمُورَ لَا يَتَّبَعُ بِأَقْوَالِهِمْ وَلَا يَتَشَوَّقُ إِلَى امْتِنَالِهِمْ فَهُمْ بَيْنَ الْحُجَاءِ وَالصُّوَابِ وَهُمْ أَهْلُ  
الْكَشْفِ وَالْحِجَابِ .

فصل القاف

(الصدق) بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق في فصل  
القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير  
الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدوها وصدق  
الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدوها . والمشهوران وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف  
له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اى النسبة الخارجية التى هى حالة بين الطرفين مع قطع  
النظر عن تعقلها الامر الذهني المتعل بالخبر فطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا  
ثبوتيين او سلبيين صدق و عدوها كذب . والمحقق التفتازانى ذهب الى ان المطابق له هو  
النسبة المعقولة التى هى جزء مدلول الخبر اعنى الوقوع واللاوقوع من حيث انها معقولة  
فانثنية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذى دل على وقوع نسبة  
بين شيئين اما بانثبوت بان هذا ذلك او بالنفي بان هذا ليس ذلك فمع قطع النظر عما فى الذهن  
من النسبة لا بد وان يكون هذا ذلك او لم يكن فطابقة هذه هذه النسبة الحاصلة فى الذهن  
المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيين او سلبيين صدق  
و عدوها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما فى نفس الامر . فاذا قلت  
ايبع و اردت به الاخبار الحالى فلا بد له من وقوع يبع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد  
مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعث الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل  
فى الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجود له . ولا يقدح فى ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية  
دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد فى الخارج وحصول القيام له امر  
متحقق موجود فى الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له  
وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى . وقال السيد السندان المطابق للواقع هو الايجاب  
والسلب ومطابقتهما للواقع اى الامر الخارجى هو التوافق فى الكيف بان يكونا ثبوتيين  
او سلبين . ولكل وجهة هو موليها وهذا الذى ذكره من تفسير الصدق والكذب مذهب  
الجمهور هذا كله خلاصة ما فى الاطول . (والصدق والحق يتشاركان فى المورد ويتفارقان  
بحسب الاعتبار فان المطابقة بين الشئيين تقتضى نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة  
لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا تطابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا  
بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة  
كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق  
والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع . والصدق فى القول هو مجانبية الكذب .

وفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه . وفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يباغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء . وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطاء اى ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو خطاء وصدق المتكلم مطابقته خبره للاعتقاد وكذبه عدمها . والمقصود بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرها اذلو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق ولدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانفتاحه . وليس لك ان تقول المقصود عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له في المشكوك . لانه ينافي ماهو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب . ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل مدلوله . لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر مايدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا ولولا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ماخالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر . واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم . والجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة . وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جميع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما . وصدق المتكلم مطابقته خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها . واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالخشرو النشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المقصود بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه . ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لاعن عمد ( فائدة ) اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لايجرى في غيره من المركبات المشتملة على نسبة . وذكر بعضهم انه لافرق بين النسبة في المركب الاخبارى وغيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا كقولنا زيد انسان او فرس والايسمى مركبا تقيديا وتصورا كما في قولنا يا

زيد الانسان او الفرس و اياما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيايزيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل \* ورده المحقق التفتازانى بما حاصله انه \* ان اراد هذا البعض انه لافرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة فى المركب التقييدى دون الاخبارى حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف \* وان اراد انه لافرق بينهما بحسب احتمال الصدق والكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق والكذب انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم انبائه او نفيه والنسبة الوصفية ليست كذلك ولوسلم فاطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التمام مخالف لما هو المعتمد فى تفسير الالفاظ اعنى اللغة والعرف \* وان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة فيه \* قال السيد السند والحق ان يقال ان النسب الذهنية فى المركبات الحبرية تشعر من حيث هى بوقوع نسب اخرى خارجة عنها فذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها واما النسب فى المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هى بوقوع نسب اخرى تطابقها او لا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية \* بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهى ان الفضل ثابت له فى نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هى هى جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال \* واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هى ان الفضل ثابت له فى الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهلم ان لا يوصف شئ الا بما هو ثابت له فالنسبة الحبرية تشعر من حيث هى بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللا مطابقة اى الصدق والكذب فهى من حيث هى محتملة لهما \* واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبة خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتلان الصدق والكذب واما بحسب مفهوميهما فلا \* وقال صاحب الاطول التحقيق الذى يعطيه الفكر العميق والذكاء الدقيق ان النسبة التى لها خارج هى التى تكون حاكية عن نسبة فعنى ثبوت الخارج لها ليس الا كونه محكيها ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها او عدمها او معرفتها او تحمسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتبين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء هذا \* والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا للمعنيين آخرين فانه قد يستعمل فى المفردات وما فى حكمها من المركبات التقييدية ومعناه حينئذ الحبل ويستعمل بعلى فىقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه وقد يستعمل فى القضايا ومعناه حينئذ الوجود

والتحقق في الواقع ويستعمل بنى فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامراى متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل . ج ب بالضرورة صدق كل . ج ب دائما كان معناه كلاً تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية . والفرق بين الصدق بهذا المعنى وبين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها وليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تحقق النسبة بعد بل سوف تحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشى شرح المطالع . وعند اهل السلوك هو استواء السر والعلانية وذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهراً وباطناً سرا وعلانية وتلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فن اتصف بهذا الوصف اى استوى عنده الجهر والسر وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقاً كذا في مجمع السلوك (وقيل الصدق قول الحق في موطن الهلاك وقيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب . قال القشيري الصدق ان لا يكون في اخوالك شيب ولا في اعتقادك ريب ولا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني .)

(الصدیقیتة) هي درجة اعلى من درجات الولاية وادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها وبين النبوة فمن جاوزها وقع في النبوة هكذا في كليات ابى البقاء .

(الصداقة) عندها اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء والجفاء والمنع والعطاء وهي من مراتب المحبة كما مر . وابن را پنج درجه است . درجة اول صفاست وعلامته بغض النفس والهوا ومخالفة المقصود وترك الشهوات بعين الرضى والخروج بالكلية من حب الدنيا . درجة دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور كردد واز غيرت نحواهد كه كس نام محبوب بكيريد ويا بدو نكرد در آخر اين مقام از خود نیز بر محبوب غيرت كند . خواجه شبلى كويد اللهم اخشترنى اعمى فانك اجل واعظم من ان تراك عيى . درجة سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند وشعله در كيرد . درجة چهارم ذكر محبوب است من احب شيئاً اكثر ذكره . درجة پنج تخير است . مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم حى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معنى در ابتداء بود ودر انتهاء حى فرمايد رب زدنى تخيرا هيچ ميدانى ازين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار نمكّن نيست حضرت محبوب خویش بلند قدر بود ووصول بدان جز حيرت ودهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر .

(الصدیق) مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علماً وقولاً وفعلاً بصفاء باطنه وقربه بباطن النبي صلى الله عليه وسلم اشدّة

مناسبة له ولهذا لم تخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كفرنسى رهان فلو سبقى لآمنت به ولكن سبقته فأمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

(الصدقة) بفتحين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المنوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز وهي اعم من الزكوة • اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجرادة فان للمحرم في ذلك ماشاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز والهداية في بيان الجنائيات • ودر تيسير القارى ترجمة صحيح بخارى در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميكويد صدقه عبارت از مالی است غير زكوة مفروض وكاهى صدقرا بر زكوة نیز اطلاق كنند •

(التصديق) في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل والفرق بينه وبين المعرفة ان ضده الانكار والتمكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة • وفصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بالاكسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعى يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واطهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد • قال المولوى عبدالحكيم في حاشية الحيالى في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى اختلفوا في انها داخلة في التصور او في التصديق المنطقى فصدر الشريعة ذهب الى الثانى وقال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعافان كان حاصله له بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى • وذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى وفيه ان التصديق اللغوى قطعى والمنطقى اعم من القطعى والظنى لكونه قسما من العلم الشامل للظنى والقطعى عند المنطقين انتهى • وعند المتكلمين والمنطقين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم ايضا



كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق . ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين . على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجهه وعلى تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي والانبات وهو الحكم ويحجى ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناها على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة . واما معناها على مذهب الامام الرازي الفسائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسر بهى شدة والمتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل عنه بان حصل فيه فتصديق عنه فظاهر هذه العبارة مبنى على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخرى الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثالث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اى لم يحصل عنده حكم فتصور والا فتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخرى المطلقين خارج عنه . ويرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد وايضا التصور . مقابل للتصديق ولا شئ من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرطا له . واجيب عن الاول بان التصديق وان كان متعدد في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية . وعن الثانى بان التقابل انما هو بين مفهومى التصور والمعتبر في التصديق جزأ او شرطا هو ما صدق عليه النصور الساذج لا مفهومه ولو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لا متع ان يكون شئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة . ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره . اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملاحق ولا يخفى انه تعسف . قال السيد السند والتحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور الذى هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما وامتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لانهما من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلث انما تكتسب بالقول الشارح والحكم وحده بالحجة مع

ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نغنى بالتصديق الا ما يحصل من الحججة وهو الحكم دون المجموع او المعارض والعارضه . وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والاتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فالعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف وعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحججة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اى التصديق قسما من العلم ولا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل وعلى ما تركب مما صدق عليه الفعل \* وتكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعارض وذلك العارض وقسم العارض اليهما كأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق . واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل والادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر وغيره \* واما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصديق اى تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجائز ايضا ولكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملاحق \* وقال المولوى عبد الحكيم فى حاشية القطبى والتحقيق ان النزاع فى التصديق لفظى فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحججة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته ومن نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصورى والحاصل بعد اقامة الحججة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكتفى فى التصديق بمجرد الادراك المذكور بل لا بد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور والحكم او مجموع الادراكات الثمثة فصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق باى معنى تريد منه وتفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر (التقسيم) التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط واما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له فاركان ثابتا اى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا والا تقاييدا كذا فى شرح التجريد . وفى شرح الطواع التصديق اما جازم اولا والجازم اما بغير دليل وهو التقليد واما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اولا وهو العلم وغير الجازم ان كان متساوى الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجع ظن والمرجوح وهم انتهى فجعل الشك والوهم من التصديق

والمشهور أنهما من التصور وهو فاسد كما مر في لفظ الحكم \* اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق على المعلوم اي المصدق به ولا اعني به متعلقه بالذات وهو وقوع النسبة ولا وقوعها بل ما تركب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة \* ومنهم من جعله بذلك المعنى مواد للقضية فزعم ان القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبارات عن المعلوم لا العلوم هكذا حققه السيد السند في حواشي العوضى \* وتحقيق الفرق بين التصور والتصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء .

(الصعق) يهوش شدن ودر اصطلاح صوفيه مرتبه فناست در حق كذا في كشف اللغات (وفي الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ماسوى الله فيها انتهى \* )

(الصاعقة) الخراق الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس \* اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صفار ارضية اذا ارتفع مع البخار وانعد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لانتقاص حرارته يمزق السحاب في صعوده وزوله تمزيقا ايضا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقا وان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته وينزل الى الارض لثقلته فيحرق كل شيء لحرارته ويمزقه لغلظه وثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميذبي وغيره وقد مر في لفظ البرق \* ودر تفسير عزبزي مذکور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواى فلكيه در عناصر تأثير ميكنند به تسخين و تخير عناصر بمرکت می آیند و باهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون می شوند مثلا چون گرمی تابستان در عناصر تأثير می كند از دريا بخار و از زمين دخان برميخيزد و بسوی آسمان ميرود پس دخان كاهی از حيز هوا بر ترميرود و بحد كره آتش ميرسد و مشتعل می گردد و كاهی تا چند روز آن اشتعال می ماند بسبب غلظت ماده دخانی و بصورت ستاره دم دار و يا نيزه و يا كيسو و جز آن در نظر می آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل می گردد شهاب می باشد و كاهی مشتعل نمی شود بلكه احتراق می پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود در ميان آسمان و زمين ظاهر می شود \* و بخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم می باشد كاهی لطيف می باشد و بسبب خفت بسيار بلند می رود و بكماني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميكردد و سردی

و تکائف میپذیرد و قطره قطره شده بر زمین می چکد و آن بخار متکائف را ابر کوبیند و آن قطرات را باران نامند و گاهی چند ان لطیف نمی باشد بلکه ثقیلی دروهم موجود است و بنا بر ثقات بسیار بلند نمیرود و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبنم کوبیند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکائف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را ژاله کوبیند و نیز گفته اند که هرگاه بخار ودخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می شوند پس بادهای تند می وزد و کور باد می آید و کرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بحد برودت میزنسند بخار سرد میگردد و دخان در انهای آن تغافل میکند تا راه نفوذ بیابا پیدا کند و ازین تغافل آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغافل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهی بسبب شدت تکائف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می افتد که آن را صاعقه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسائی غیر از استعداد مواد و تأثیر صور عنصریه را نمی توانند در یافت لاجرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب دیگر هم برای این کار خانه بلکه جمیع کار خانه عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه کوبیند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن با وجود اسباب مادیه و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادیه و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه وافی اسباب و تأثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد اسباب کار خانه این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بنا بر اجرای عادت خود می فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما در صورت اول پس مفضی بسوی اعتقاد تعطیل او تعالی است و بر تقدیر ثانی مؤدی بسوی عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا \*

(الصفقة) بالفتح وسكون الفاء في اللغة ضرب اليد على اليد عند البيع او البيعة وفي الشريعة هي العقد نفسه قالوا لا يجوز تفريق الصفقة اى العقد الواحد قبل التمام فلو اشترى عبدین صفقة بان لم يتكرر لفظ ووجد المشتري في احدهما عيبا لا يرد المبيع خاصة قبل القبض بل اما ان يردهما معا او اخدهما معا لئلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام هكذا في جامع الرموز والبرجندی .

### ﴿ فصل اللام ﴾

(صلصة الجرس) عند الصوفية هي انكشاف الصفة القادرية عن ساق بطريق التجلي بها على ضرب من العظمة وهي عبارة عن بروز الهيبة القاهرية وذلك ان العبد الالهي اذا اخذ ان يحقق بالحقيقة القادرية برزت له في مبادئها صلصة الجرس فيجد امرا يقهره بطريق القوة العظموية فيسمع لذلك اطيما من تصادم الحقائق بعضها على بعض كأنها صلصة الجرس في الخارج وهذا مشهد منع القلوب عن الجرأة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالهيية وبين قلوب عباده ولاسيلا الى انكشاف المرتبة الالهيية الا بعد سماع صلصة الجرس كذا في الانسان الكامل \*

### ﴿ فصل الميم ﴾

(الصلم) بالفتح و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوند المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعو ولكونه مهملا يوضع موضعه فعان على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية \*

(الاصطلام) هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا في اصطلاحات الصوفية \*

(صميم) نزد منجمين آنست كه بعد كو كبت اكثر از شانزده دقيقه بود و قيمه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراف تا اين قدر بگذرد . و تصميم از قوتهاى ذاتيه كواكب است و دليل غايت قوت و سعادتست براى آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاى كيرد . و صميمتين عطارد قوى تراست كه كه بمثابة دوشمس باشد هكذا فى الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا فى لفظ الشعاع فى فصل العين من باب الشين المعجمة \*

(الاصم) بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يحى فى فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يحى فى فصل القاف من باب النون \* و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه فى المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذى يقوى عليه منطلقا فى القوة و معنى القوة هو المربع الذى يكون من ضرب الخط فى مثله وانما سمي منطلقا لانه يعبر عن مربعه بعدده و ما كان منه فى المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم و مربع مربعه منطلقا و ان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطلقا فى القوة مثل جذر جذر سبعة \* و ما كان فى المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربعه منطلقا فى القوة مثل جذر جذر جذر سبعة و هكذا و اذا كان الخط

في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الحُط متوسط في المرتبة لانه انحط عن مرتبة الحُط الذي مرعبه عددي و ارتفع عن مرتبة الحُط المركب هذا في الحُط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب . و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الرء من باب الجيم وعلى قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجي في فصل الرء من باب الكاف \*

