

٢٠٢٢



كتاب

كشاف اصطلاحات الفنون

تأليف

المفتي الميرزا محمد اعظمي بن علي
القمي رحمه الله تعالى

المجلد الاول

طبعة

اعيانك مومبئي آف بنگال

بمبئي

المطبع محمد وحده والمطبع عبد الحق والمطبع غلام قادر

و باقيدام

آر و اس ايديتورز انديان و اوليم ناشرز انديان

كلكتا

١٨٦٥ ع

30
765

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجد من خلق اللغات المختلفة في اللمنة • والصلوة على رسوله انصح العزب والعجم في آخر الزمنة •
 وعلى آله المبلغين فصاحة كلامه في حديثهم الى سائر الامكنة • اما بعد فهذا مجموع اللغات الواقعة
 في الفن الاول من هذا الكتاب على خلاف ترتيب وضعه في الخط والكتاب فاعتبر فيه الاول مع الثاني
 من حروف اللغات مع رعاية ترتيب الثالث والرابع حسب الاستطاعات بلا رعاية الاصل والماخذ
 لتجمل سهولة الماخذ فيسهل اخراجها على الطالبين ويسرع وجدانها الى الراغبين •

باب الهمزة الممدودة

١١٣	الاباحة	١٣٦٣	الآحاد
١١٤	الاباحية	٦٧	الآخر
٧٨	الاباضية	٦٧	الآخرة
٨١	الاباق	٨٩	الآدم
١٠٧	الابتداء	٦٠٧	الآراء المصنوعة
١٠٩	الابتدائي	٨٧	الآل
١٠٩	الابتدائية	٨٨	الآل
١٠٩	الابتداء الجزئي	٩٢	الآل
٢٠٨	الابتداء الكلي	٩٨	الآل
١٠٨	الابتداء المرض	٩٩	الآل
١٢٣	الابتداء	١٠٥	الآل
٢٥٨	الابتداء	٧٨	الآل
٩١	الابتداء	٧٨	الآل
١٢٣	الابتداء	٧٨	الآل

٩٧	الاجارة	١٤٥	الابدال
٢٠٨	الاجازة	١٤٩	الآبدال
٢٩٧	الاجتباء	١١٩	الابرار
٢٣٨	الاجتماع	١٢٤	الابرار
٢٨٤	الاجتماع بالدايل	١٢٤	ابرار اللفظيين
٢٣٨	اجتماع الساكنين	١١٥	الابردة
١٩٨	الاجتهاد	١١٩	الابزار
٢٥٩	الاجرام الانيرية	١١٩	الابعاد الثلثة
١٨٨	الاجزاء	٩٣	الابنة
١٩٥	الاجساد السبعة	١٣٣١	ابنة المخاض
٢٩٠	الاجسام	١٣٠٨	ابن اللبون
٨٣	الاجل		—	*
٢٣٨	الاجماع	١٩٧	الاتباع
٢٤١	الاجوف	١٤٩٨	الاتحاد
٩٧	الاجير	١٤٨١	الاتساع
	—		١٥٠٧	الاتصال
٣٩٩	الاحالة	١٥١٠	اتصال التبريع
٣٠٠*	الاحتباس	١٥١٠	اتصال الملازمة
٣٣٧	الاحتباك	١٥٠٢	الاتفاق
٣٠٢	الاحتراس	١٥٠٢	الاتفاقية
٣٢٨	الاحتراق		—	
٢٧٧	الاحتساب و الحسبة	١٧٢	الاثبات
٢٩٩	الاحتكار	٩٠	الانثر
٣١٠	الاحتياط	١٨٥	الاثنا عشرى
١٣٩٢ و ٩٢	الاحد	١٨٠	الاثني عشرية
٢٧٨	الاحداث	٠	—	