(الصنم) بفتح الصاد و النون لغة بمعنى بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق و في مجمع السكوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائى و صفاتى او تعالى پس آن بت تست از آنكه هر چه تودربند آنى بنده آنى كما في شرح عبد اللطيف على المشوى للمولوى الرومى و در كشف اللغات كويد بت در اصطلاح سالكان عبارت است از مظهر هستى مطلق كه آن حق است پس بت من حيث الحقيقة حق باشد باطل و عبث نیست و بت پرست را كه حق پرست كويند ازین جهت كه حق بصورت بت ظهور نموده است و قضى ربك الاتعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى . و در بعضى رسائل كويد صنم حقیقت روحیه را كويند در ظهور تجلی صورت صفاتى و نیز بمعنی پیر كامل آمده \*

(الصوم) بالفتح و سكون الواو في اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او كلاما او مشيا كما في المفردات او ترك الانسان الاكل كما في المغرب . و عند الفقهاء ترك الاكل والشرب و الوطى من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لاينقض الصوم . و يرد عليه ان ترك الاحتقان و الانزال بالثقيل و نحوها شرط في الصوم و جعلها داخلية في الاشياء الثابتة تكلف و الاولى هو ترك المفطرات . و فيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هي مفسدات الصوم . ثم المراد بالوطى الوطؤ الكامل فلا يشتمل و طى بهيمة او ميتة بلا انزال كما في النظم . و المقصود بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف و هذا اوسع و الاول احوط . و المقصود بالمغرب زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه و سلم اذا اقبل الليل من هذا فقد افطر الصائم اى اذا وجدت الظلمة حسا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر او صار مفطرا في الحكم لان الليل ليس طرفا لليوم . و انما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الافطار كما في فتح البارى . و قولهم مع النية اى قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساك الكافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لايتصور قصد الطاعة منهم ولا يخرج امساك الصبي لصحة

قصد الطاعة منه \* وفيه إشارة \* الى ان صوم ساعة مما يقرب الى الله تعالى \* والى ان النبوة  
 لا بد ان تجدد في كل يوم لجميع الصيامات وذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يضح بديه  
 واحدة عند زفرح \* والى ان من توى اولائهم لم يحظر بنباله الدم الى المغرب يكون  
 ضائماً بالا جماع كمن لم ينو صوماً ولا فطراً وهو يعلم انه من رمضان لم يكن ضائماً على  
 الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی \* (واخلاق است علماء را که  
 صوم افضل است يا صلوة جمهور بر آنند که صلوة افضل است از جهت حدیث  
 واعلموا ان خير اعمالکم الصلوة رواه ابوداود وغيره و در فضیلت صوم احادیث بسیار  
 وارد است \* در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است  
 و من جزا میدهم بوی و در موطأ است که هر حسنه ابن آدم بده چنید است ناهفتصد  
 مکر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بروی چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز  
 من کسی نداند یا مطلع نکند دانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است  
 و حال آنکه همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است \*  
 و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدای تعالی و هیچ کافری  
 در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگر چه بصورت  
 نماز و سجده و نثار اموال و زیارت کردن و کردوی کشتن و امثال آنها تعظیم میکنند  
 و نیز ریارا که شرك اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر  
 بگوید که من روزه دارم ریادران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند  
 که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده  
 بدرکاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کردوی تعالی آنرا بخورد هكذا فی مدارج  
 النبوة) \* و عند اهل الحقیقه هو الامساک عن الغير بنعت الفردیه كما فی شرح انقصیده  
 الفارسیه \* و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتاع عن استعمال مقتضیات  
 البشریه لیتصف بصفات الصمدیه فعلی قدر ما یتمتع ای بصوم عن مقتضیات البشریه تظهر  
 آثار الحق فیہ \* و کونه شهراً کاملاً اشارة الى الاحتیاج فی ذلك الى مدة الحیوة الدنیا  
 جمیعها فلا تقر انی وصلت فلا احتیاج الى ترک مقتضیات البشریه فینبئ للعبد ان یتزم  
 الصوم وهو ترک مقتضیات البشریه مادام فی دار الدنیا لیفوز بالتمکن من حقائق الذات  
 الالهیه انتهى \* و در مجمع السلوک گوید صوم راسه مرتبه است \* صوم عوام که عبارت است  
 از ترک اکل و شرب و جماع \* و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و  
 دست و پای و سایر اعضا از گناهان تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد والا نه \*  
 و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیه و از کار دنیاوی و جمیع  
 ما سوی الله تعالی \*

(صوم الوصال) بالإضافة هو صوم یومین او ثلثة بلا افطار کما فی المضمرات (و آنحضرت صلی الله علیه و سلم در بعضی از ایامی رمضان وصال کردی یعنی پیانی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنشود و افطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بمتابعت خود میخوانی فرمود نیستم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورنده منست میخوراند و می نوشاند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراننده و نوشاننده هست که می خوراند و می نوشاند مرا و علمارا اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مقصود ازان طعام و شراب خسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیرا چه موجب افطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مقصود از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اکل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آراست که مقصود غذای روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشود و از غذای جسمانی مستغنی می شد و این معنی در محبتهای مجازی و مسرتهای صوری تجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی و علمارا در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفه میکوبند جائز است هر کسی را که قادر است بران چنانکه صوم دوام سوای ایام منیه و اکثر بر آنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میکوبد که جائز است تا سحر و جهور بر آنند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوک آنهاست که حریص اند بر ریاضت نفس افطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال بر آید هکذا فی مدارج النبوة)

(صوم ایام بیض) هو صوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و قيل من الرابع عشر کما فی الزاهدی و هو مکروه عند بعض و عن ابی یوسف رح انه مستحب کصوم الانین و الخمیس کذا فی جامع الرموز ( و شیخ عبدالحق دهلوی در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ایام بیض تأکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتهی )

### فصل الواو

(الصحو) بالفتح و سکون الحاء فی اللغة خلاف السكر و عند اهل النصف قد سبق مع ذکر الصحو الثانی و صحو الجمع و الصحو بعد الحو فی لفظ الجمع و لفظ السكر .



(الصلوة) هي فعلة من صلى واما كتب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اى تملها الى مخرج الواو ولم تكتب بها اى بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل وهو التصلية يقال صليت صلاة ولا يقال تصلية .أخوذة من الصلا وهو العظم الذى عليه الاليتان . و ذكر الجوهرى ان الصلاة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى . (وقيل اصل الصلاة صلوة بتحريك قلبت و اوها الفا لتحركها و افتتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الربوا كذا فى كليات ابى البقاء) فقيل الصلوة حقيقة لغوية فى تحريك الصلوتين اى الاليتين مجاز لغوى فى الاركان المخصوصة لتحريك الصلوتين فيها استعارة فى الدعاء تشبها للداعى بالراكم و الساجد فى التخشع و فى المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها . و المشهور ان الصلوة حقيقة فى الدعاء لغة مجاز فى الرحمة لانها مسببة من الدعاء وكذا فى الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء وربما رجح لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتمة على الركوع والسجود ولورودها فى كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة . وقيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء والرحمة فيكون الاستغفار داخل فى الدعاء . وبعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار و بالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي ولا يحتاج فى دفعه الى ان يراد به معنى مجازى اعم من الحقيقى وهو اىصال النفع فالايصال واحد و الاختلاف فى طريقه . و فى التاج الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار و من المؤمنين الدعاء و من الطير و الهوام التسبيح انتهى . اعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره و ابقاء شريعته و فى الآخرة بتضعف اجرمه و تشفيعه فى امته كما قال ابن الاثير و لذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتباع . وقيل الرحمة و قيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس فى وسع العباد فامرنا ان نوكل ذلك الى الله تعالى كما فى شرح التأويلات . و فى المغنى معناه العطف كما مر (فائدة) الصلوة على النبي واجب شرعا و عقلا اما شرعا فاقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و اما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما و هذه المقدمة ضرورية مذكورة فى براهين العلوم الحقيقية التى لا تتغير بتبدل الملل و الاديان و ان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة . الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم و المتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر و كلما كان الخطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة فى اليبوسة و لذا كان الادوية شدة تأثيرها فى الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر و لا شك ان النفس الناطقة فى الاغلب منغمسة

في العلائق البدنية اى متوجهة الى تدير البدن و تكميله بالكلية مكدره بالكبدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية و ذات المفيض عزاسمه في غاية التزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كال فلا جرم و جب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذا جهتين التجرد و التعلق و يناسب بذلك كل واحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط افيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية و تقبل النفس منه اى من ذلك المتوسط الفياض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية و العملية الى المؤيد بالرياستين الدينية و الدنيوية مالك ازمة الامور في الجهتين التجردية و التعلقية . و الى اتباعه الذين قاموا بمقامه في ذلك بافضل الفضائل اعنى الصلوة عليه اصالة و عليهم تبعاً و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه من كونه سيد المرسلين و خاتم النبيين و عليهم يكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية و اداسها . فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذ لاجهة مقتضية للمناسبة . قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مر اقدمه معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر و يشهدون به ( و شيخ عبدالحق دهلوى رحمة الله عليه در مدارج النبوة در بيان وجهه و جوب صلوة على النبي صلى الله عليه و سلم بر امت فرموده اند كه ييغمبر خدا صلى الله عليه و سلم احسان کرده است در حق ما بهدايت و اميد است در آخرت بشفاعت لهذا امر كرد او تعالى بقضاي حق وى كه بر ما است بنظر احسان وى كه در دنيا کرده است و امر كرد بتقرب و ارتباط باطنى با او بملاحظه رجاى شفاعت از او كه در عقبي خواهد بود و چون خداى تعالى دانست كه ما از اداى حق او بجهت آنكه در دنيا هدايت فرموده و هم از تحصيل تقرب او بايد آنكه در عقبي شفاعت خواهد نمود عاجزيم امر كرد ما را بدعا كه بسپاريم بخداى تعالى و در خواهيم از او كه رحمت بفرستد بر او چنانچه لائق بجناب عظمت وى است صلى الله عليه و سلم . و اختلاف است در حكم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر يكبار بدليل صيغه امر كه براى و جوب است مقتضى تكرار نيست . و بعضى گفته اند كه واجب است اكثر آن بي تقييد وقت و بلا تعيين عدد زيرا چه او تعالى امر فرموده است بان و مر آنرا وقتى معين و عددى مقرر نكردانيد پس واجب است بر ما كه حتى الوسع هر قدر كه توانيم و هر وقت كه دانيم بجا آوريم . و بعضى گفته اند كه واجب است هر بار كه اسم شريف وى مذكور شده . و بعضى علما گفته اند كه همين مختار است . و در مواهب گفته كه باين قائل است بطحاوى و جماعتى از حنفيه و جماعتى از شافعية و مالكيه و استدلال کرده اند اين جماعت بحدِيث رغم انف من ذكرت عنده فلم يصل على رِواه الترمذى و صححه الحاكم و حديث

شقی عید ذکر کند عنده فلم یصل علی اخرجہ الطیرانی و عن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ علیہ وسلم الیحیل الذی ذکرک عنده فلم یصل علی رواہ الترمذی زیرا کہ وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلاة بر آنحضرت مکافات احسان او است و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکثر و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است \* و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و باجهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع اذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد \* و جواب داده اند از احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تأکید است و در حق کسی وارد است که اصلا ترک کرده باشد \* و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگر چه ذکر شریف مکرر شود \* بعضی گفته اند واجب است در دعاء و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابی جعفر محمد باقر است \* و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است \* و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است \* و بعضی گفته اند که واجب است وقتیکه آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما بخواند یا بشنود تا آنکه وقتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیرا چه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند \* اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت مؤکده و بعضی جا مستحب است \* و تحقیق آن است که بعد ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل از کار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عدد و بیرون از بیان

و خداست و جمیع خیرات و حسنات و ثبوت و برکات دنیا و آخرت را شامل است  
و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی  
النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما که او تعالی بذات شریف خود در اهتمام  
بمی فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل  
می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بآن ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرموده که همراه  
خداوند تعالی و فرشتگان تا او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً  
و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب  
بر شما که در ای صلوة بر قومه زیاده نیز با تا کید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه  
فاضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستند بر کسیکه یکبار درود  
فرستد بر آنحضرت \* لما روی عن ابی هریره رضی الله تعالی عنه قال قال رسول الله  
صلی الله علیه و سلم من صلی علی واحدة صلی الله علیه عشاء و سلم \* و عن انس  
رضی الله تعالی عنه من صلی علی صلوة واحدة صلی الله علیه عشر صلوات و حطت عنه عشر  
خطیایا و رفعت له عشر درجات رواه النسائی \* و از ابو طلحه مروی است که گفت  
بر آمد رسول خدای روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی  
گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهره بر نور تابان است بسبب چیست  
فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیکرد اند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوة  
بفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستد من بروی ده صلوة و سلام \* و در  
حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة فرستد خدای تعالی بروی تا وقتی که  
صلوة بفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند بنده یا بیش \* میگوید مؤلف که در  
هفتاد منحصر نیست بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازه تقوی و محبت و اخلاص و در  
تخیر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخیر بعد از اعلام بوجود خیر در  
تخیر به متضمن تحذیر است از تفریط و تقصیر در آن \* و از ابن مسعود آمده که فرمود  
آنحضرت صلی الله علیه و سلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است  
در فرستادن درود بر من \* و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از  
آهوال و شرور روز قیامت بیشترین شماست در صلوة فرستادن بر من \* و از ابو بکر  
صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه و سلم کاهنده تر و پاک کننده  
تر است کناها را از آب سرد کننده من آتش را \* و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع  
انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل  
سفلوکارا در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است \* و بسیار شاخ فرموده اند که در  
وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریق

موصول است مر طالب صادق و مرید و ائقرا . و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت ببندد اورا در خواب و بیداری \* و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الہی در زمان فقدان وجود ولی کامل و مرشد هادی التزام ظاهر شریعت با دامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است کہ از کثرت صلوة توری در باطن پیدا شود کہ بد آن راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد . و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگر چه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصة ما فی مدارج النبوة و شرح المشکوة و شرح سفر السعادة ) ( و فی کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوة فی اوائل الکتاب قد حدثت فی اثناء الدولة العباسية و لهذا وقع کتاب البخاری و غیره من القدماء عاريا عنها ) \* ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة و القيام و القراءة و الركوع و السجود و القعود . و الصلوة المطلقة هی التي اذا اطلقت لفظة الصلوة و لم تقيد شملتها فصلوة الجنابة و الصلوة الفاسدة کصلوة التطوع را کبا فی المصر لیست بصلوة مطلقة اذ لو حلف لا یصلی لا یبحث بها . و قيل هی صلوة ذات رکوع و سجود و هذا بظاہر . لا یتناول صلوة المؤمی المریض و الراكب فی السفر کذا فی البرجندی \* و الصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالی و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدیة بالانصاف بسائر الاسماء والصفات \* فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکوئیة \* و کونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالہیة التي هی حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة \* و کون التیمم يقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التزکی بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو تزکی عسی ان یکون فانه انزل درجة بمن جذب عن نفسه فظہر من نقائصها بماء حیوة الازل الالہی و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسی تقویها و زکها انت خیر من زکها ای الجذب الالہی لانه خیر من التزکی بالاعمال و المجاهدات \* ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه فی طلب الحق \* ثم النیة اشارة الى انعقاد القلب فی ذلك التوجه \* ثم تکبیرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالہی اکبر و اوسع مما عسی ان تجلی به علیه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من کل مشهد و منظر ظهر به علی عبده فلا انتهاء له . و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود کماله فی الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به افعال الموجودات \* فقراءتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانیة تحت الاستار الانسانیة \* ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الکوئیة تحت وجود التجلیات الالہیة \* ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فیہ سمیع الله لمن حمدہ و هذه کلمة لا یتستحقها العبد لانه اخبر عن حال الہی فالعبد فی القيام الذی هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالی و ان شئت قلت عنه لیرتفع الاشکال فلہذا اخبر عن حال نفسه

بنفسه اعنی ترجم. عن سماع حقه نشاء خلقه وهو فی الحالین واحد غیر متعدد [۱]. ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة \* ثم الجلوس بین السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء فی القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن علی العرش استوی \* ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية وهو الرجوع من الحق الى الخلق \* ثم التحیات فیها اشارة الى الکمال الحقی و الخلقی لانه عبارة عن نشاء علی الله تعالی و سلام علی نبیه و علی عبادہ الصالحین و ذلك هو مقام الکمال فلا یکمل الولی الا بتحققه بالحقائق الالهية و باساعه لمحمد صلی الله علیه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحین کذا فی الانسان الکامل \*