١٣٩٢ و ١٤٤٣	اختلاف المناظر	١٤٩٣	الاحدية
١٤٤٨	الاختناق	٣٢٨	الاحراق
١٤١٩	الاختيار	٢٩٩	الاحرام
٩٥	الاخذ	٣٠٧	الاحساس
١٤٥٩	الاخفاء	٣٩٧	احصاء الاسماء الالهية
١٤٣١	الاخلاص	٢٩٥	●	الاحصار
١٤٥٠	الاختلال	٣٩٢	الاحصان
١٤٢٣	الاختسية	١٤٠١	الاحياء
١٠٠	اخوان الصفا	—	—	
١٤٢١	الاخبار	١٤٥٤	الاخالة
—	—	١٤١٣	الاخبار
١٠٠	الاداء	١٤١٤	الاخبارية
١٠٠	الاداة	١٤٣٨	الاختراع
٥٣	الادب	١٤٤٩	الاختزال
١٤٩٥	الادبار	١٤١٤	الاختصار
٩٨	الادرة	١٤٢٧	الاختصاص
٥٠١	الادغام	١٤٢٨	الاختصاصات الشرعية
١٤٩٤	الادماج	١٤٢٨	اختصاص الناعت
—	—	١٤١٠	الاختلاج
٥١٤	الاذالة	١٤٢٢	الاختلاس
٩٣	الاذان	١٤٤١	الاختلاف
٥١٩	الاذعان	١٤٤٣	الاختلاف الاول
٩٣	الاذن	١٤٤٣	الاختلاف الثالث
—	—	١٤٤٣	الاختلاف الثاني
٥٥٢	الارادة	١٤٤٣	اختلاف الصير
٥٩٥	الاربعة الاحرف	١٤٤٣	اختلاف الممر

٥٤٩	الاستدارة	١٣٧٢ و ٥٩٥	..	الاربعة المتناسبة
٥٩٢	الاستدراج	٥٣٨	الارتفاع
٥٨٣	الامتدراك	٥٩٠	الارتفاع
٥٩٨	الاستدلال	٥٧٣	الارتفاع
٥٩٥	الاسترخاء	٥٧٥	ارتفاع الخصلة
٧٢٩	الاستسقاء	٩٠٧	الارتفاع
٨٠٩	الامتصااب	٥٧٧	الاردااف
٨٣٥	الاستصناع	٧٨	الايوش
٩١٥	الامتطاعة	٥٥١	الارصاد
٩٠٩	الاستطردان	٥١٨	الارواح
٩٣٢	الاستظهار	٥٦٣	الارهاص
٩٤٣	الاستدارة	—	—	.
١٠٧٣	الامتعانة	٩١٧	الازارة
٩٥٢	الامتداد	٨٣	الازل
١٠٧٨	الامتلاء	٨٣	الازلي
١٠٣٩	الامتعمال	—	—	
١٠٩٧	الاستفرق	٩١٨	الاستتار
١١٥٩	الاستغناء	١٩٧	الاستنباع
١١٢٨	الاستفراغ	١٨١	الاستنفاء
١١١٧	الاستفصار	١٨٥	الاستثنائي
١١٥٥	الاستفهام	٣١٥	الاستحاضة
١٢٣٢	الاستقامة	٣٩٩	الاستطاعة
١٢٠٥	الاستقبال	٣٩٧	الاستخدام
١٢١٣	الاستقراء	٣٩٠	الاستسقاء
١٢٣٢	الاستقصاء	٣١٣	الاستخبار
١٢٤٩	الاستعداد	٣٥٥	الاستعداد