(صلوة الضحی) یعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است \* یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدر یک دو نیزه و این را صلوة الاشراق کویند \* دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و این را صلوة ضحی و نماز چاشت کویند \* و در اکثر احادیث همین اسم صلوة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده \* و در بعضی احادیث صلوة الاشراق \* و در تفسیر بیضاوی آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را و کفت هذه صلوة الاشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانی روز فتح مکه در وقت چاشت بود \* و در حدیث آمده که هر که میگذارد نماز فجر در جماعت بستر بنشیند برای ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این یک وقت است و یک نماز که اول وی اشراق است و آخروی تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اینجا کن بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است \* و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفی نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند \* و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته \* و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجه تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیای سابقین است

[۱] ولا ینحی ان ماقاله بعد قوله و ان شئت مقام و حدة الوجود لایفهم حقیقته الا من هو واصل الى هذا المقام ولا ینحی ان یتنوه کل احد بما سمع عن هو سواه بل هو بالنسبة الیامن المتشابهات (لصححه)

که پیش از آنحضرت بوده اند هکذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی . و در ذکر فتح مکه معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهى من مدارج النبوة .

(الصلوة الوسطی) نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است . و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است . و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف ولغت از طلوع آفتاب است . اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول بر این خواهد بود یعنی قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجمله آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر ملائکة بیوتهم و قبورهم ناراً متفق علیه پس درین صورت مجال اختلاف نماند و غالباً اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد از ثبوت حدیث متعین شد که مراسم نماز عصر است هکذا فی شرح مشکوة للشیخ عبد الحق الدهلوی .

(صلوة التسبیح) فی مشکوة عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عماء الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاه و عمدہ صغیره و کبیره بره و علانیته ان تصلی اربع رکعات تقرؤ فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترک فقولها و انت راكع عشرًا ثم رفع رأسك من الركوع فقولها عشرًا ثم تهوی ساجدا فقولها و انت ساجد عشرًا ثم رفع رأسك من السجود فقولها عشرًا ثم تسجد فقولها عشرًا ثم رفع رأسك فقولها عشرًا فذلك خمس و سبعون فی کل رکعة ففعل ذلك فی اربع رکعات ان استطعت ان تصليها فی کل یوم

مره افعّل فان لم تفعل ففي كل جمعة مره فان لم تفعل ففي كل شهر مره فان لم تفعل ففي كل سنة مره فان لم تفعل ففي عمرك مره انتهى من المشكوة \* و شيخ عبد الحق دهلوی در شرح حدیث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبیح همین طریق است که مذکور شد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عم خود عباس را رضی الله عنه که بیاموزم ترا چیزی که کفاره ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مرام بعشر خصال بر این وجه انواع ذنوب باشد که در حدیث معدود اند \* و بعضی گفته که مرام بعشر خصال تسبیحات است و آن سوای قیام ده بار اند \* و در روایت ترمذی باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء بیش از تعوذ و تسمیه و ده بار بعد از قراءت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و بخیر است که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است \* و این حدیث را بسیاری از علمای محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند \* و شیخ جلال الدین سیوطی در عمل الیوم و اللیلة گفته که بخواند در رکعات صلوة تسبیح سورة التکاتر والعصر و الکافرون و الاخلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد از رکوع سمع الله لمن حمد ربنا لك الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعنی اللهم انی اسئلك توفیق اهل الهدی و اعمال اهل الیقین و مناقحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الحشیة و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتی القالك اللهم انی اسئلك مخافة تحجرنی عن معاصیک حتی اعلم بطاعتك عملا استحقق به رضاك و حتی اناصحك بالتوبة خوفا منك و حتی اخلص لك النصیحة حياء منك و حتی انوكل عليك فی الامور و حسن ظنی بك سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشیخ المرحوم ملخصا \*

(صلوة الاستخارة) فی المشكوة فی باب التطوع عن جابر قال كان رسول الله صلی الله علیه وسلم يعلمنا الاستخارة فی الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم انى استخرك بعلمك و استقدرك بقدرتك و اسئلك من فضلك العظيم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لى فى دينى و معاشى و عاقبة امرى او قال فى عاجل امرى و آجله فاقدره لى و يسره لى ثم بارك لى فيه و ان كنت تعلم ان هذا الامر شر لى فى دينى و معاشى و عاقبة امرى او قال فى عاجل امرى و آجله فاصرفه عنى و اصرفنى



عنه و اقدرلى الخير حيث كان ثم رضى به قال و يسمى حاجته رواء البخارى \* و شيخ عبدالحق دهلوى آنچه در شرح اين حديث آورده كه خلاصه آن اين است كه آنحضرت تعليم ميكرد صحابه را دعای استخاره و نماز آنرا چنانچه تعليم ميكرد ايشان را سورة از قرآن كه مى فرمود آنحضرت چون قصد كند يكي از شما بكارى يعنى كارى كه نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بمحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نكاح و خريد و فروخت شئ معتدبه نه مانند اكل و شرب معتاد و خريد و فروخت اشياء حقيره بعد از آنكه از قبيل مباح باشد و تردد بود در خيريت و شريت آن پس دو ركعت نماز نفل به نيت استخاره بگذارد \* و در حديث ديكر آمده كه بخواند از قرآن آنچه ميسر شود. و در بعض روايات تخصيص به قل يا ايها الكافرون و قل هو الله احد نيز آمده و ما نور از سلف نيز همين است انتهى \*

(صلوة الحاجة) في المشكوة في باب التطوع عن عبدالله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى ثم ليصل على النبي ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل برو السلامة من كل اثم لاتدع لي ذنبا الا غفرتة ولاها الا فرجته ولا حاجة لك فيها رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين رواء الترمذى وابن ماجه \* و في الحموى حاشية الاشباة في البحث الثالث في النية عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرير البصرا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع الله لي ان يعافيني قال ان شئت دعوت وان شئت صبرت فهو خير لك قال فادعه فامر ان يتوضأ فيحسن وضوءه و يدعو بهذا الدعاء اللهم انى اسئلك و اتوجه اليك بنبيك محمد بنى الرحمة يا محمد انى توجهت بك الى ربي فى حاجتى هذه لتقضى لى اللهم فشفعه فى روياء و ايضا رواء الترمذى كذا فى شرح المنية لابراهيم الحلبي انتهى من الحموى \*

(صلوة التهجد) و آنرا صلوة الليل نيز كويند بدانكه در نماز شب از آنحضرت صلى الله عليه وسلم روايات مختلفه آمده و در هر وقتى بنوعى كذارده و مصلى مخير است در آن بهر نوعى كه تمسك كند شرف اتباع دريابد و اكر در اوقات مختلفه بهر نوعى از آن دست دهد اوفق و انساب باشد سيزده و يازده و نه و هفت و پنج و از سيزده بيشتربود و اين همه اعداد طاق بجهت دخول و تراست پس بر اين تقدير صلوة ليل كم از دو و زياده از ده نخواهد بود و اين نماز بر آنحضرت فرض بود هكذا فى شرح المشكوة للشيخ عبد الحق • واصل تهجد و شب بيدارى بي تعيين مدت و بي تعيين ععدد ركعات و بي تعيين

قدر قراءت مسنون مؤکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده \* و در بعضی روایات وارد است که هر که دو آیت آخر سوره بقره را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند آیا از شما نمی تواند شد که سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد صحابه عرض کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سوره قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند \* و این را چند طریق است \* اول آنکه بعد از سوره فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند \* دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد از آن يك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخير که دوازدهم است یکبار خوانده شود \* سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد از آن در هر رکعت يك بار بیفزایند تا در رکعت اخير که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیرا چه رکعت دوم از رکعت اول دراز تر میگردد و این ترك افضل است \* و بعضی مشایخ در هر رکعت سوره مزمل را با سوره اخلاص ضم کنند \* و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سوره یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سوره یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هکذا فی التفسیر العزیزی \*

### فصل الباء

(الصبا) بفتح صاد و باء موحد و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار \* و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا با دیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح میوزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و کلها ازان بشکفتد و عاشقان را زبا او کوبند \* و در اصطلاح عبدالرزاق کاشی صبا نفعات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات \* و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است \* و دبور که ذکر یافت مقابل اینست کذا فی لطائف اللغات (در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بنات النعش است و مقابل آن دبور است \* و شمال بفتح شین و کاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد \* و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بنات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور \* و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرده باین