٧٢١	...	اسم المفعول	١٣٢٢	...	الاستيطان
٧١٥	...	الاسم المنصوب	١٥٢٩	...	الاستيفاء
٧٣٢	...	الاسناد	١٥٣٠	...	الاستيفاد
٧٣	...	اسوس	١٣٧٠	...	الاستيفاد
٧٩١	...	الاسوارية	٨٠	...	الاستيفانف
٧٣٣	...	الاصحاب	٧٨٩	...	الاستيفانف
٧٩٣	...	الاصبال	٧٧٧	...	الاصحافية
	---		٧٧٩	...	الاصراف
٧٣٩	...	الاشارة	٧٨	...	اصطفا
٧٥٨	...	الاشباع	٧٩٩	...	الاصطوانات
٧٧٩	...	الاشتراك	٧٧٩	...	اصفاط الاضافات
٧٧٩	...	الاشتقاق	٧٧٩	...	اصفاط الاعتبارات
٧٧٣	...	الاشرف	٧٧٩	...	الاصكانية
٧٨٧	...	الاشمام	٧٩٩	...	الاصلام
	---		٧٣٢	...	اصحاب الحكيم
٨٣٣	...	الاصبح	٧٠٧	...	الاصم
١١٢٩	...	اصحاب الفرائض	٨٥	...	الاصمعيانية
٨٣٣	...	اصداق الجمع	٧١٩	...	اصم الاشارة
٨٩٩	...	الاصطفاء	٧١٩	...	اصم ان و اخواتها
٨٢٢	...	الاصطاح	٧١٥	...	الاصم التام
٨٥٩	...	الاصطلام	٧٢١	...	اصم التفصيل
٨٢٨	...	الاصفر	٧١٩	...	اصم الضم
٨٥	...	الاصيل	٧٢٠	...	اصم القامل
٨٩	...	اصل القياس	٧١٩	...	اصم القيل
٨٩	...	اصلي	٧١٥	...	اصم القيل
٨٥٩	...	الاصح	٨٢٩	...	اصم القيل

٩٥٤	الاعتقاد	٨٦	الاصول
١٠١٠	الاعتكاف	٨٦	اصول الافاعيل
١٠٣٥	الاعتلال	٨٧	اصول الدين
٩٥٧	الاعتماد	٨٧	الاصول الموضوعية
٩٥٩	الاعتيان	_____		
٣١١	الاعداد الخمسة	٨٨٨	الاضافة
٩٥١	الاعداد الطبيعية	٨٨٦	الاضجاع
١٣٧٢	الاعداد المتناسبة	٨٧٣	الاضراب
٩٥١	الاعداد المتوالية	٨٨٣	الاضمار
٩٤٢	الاعراب	٨٨٥	الاضمار على شريطة التفسير
٩٩٤	الاعراف	_____		
١٠٤٨	الاعظم	٩٠٥	الاطراد
١٠٣٦	الاعمال	٩١٦	الاطراف
١٠٣٤	الاعلال	٩٢١	الاطلاق
١٠٤٨	الاعلام	٩٠١	الاطناب
٩٤٧	الاعمال	٩٠٧	الاطوار السبعة
١٠٨٩	الاعياء	_____		
	_____		٩٣١	الاطهار
١٠٩٣	الافارقة	٩٣١	اطهار المضمر
١٠٩٧	الافراق	_____		
١١٠١	الافراء	٩٥٨	الاعادة
١١٠١	الافراء	١٠١١	الاعتاق
	_____		٩٥٩	الاعتبار
١١٣٣	الافاعيل	١٠١٨	الاعتدال
١١٢٧	الافتراض	٩٨٩	الاعتراض
١١٣٠	الافتراق	٩٩٠	اعتراض الكلام

١٢٢٥	الاقنوم	١١٥٩	الانقلمان
١٢٣٣	الاقواء	١١٥٧	أمراد
	_____		١١٥٨	الانفراد
٨٧	الاکال	١١٤٢	الافضل
١٢٤٧	الاکبر	١١٤٥	امعال القلوب
١٢٨٢	الاکتفاء	١١٤٨	امعال المدح والذم
١٢٨١	الاکراه	١١٤٧	أفعال المقاربة
١٢٤٢	الاکفاء	١١٤٥	الانفعال الناقصة
٨٧	الاکل	٨١	الانق
٨٧	الاکلة	٨٣	الانق المبين
١٢٩٩	الاکمل		_____	
	_____		١٢١١	الافالة
١٣٥٥	الالتزام	١٢٢٩	الاقامة
١٢٨٨	الالتفات	١٢٥٥	الاقبال
١٣٥٢	الالتفاف	١١٨٧	الامتباس
١٣١١	التقاء الخاطرين	١١٨٣	الامتدار
١٢٩٩	الانتماس	١٢٢٩	الاقتران
١٣١٢	الالتواء	١١٨٩	الاقتصار
١٣٥٢	الالحاق	١١٩٧	الاقصاص
١٣١١	الانغاء	١١٩٥	الاقضاب
٧٩	الالفة	١٢٥٩	الانقطاع
٨٩	الام	١١٨٣	الاقرار
١٣٥٧	الالمام	١٢٢٨	الاقران
١٥٣	الالوهية	١٢٢٣	الافليم
١٣٥٨	الالهام	١٢٢٥	اقليم الروية
١٣٥٨	الالهامية	١٢٥٣	الاقناعي

٩٥	الامهات	—	
٩٥	امهات الاحماء	٩٥ الام
٩٥	الامهات السفلية	٧١ الامارة
٩٥	الامهات العلوية	١٣٥١ الامانة
١	ام الهيلوى	٩٢ الامام
	—		٩٢ الامامان
١٣٧٣	الازابة	٩٢ الامامة
٩٨	الازايمة	٩٣ الامامية
١٣٥٨	الانباء	٩٣ الامانة
١٤٢٣	الانتحال	٩١ الامة
١٣٨٤	الانتشار	١٣٢٧ الامتداد
١٣٨١	الانتقاد	١٣٢٣ الامتزاز
١٤٠٥	الانتعاش	١٣١٣ الامتلاء
١٤٢٧	الانتقال	١٣٣٤ الامتناع
١٣٧٥	الانتكاث	٩٥ ام الدم
١٤٣٢	الانحاء التعليمية	٩٥ ام الدماغ و ام الراس
٣٢٧	الانحراف	٩٨ الامر
٣١٠	الانحطاط	٩٥ ام الصبيان
٣١٠	الانحطاط الجزئى	١٣٥٣ الامكان
٣١٠	الانحطاط الكلى	٩١ ام الكتاب
٣٥٣	الانحلال	٩١ ام ملدم
٣٣٣	الانخفاض	٩٣ الامذاء
٣٣٩	الانخلاع	٩٤٠ و ٧٢ الامور الاعتيادية
٣٤٤	الاندماج	٧٢ الامور الطبيعية
٤٠٩	الانزعاج	٧٣ الامور العامة
٧٤	الانس	٧٣ الامور الكلية

١٥٣٨	الاهانة	٧٥	الانسان
٨٧	الاهل	٩٩٤	الانسجام
٨٧	اهل الاهواء	٩٢٩	الانسحاب
٩٢٧	اهل طامات	١٣٤٥	الانشاء
	—		٨٣٣	الانصداع
٧٩	الايتلاف	١٣٧٤	الانضاج
١١٤٤٨	الايجاب	٩٥٤	الانعقاد
١٤٧٣	الايجاز	٩٨١	الانعكس
١٤٨٥	الايذاع	١١٥٥	الانفتاح
١٥١٥	ايران المعطوفات	١١١٥	الانفجار
١٤٥١	الايضاح	١١٤١	الانفصال
١٤٤٥	الايطاء	١١٣٤	الانفعال
١٥١٥	الايذال	١٢٥٢	الانقطاع
١٥٤	الايلاء	١١٧٤	الانقلاب
١٥٣١	الايماء	١٣٩٣	الانكار
٩٤	الايمان	١٣٩٣	الانكارى
٩٣	الايمة	١٤٥٥	الانكيس
٩٩	الايين	—	
١٥١٥	الايهام	٥٤	الاروبة
١٥١٤	ايهام العكس	١٤٥٤	ارتاد زسام
	—		٥٥	الاروج
		باب الالباء الموحدة	١٥١٢ و ٨٩	الارول
١٥٩	ب	١٥٣٥	الارولية الذاتية
١٥٩	الباب	١٥٣٥	الارولياتية
١١٥	باب الابواب	١٥١٢	الارليات
١٥٤٢	البابكية	—	