دعاء یا صریح المکرویین و یا مجیب المضطربین اکشف همی و غمی و کربی تری ما نزل بی و با محابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بریدند و میخها را میکندیدند و آتش هازا می کشتند و ترسی و رعی دزدلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و بر زمین افکند دیکها را و ریخت بر روی ایشان خاک را و انداخت سنکر یزها را و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس کریختند شب شب و گذاشتند بارهای کران را • و شیخ عماد الدین در تفسیر خود آورده که اگر نه آن بودی که از خداوند تعالی محمدا رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا بر ایشان اشد بودی از باد عقیم که بر غادیان فرستاده • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضی الله تعالی عنه نکته غریب آورده که در لیلۃ الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بیات برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسیر باللیل زن اصیل سیر نمیکند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم کردانید پس بادی که دران شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه و سلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج \*

(الصدی) بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن کما فی الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس کجدار و نحوه و رجوع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الی خلف رجوع ذلك الهواء القهقری فیحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول و هو الصدی المسموع بعد الصوت الاول علی تفاوت بحسب قرب المقاوم و بعده • و مثل الرجوع المذكور برجوع الكرة المرمية الی الخائطه و قال الامام الرازی لكل صوت صدی لكن قد لا یحس به • اما لقرب المسافة بین الصوت و عاکسه فلا یسمع الصوت و الصدی فی زمانین متباینین بحیث یقوی الحس علی ادراک تباينهما فیحس بهما علی انهما صوت واحد کما فی الحمامات و القباب الملس الصقیلة جدا و اما لان العاکس لا یكون صلیبا املس فیکون الهواء الراجع کالكرة التي ترمی الی شیء لین فانه لا یكون نبؤها عنه الامع ضعف فیکون رجوع الهواء عن ذلك العاکس ضعيفا ولذلك كان صوت المغنی فی الصحراء اضعف منه فی المنسققات و ان شئت الزیادة فارجع الی شرح المواقف فی بحث المسموعات •

(صفاء الذهن) هو عبارة عن استعداد النفس لاستخراج المطلوب بلا تعب کذا فی

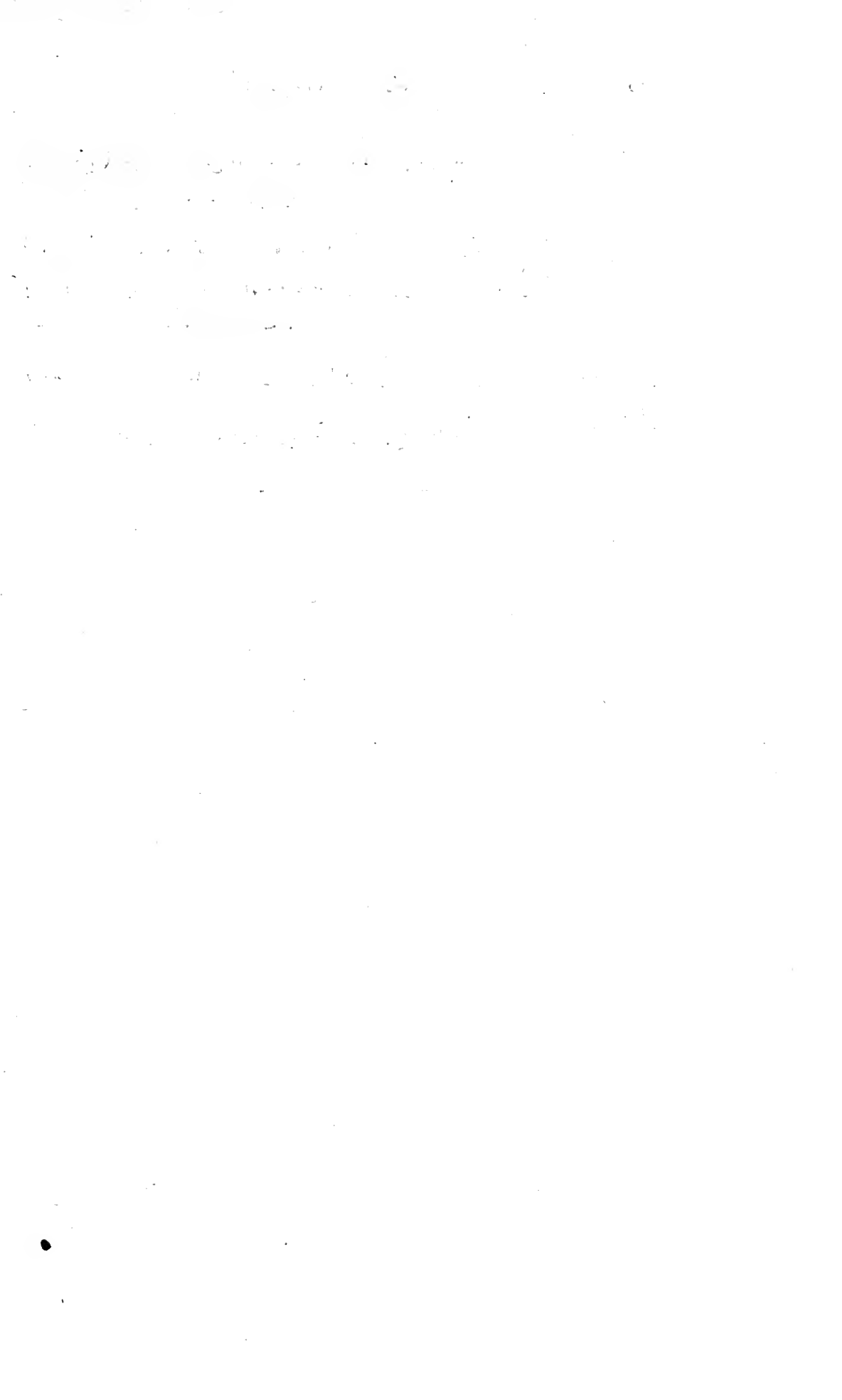
الجرجانی \*

(الصفی) هو شیء نفیس من الغنائم استصفاه النبی صلی الله علیه و سلم لنفسه قبل القسمة  
کسیف او فرس او امة کذا فی الجرجانی \*

(الصداء) یلبد در اصطلاح متصوفه اندک پوششی که از ظلمت هیئت نفس بوجه دل  
باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد  
بجد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات \*