١٤٢	البذل	١٤١	الباذق
١٥٠	البدن	١١٣	البارح
١٣٥	البديع	١٤١	البارقة
١٥٨	بديهة	١٥٢	الباطنية
١٥٨	البديهي	١٥٨	الباغبي
	—		١٤٠	البالغ
١٢٣	البراز		—	
١٣٥	البراءة	١١٩	البيتر
١٤٩	البراهمة	١١٧	البترية
١١٢	البرج	١٤٢	البتول
١١٥	البرد		—	
١١٥	البردة	١١٧	البتور
١١٥	البردية		—	
١١٤	البرزخ	١١١	البحث
١١٥	برزخ البرازخ	١١٣	البحّة و البحوحة
١٤٩	البرسام	١١٧	أبحر
١٢٥	البرش	١١٨	أبحران
١٢٥	البرص		—	
١١١	البرغوثية	١١٨	البخار
١٤١	البرق	١١٠	البحث
١٤١	البرق	١١٢	أبختج
١٥٠	البرهان	١٤٢	البخيل
١٥٢	البرهان القرسي		—	
١٥١	برهان التطبيق	١٠٩	أبدء
١٥١	البرهان السامي	١٥٧	البدائية
١٥٢	برهان المسامة	١٣٣	أبدءة

١١٩	البعء المعدل	_____	
١١٩	البعء المغطور	١٤٢ البريق
-	_____		١٥٢ البصقان
١٥٩	البقاء	١٢٩ البسط
١٢٣	البقرة	١٣١ البسيط
	_____		_____	
١٢٤	البكر	١٢٠ البشارة
١١٩	البلادة	١٢٠ البشرية
١٣٨	البلاغة	_____	
١٤٨	البلة	١٢٠ البصر
١٤٩	البلغم	١٢٣ بصر الحق
	_____		١٢٣ البصيرة
١٥٩	البيضاء	_____	
١٥٣	البيذانية	١٣٩ البضاعة
١٥٧	البيث	_____	
١٥٨	بنت اللبون	١١٣ البطح
١٥٨	بنت المخاص	١٤٨ البطان
١٤٢	البيذمة	١٥٣٧ بطلان الهضم
١٩٠	البيذية	١٥٣٧ بطوء الهضم
	_____		_____	
١١٠	الجواب	١١١ البعث و البعثة
١٥٨	الجودة	١١٥ البعد
١١٩	الجواسير	١١٩ البعد الابعد
١٤٩	الجوال	١١٩ بعد الاتصال
١٤٩	الجولتان	١١٩ البعد الصواء
	_____		١١٩ البعد المضعف

١٤٨	التأخر	١٢٤	البهر
٨٤	التاريخ	١٢٩	البهشية
١٤٨	التاسعة	١٢٩	البهيمه
٧٣	التأسيس		—	
٩٤	التأكيد	١٢٥	البياض
٩٤	تأكيد الذم بما يشبه المدح	١٥٣	البيان
٩٣	تأكيد المدح	١١٠	البيت
١٤٩	التال	١١١	بيت الحرام
٢٧٤	التالي	١١١	بيت الحكمة
٧٩	التأليف	١١١	بيت العزة
١٤٩	التام	١١١	بيت المقدس
٧٥	التأسيس	١٢٩	البيضاء
٨٩	التاويل	١٢٥	البيضة
	—		١٢٩	البيضي
١٥٧	التدوين	١٣٩	البيع
١٢٩	التبديل	١٥٩	البيت
١٩٣	التبر	١٥٩	البيدات
١٤٩	تابع التابعي	١٥٥	بيت بين
١١٤	تبع نتيجة	١٢٥	البهشية
١٣١	التعليق		—	
١٤٧	التبعية			
١٥٨	التبيين	١٩٣	التابع
	—		١٤٩	التابعي
١٤٩	التتميم	١٤٩	التقابل
	—		٩٢	التأيد
١٧٤	التفصيل	٩٥	تأثير الوصف

باب الناء المثناة الفوقية

٣٠٩	التحميض	١٧٣	التثليث
٣٣٤	التحقق	١٨١	التغذية
٣٣٤	التحقيق	١٧١	التلوب
٣٥٢	التحلل	—	
٣٥٢	التحليل	١٧٤	التجارة
٣٠٩	التحميض	٢٣٠	التجانس
٣٥٨	تحميل الواقع	٢٥٥	تجاهل العارف
٣٤٧	التحويل	١٨٩	التجربة
٣٠٠	التحيز	١٩٥	التجرد
	—		١٩٣	التجريد
٣١٤	التخدير	١٨٨	تجزئة الغصبة
٣١٠	تخريج المناط	٢٩٨	التجلي
٣٢٨	التخصيص	٢٤٩	التجلي الشهودي
٣٣١	تخصيص العلة	٢٢٩	التجنيس
٣٣٩	التخفيف	٥٩٧	التجنيس المرفو
٣٥٠	التخلخل	١٩٤	التجويد
٣٣٢	التخلص	٢٣١	التجويرف
١٥١٣	التخمة	—	
٣٥٣	التخيل	٢٩١	التحجر
٣٥٣	التخييل	٢٨٢	التحديث
	—		٢٩١	التحذير
٣٨٥	التداخل	٣٩٧	التحري
٣٨٤	التداول	٣٢٧	التحريف
٣٤٠	التدبير	٣٤٩	التحريرة
٣٤٥	التدبير	٣٨٣	التحزير
٣٤٥	تدبير المنزل	٣٤٧	التحصيل

٥٨٩	التزويل	٣٨٢	التدقيق
٥٩٣	التزويص	٣٨١	التدليس
٥٩٨	التزك	٣٧٨	التدوير
٥٩٩	التزكة	—	—	
٥٣٤	التزكيب	٦٢٣	التذكية
	—		٥١٠	التذنيب
٦١٨	التزلزل	٥١٥	التذييل
	—		—	—	
٦٣٩	التسامح	٥٩٤	التراخي
٦٧٥	التسامع	٥٧٨	الترادف
٧٢٧	التساوي	٥٨٢	الترايق
٦٣٧	التسبيح	٥٤٩	التراويج
٦٧٦	التسبيغ	٥٨٣	التربيل
٦٦٤	التصديح	٥٦٦	التربيع
٧٠٢	التصكين	٥٢٧	الترتيب
٦٨٩	التصال	٥٨٣	التربيل
٦٩٦	التصليم	٥٨٧	الترجمة
٦٩٣	التسهيل	٥٩٤	الترجي
٦٩٩	التسهيم	٥٣٨	الترجيح
٦٦٣	التصغير	٥٦٩	الترجيع
	—		٥٩٠	الترخيم
٦٩٣	التشابه	٥٥١	التزويد
٧٣١	التشبيب	٥٣٩	التزويج
٧٥٩	التشبيح	٥٥٢	التزويد
٧٩٥	التشبيه	٥٧٢	التزويج
٧٣٧	التشديد	٥٥٢	التزويد

٩١٩	التطبيق.	٧٣٥	التشريع
٩٢٠	التطريب	٧٤١	التشريع
٩١٥	التطوع	٧٤٥	التشريع
٩٢٤	التطوير	٧٤٤	التشريع
٩٠٤	تطهير الحرائر	٧٣٤	التشريع
	—		٧٨٠	التشريع
٩٣٢	التطهير	٧٣٤	التشريع
	—			—	
٩٩٠	التعارض	٨١٩	التصانح
٩٨١	التعكس و التعكيس	٨١٩	التصحيح
٩٥٧	التعاد	٨٣٤	التصحيح
٩٤١	التعجب	٨٢٧	التصديق
١٠٧٨	التعدي	٨٥١	التصديق
١٠٨٠	التعدية	٨٣٧	التصرف
٩٥٢	التعدي	٨٣٤	التصريح
١٠١٨	التعديل	٨٣٧	التصرف
١١٢٤	تعديل النقل	٨٣١	التصور
١٠٨١	التعريف	٨٤٠	التصرف
٩٨٩	التعريف		—	
١٠٠٣	التعريف	٨٧٤	التضاد
٩٤٠	التعزيز	٨٩١	التضايق
٩١٤	التعصب	٨٨٨	التضعيف
١٠٢٤	التعطيل	٨٩٦	التضمين
١٠٣٤	التعقل	٨٩٨	تضمين المزدوج
٩٥٤	التعقيد	٨٩٣	التضييق
١٠١٤	التعلق		—	