(الاصطفاء) نزد سالکان خالص اجتناب را گویند وقد سبق فی فصل الیاء من باب الجیم \*

تم الجلد الاول ویلیه الجلد الثاني بحسن توفیقه تعالی و براءة هدیته

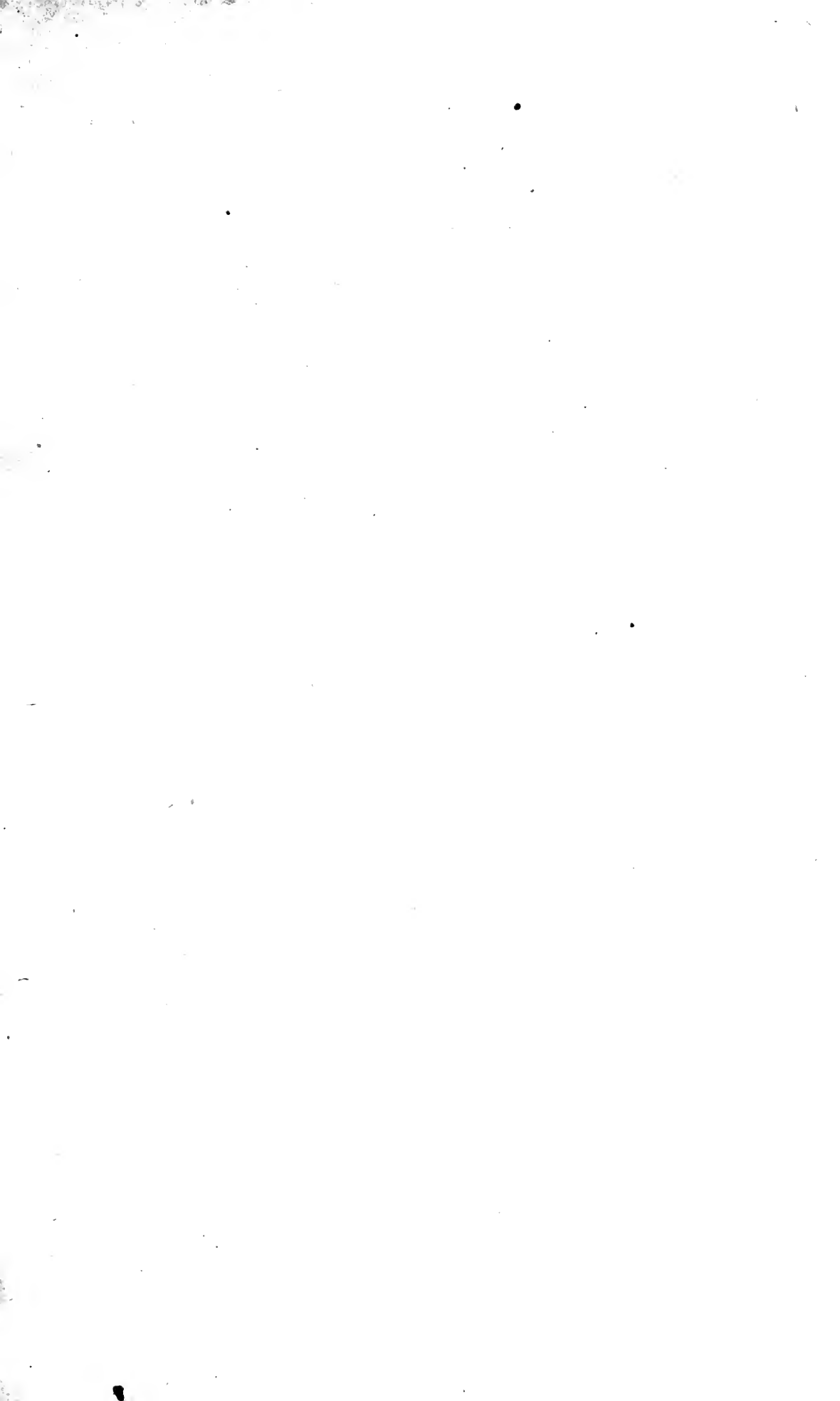












﴿ وما وقع من زلل القلم في نسخة كشف اصطلاحات الفنون متين ﴾  
 ﴿ من هذا الجدول ﴾

صواب	خطا	سطر	صحيفه
لما يلزم	لا يلزم	٧	في الظهر
وايضا المراد مما الخ	وايضا مما يقال هكذا في الاصل صوابه	١٦	٥
كما يقتضيه	كما يقتضيه	٢٧	٥
ههنا	هنا	٦	٧
عن المبحوث منها في العلم هكذا في الاصل صوابه عن المبحوث في العلم	عن المبحوث منها في العلم هكذا في الاصل صوابه	١٤	١٢
لاحتياجها	لاحتياجها	١٩	١٢
ان يصدر بها	ان يصدر بها	٢٥	١٣
صابوا	اصابوا	١٠	١٨
بروى كرده اند	بروى كرده آند	٢٢	٢٠
كلا اعلام	كلا اعلام	١٠	٢٣
وقد	وقد	٢٢	٢٣
تنبيهها	تنبيهه	١٩	٢٤
احدها	احدهما	١	٣٠
اذلا مطمع	ان لامطمع	٢٨	٣١
الى تاريخ	الى ياربخ	٢٧	٣٢
الى الفقه على التحقيق ولفظ الخ	الى الفقه ولفظ الخ	١٠	٣٤
الشرعية	الشرعية	٢٩	٣٦
في المدينة	في المدينة	١٦	٤٥
بمتابعتها	بمشايعتها	٢	٥٤
بمتابعة الفلك	بمشايعة الفلك	٢	٥٤
فتاء	فتاة	٢٥	٦١
المذكر	المذكور	٨	٦٢
مذكرا	مذاكرا	١١	٦٢
المعجزة	المعجمة	٢٠	٦٣

صواب	خطا	سطر	تحييفه
فما تضبط	فما تطبط	١٤	٦٤
اسمه	اشمه	١٥	٦٤
وبسيطة	وسطية	١٦	٦٧
اليزدجردية	اليزر جردية	٢٣	٦٨
المهملة	المهمة	٢٤	٦٩
صفة ذم اخرى	صفة اخرى	٢٤	٧٢
بسبب	ببسب	٦	٧٤
ابى القاسم	ابى القاسم	٢	٨٤
المدد	المدة	٢١	٨٦
سيوم تما	سيوتما	١٢	٨٨
او اخص منه	اوخص منه	٢٠	٨٨
منطبق	منطق	٩	٩١
السموت	السموات	٢٩,٢٧,٢٠	٩٢
دائرة	دائرة	٥	٩٣
صل	صلى	١١	٩٨
بينهما	بينها	٢٧	٩٨
وقيل	وقل	٢٢	٩٩
الامهات العلوية	الاموات العلوية	٢٢	١٠٠
الامة	الامة	١٠	١٠٢
المخصوصة	المخصوصة	١٧	١٠٤
للتصور .	للتصوره .	٢٧	١٠٧
بحقية	بحقيقة	٢٨	١٠٧
ويحتمل	ويتحمل	١٨	١٠٨
ماعداء عدميه است	ماعداء ميه است	٢٠	١٠٩
على وجب	على واجب	١٧	١١١
بعدوقت الاداء خراج الاداء والاعادة	بعدوقت الاداء والاعادة	٨	١١٢
وكذا الحيف والنفاس	والحيف وكذا النفاس	١٤	١١٢
على وجب	على واجب	٤	١١٣
الحررة ثم ابانها بتطبيقه	الحررة بتطبيقه	٦	١١٦

صواب	خطا	سطر	صفحہ
الجمع الآتی	الجمع الآتی	۲۷	۱۱۷
دربان	درباب	۹	۱۲۲
ازدوقوس واز	ازدوقوس رازا	۱۲	۱۲۳
وبعد از اینها کہ	وبعد اینها کہ	۱۷	۱۲۳
مع عدم وصفه	مع عدم وضعه	۱۹	۱۲۶
از چیزیکہ	از چیزایکہ	۱۸	۱۲۷
لا یبقیان	لا یبقان	۲۱	۱۲۷
ہذا کہ	ہذا کل	۲۷	۱۲۸
کان لہ عرض	کان لہ عروض	۴	۱۲۹
لا یتحقق	یتحقق	۲۶	۱۳۰
زحافات	ذحافات	۲۷	۱۳۰
اخذہ مفاعلن از مفاعیلن	اخذ زا مفاعلن مفاعیلن	۱۹	۱۳۱
کذا فی بحر الجواہر	کذا بحر الجواہر	۱۴	۱۳۳
تتعلق	متعلق	۲۷	۱۳۴
یمتنع	ممتنع	۱۴	۱۳۶
من البصر	البصر	۱۶	۱۳۶
وزبر اول	وزیر اول	۲۰	۱۴۲
مجموع حروف	مجموع حرف	۱۳	۱۴۲
بیاوردیم ..... میم دوم	بیاوریم ..... میم دوم ن	۲۹	۱۴۲
والا الضالین	والا الضالین	۷	۱۵۱
فیستلزم	فیستلزم	۱۸	۱۵۵
لامکنا	امکنا	۹	۱۵۶
والخلاعة کقولہ شعر اسکر بالامس	والخلاعة کقولک شعر اسکر وبالامس	۱۱	۱۵۶
چوایزد	چوایرد	۱۹	۱۵۶
بما تعلمون	بما تعملون	۲۱	۱۶۰
فان ماتعلمون	فان ماتعملون	۱	۱۶۱
آورد آورند	آرد آرند	۱۶, ۱۲, ۴	۱۶۲
فعبادتهم	فعبادهم	۱۲	۱۶۵
معروفون	معرفون	۱۸	۱۶۵