١٢١٣	تقسيم مسلسل	١٠١٤	التمايق
١١٨٩	التقطير	١٠٤٥	التميل
١٢٠١	التقطيع	١٠٧٥	التعبين
١١٨٧	التقمير	—	—	—
١١٧٨	التقليد	١٠٨٩	التغليب
١٢٠٩	التقليل	١٠٩٢	التغير
١٥٢٧	التقوى	١٠٩٢	التغيير
١٢٢٩	التقويم	—	—	—
—	—	—	١٧٠	التفاهة
١٢٥٣	التكائف	١١٠٣	التفتت
١٢٤٢	التكامل	١١٥٤	التفخيم
١٢٤٧	التكدر	١١٣٢	تفرق الاتصال
١٢٤٧	التكرير	١١٢٨	التفرع
١٢٥١	التكسر	١١٣٠	التفريق
١٢٥١	التكسير	١١١٥	التفسرة
١٢٥٣	التكليس	١١١٥	التفسير
١٢٥٥	التكليف	١١٥٧	التفشي
١٢٩٩	التكميل	١١٤١	التفصيل
١٢٧٩	التكوين	١١٤٢	تفضيل النسبة
—	—	—	١١٣٣	التفويق
١٣١١	التلاني	—	—	—
١٧١	التلاوة	١٢٠٩	التلاوة
١٣٠١	التلطيف	١٢١٣	التقدم
١٣٠٢	التلغيف	١١٨١	التقدير
١٢٩١	التلميح	١١٩٥	التقريب
١٢٩٣	التلويح	١٢٢٢	التقسيم

١٣٣٣	التسمية	١٣١٥	التأويل
١٣٣٠	التفويض	التبائن
.....	١٣٤٤	التتمتع
١٣٧١	الدوائر	١٣٣٤	التمثيل
١٥٢٤	الدواهي	١٣٤٤	التعدد
١٣٨٨	القواضع	١٣٢٧	التمكين
١٣٤٠	القواطع	١٣٥٢	التمكين
١٥٣٠	الدواهي	١٣٥٢	التمليح
١٧٠	الدوام	١٣٢٣	التمزيق
١٤٢	التوبة	١٣٥٧	التميز
١٩٤	القوة	١٣٢٨
١٥٢٢	التوحيد	التفائر
١٥٢٣	توجيه سخن	١٣٨٢	التذازع
١٥٢٣	توجيه محال	١٤١٥	التناسب
١٣٢٣	توجيه دافع	١٣٧٢	التناسخ
١٣٩٨	التوحيد	١٣٨٠	التناظر
١٤٧٠	توحيد المطلب	١٣٩٢	التناظر
١٥٢٤	التوراة	١٣٩٢	التناقض
١٥٢٤	التورية	١٤١٣	التنبيه
١٣٧٨	التوسط	١٣٣٣	التنجز
١٣٧٩	التوسط بين الافعال و الادبار	١٣٩٩	التنزيه
١٣٥٠	التوشيح	١٤٣٥	التنزيه
١٣٨٢	التوشيح	١٤٣٥	التنزيه
١٣٥١	التوضيح	١٤١٨	تنسيق الصفات
١٣٧٣	توفر الدواعي	١٤١٧	التنصيف
١٥٠١	التوفيق	١٣٧٣	التنزيه

		١٥٨٨	التوقيح
١٧٦	القرن	١٥٠١	التوقف
		١٥١١	التوكل
١٧٥	الثعالبية	١٥٣٠	التولية
		١٥٧٠	التوليد
١٧٦	الثقل	١٣٧٠	توايد التواامين
		١٥١٥	التوهم
١٧٦	الثقل		
		١٥٣١	التهدج
٣٧٢	الثلثة المناسبة	١٥٣٧	التهم
١٧٢	الثلاثي		
١٧٩	الثلم	١٥٤٣	التياسر
		١٥٥٠	التيامن
١٧٧	الثمامية *	١٥٤٤	التييم
١٧٨	الثمن		
باب الثاء المثلثة			
١٧٨	الثناء	١٧٢	الثابت
١٨٥	الثنائية	١٧٢	الثالفة
١٧٩	الثنوية	١٧٨	الثامنة
١٧٩	الثني	١٨٠	الثانية
١٧١	الثواب	١٧٢	الثبات
١٧٤	الثوبانية	١٧٢	الثبوت
١٧٥	الثولول	١٧٢	الثبوتي
١٧٨	الثوصلية		
		١٧٧	الثمن