صواب	خطا	سطر	صفحة
لوجود	بوجود	٥	١٦٧
لثبوت	الثبوت	١٧	١٦٧
المسامة	المسامة	٢٠,٢٢	١٦٨,١٦٧
موازيًا	موازيًا	٢١	١٦٨
بمركته	بمركته	٢٢	١٦٨
فيسامته والمسامة	فيسامه والمسامة	٢٧,٢٦,٢٥,٢٣ ٤٢,١,٢٩	١٦٩,١٦٨
مسامته	مسامته	٢٤	١٦٨
اول نقط	اول نقطة	٤,٢	١٦٩
المعرب	المعبر	٢١,٢٠	١٦٩
اسماً	اسماء	٢١	١٦٩
البناء	البيان	٢٤	١٦٩
وعلم	او علم	٢	١٧٠
بهمته	بهمته	١٤	١٧١
بمخاويه	...	٣٠	١٧١
على حقيقته	على حقيقته	١	١٧٢
الى	اى	١٩	١٧٢
فى المباينة	فى المتباينة	٧	١٧٤
ان يريد الله شيئاً	ان يريد شيئاً	١٩	١٧٤
التي اتي عليها ثلث	التي عليها ثلثة	٢٦	١٧٤
مقدور لنا يدور	مقدور النايدور	١٠	١٧٥
واين را	واين ر	١٦	١٧٥
لانها	لانه	٨	١٨٠
وتوبوا	توبوا	١٤,٩	١٨١,١٨٠
آورد	آرد	٢٧	١٨٠
لكن	لتكن	٥	١٨١
عن العوامل	عن العامل	١٣	١٨١
وكذا	كذا	٢١	١٨٣
وقيل عدم فعل	وقيل فعل	١٨	١٨٦

صواب	خطا	سطر	تخفيفه
ولذلك يتماق	ولذلك لايتماق	١٩	١٨٦
لم يصح	لم يصاح	٢٤	١٨٦
بفضلة لئكة فخرج	بفضله فخرج	٢٢	١٨٧
غير دفع	غير واقع	٢٣	١٨٧
وبرسله	وبرسوله	١	١٩٠
ان يفعله	ان يعقله	١٠,١	١٩٠
لايزول	لايزل	٢٠	١٩٠
اي معتل	اي معتدل	٨	١٩١
سه كوشه	سه كوشد	١٢	١٩١
القمري	القمري	٢٥	١٩٥
وماعداها	وماعداه	٢٩	١٩٥
الثومنى	الثومن	١٧	١٩٧
ثم المانوية	ثم المامومنية	٢٤	١٩٨
ليحصل	ليحل	١٤	٢٠٠
في الاستقبال	في الاستعمال	١٥	٢٠١
مفعولات مستفعلان	مستفعلن مفعولات	١٠	٢٠٥
من ان الجزو هو	من ان الجزو وهو	١٣	٢٠٥
بريدن	بريدون	١٥	٢٠٨
وجيب	جيب	٢٢	٢١٠
مى آورد	مى آرد	١٢	٢٦١
فءلان	فاعاتن	٢٣	٢١١
حق لله	حق الله	٣	٢١٢
ريم آورد	ريم آرد	٩	٢١٣
کردند	کرداند	١٠	٢١٣
ولم يحترز	ولم يجوز	٢٩	٢٣٨
لايحذف	لايحفظ	١١	٢٣٩
مذسافر	مذ زمان سافر	١٢	٢٣٩
من التفطن	من الفطن	٢٧	٢٣٩
ولا مبتدا	ولامبدا	٢٨	٢٧٠



1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000







﴿ هذا الجدول لبيان ما تظاهر بعد المطالعة من الاصبوبة والخطايا والله اعلم ﴾

صواب	خطا	سطر	صفحة
الفتيق	الفتيق	١٥١٣	٢١٤
اشخصه	شخصه	١٦	٢١٤
كالتو بيخ	كالتوضيح	٤	٢١٥
في لفظ التجريد	في لفظ الجريد	٢٦	٢١٥
اصحاب ابي الجارود	اصحاب جارود	٢٧	٢١٥
المنتصبة	انتقة	١٨	٢١٦
احدها الفعل	الفعل	١٩	٢١٦
والترتيل	رالترتيل	١٠	٢١٦
الاصغر	الاصغر	٩	٢١٨
شكسته را	شكسه را	٢٧	٢١٩
اهلهما	اهلها	١٩	٢٢٠
فيهما	فيها	٢٠	٢٢٠
كسبا في الفعل بلا تأثير	كسبا بلا تأثير	٢٣	٢٢٠
المعدومات الثابتة بالصفات	اعدومات بالصفات	٣	٢٢٥
كابي الهذيل	كابي هذيل	٠	٢٢٥
او الاختصاص	او اختصاص	٩	٢٢٥
وقسيم	وقسم	١٥	٢٢٥
اذ يتركب منه	اذ يتركب	٧	٢٢٦
الانفراج	الانفراج	٩	٢٢٦
فوجود السواد في نفسه مثلا	فوجود السواد مثلا	١٨	٢٢٦
فليكف للترتب	فيكفي للترتيت	٢٢	٢٢٦
لا تكون	لا تكول	٢٣	٢٢٦
اذا وجدت في الخارج كانت	اذا وجدت كانت	٢٥	٢٢٦
شامل لها	شامل لهما	٢٧	٢٢٦
بخائر	بخسائر	٢٣	٢٢٩

صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٣٠	٢٤	فاعل	الفاعل
٢٣٢	١٨	مبنيا حقيقة	مبنيا له حقيقة
٢٣٢	٢٠	مشاركة	مشاركته
٢٣٢	٢٨	كيف يكون جلس	كيف يكون الافعال اللازمة المبنية للمفعول
٢٣٣	١	وكذا في	كقولنا جلس
٢٣٣	٤	المفعول ووضعه	وكذا الحال في
٢٣٣	١٠	اما لو جعل	المفعول به ووضعه
٢٣٤	٤	رلا حجر	اما لو جعل
٢٣٨	٢٠	وضع الشرعى	ولا حجر
٢٤٣	٢٧	لفظ	وضع الشرعى
٢٤٤	٨	المجاز لغة قد يحى	اللفظ
٢٤٤	٧	بغير	المجاز لغة قد بهجر
٢٤٤	٧	نعت	بغير
٢٤٤	٨	نحو	نعت
٢٤٤	٨	بزمان	لنحو
٢٤٥	٥	الاسفرائى	بزمان
٢٤٥	٥	الاختلال	الاسفرائى
٢٤٧	٨	غير المطلوب	الاختلال
٢٤٧	٢٦	عل	غير المطلوب
٢٤٧	١٦	واخذ الاشربة	عل
٢٤٨	٢٠	كالمقولات العشرة	واخذ الاشربة
٢٤٩	٩	ويوم يقوم	كالمقولات العشرة
٢٤٩	٢٨	نحو التفت	ويوم يقوم
٢٤٩	٢٩	الآخير	نحو والتفت
٢٥٠	٣	يخرج	الآخير
٢٥٠	١٠	الحرف من	يخرج
٢٥٠	١٣	صحيجا	الحرف من
٢٥٠	١٩	ان يجتمع	صحيجا
			ان يجتمع

صواب	خطا	سطر	صحيفه
ان يجمعهما	ان يجمعهما	٢٠	٢٥٠
ليس المراد بما	ليس المراد بما	٢٢	٢٥٠
جميع ما يوجد	ما يوجد	٢٥	٢٥٠
وفي المستنصرية	وفي المستنصر به	٢٩	٢٥٠
الخالفين لم يقل	الخالفين لم يقل	٩١٨	٢٥١
آوردكه	آردكه	١٨	٢٥١
آورد	آرند	٢٤	٢٥١
ناجان	ناجان	٩	٢٥٢
ششم	شم	١٢	٢٥٢
تجانس	متجانس	١٣	٢٥٢
در همه حروف تجانس	در همه تجانس	١٥	٢٥٢
بيشتر از سال برو نكذشته	بيشتر سال برو كذشته	١	٢٥٤
والجزعة مؤنث	والجذب مؤنث	٦	٢٥٤
يصح	يسح	٢٥	٢٥٤
فان قيل لم لم يقدر	فان قيل لم يقدر	١٤	٢٥٥
على خلاف اجتماع الساكنين	على خلاف الساكنين	١٨	٢٦١
اجمع القوم على كذا	اجمع اقوم كذا	٢١	٢٦١
الممكن	المكن	١٩	٢٦٧
بياورد	بيارد	٣	٢٦٧
انما قبيح	انما قبيح	١٤	٢٦٩
ايضا صورة	ايضا سورة	٢٣	٢٦٩
بيدي	بيدأ	٢٧	٢٧١
في اللغة	في اللغة	١٢	٢٧٥
آورد	آرد	١٦	٢٧٨
منها	منهما	١٩	٢٧٩