		باب الجيم			
٢٥٤	الجديري			
٢٣١	الجدع			
٢٠٤١	الجدل	٢٣٥	الجامعية
١٩٣	الجديد	١٨٩	الجلاب
	—		٢٠٧	الجار
٢٥٥	الجدام	١٩٥	الجارودية
١٨٩	الجدب	٢٢٣	الجاروزية
١٨٩	جذب القلوب	٢٩٨	الجاللي
٢٠١	الجذر	١٩٩	الجامد
٢٣١	الجدع	١٣٩	الجامع
	—		٢٣٧	جامع الحروف
٢٠٢	الجر	٢٣٧	جامع الكلام
١٩٢	الجراحة	١٩٠	أجانب
١٨٩	الجرب	٢٣٠	الجاروشية
١٩٢	الجرح	٢٥٥	الجاهلية
٢٥٩	الجرام		—	
٢٣١	الجرعة	١٨٨	الجب
٢٥٩	الجرم	١٨٥	الجبائنة
٢٩٧	الجردان	١٩٩	الجبير
١٨٩	الجريب	٢٠٠	الجبوت
	—		٢٠٠	الجبيرة
٢٩٨	الجزاء		—	
٢٣١	الجزاف	١٩٢	الجدد
٢٣٣	الجزالة		—	
١٨٥	الجزء	١٩٢	الجدد
١٨٩	الجزء	١٩٣	الجدد

٢٠٣	الجمرة	١٨٨	الجزئية
٢٣١	الجمع	٢٣٢	الجزل
٢٣٥	جمع الجمع	٢٤٨	الجزية
٢٣٥	جمع المسائل في مسئلة	—	
٢٣٥	الجمع مع التفريق	١٨٨	الجماعة
٢٣٥	الجمع مع التفريق والتقسيم	١٩٥	الجدد
٢٣٥	الجمع مع التقسيم	٢٥٩	الجسم
٢٣٥	جمع المؤنث والمختلف	٢٩١	الجسماني
٢٣٥	الجملة	—	
٢٥٣	الجمال الكبير	٢٠٢	الجمفرية
١٩٩	الجمود	٢٣٣	الجمال
٢٠٣	الجمهوري	—	
—	—	٢٣١	الجفاف
٢٩١	الجن	٢٠٢	الجفر
١٩٠	الجنائب	—	
٢٩٢	الجفاح	٢٤٨	الجلاد
٢٩٢	الجداحية	١٩٥	الجلاب
٢٢٩	الجناس	١٩٥	الجلب
٢٧٥	الجنانية	١٣٣	الجلال
٢٩٩	الجنة	١٩٩	الجلد
٢٩٩	جنة الاعمال	٢٠٧	الجلواز
٢٩٩	جنة الذات	—	
٢٩٩	جنة الصفات	٢٩١	الجم
٢٩٩	جنة الوراثة	٢٠٣	الجمار الثلث
٢٢٣	الجنس	٢٣٧	الجماعة
٢٣٩	الجنون	٢٣٣	الجمال

٢٧٥	الحاجب	٢٩٧	الجنون السبعي
٢٨٥	الحاجة	٢٩٩	الجنون المطبق
٢٨٣	الحارثية	—		
٣٧٠	الحازمية	٢٣٠	الجوارش
٣٣٩	الحامل	٢٠٧	الجواز
٣١١	الحامضة	٢٠٧	الجواهر العلوية
٣٨٠	الحاكم	٢٩٩	الجنود
٣٥٢	الحائ	٢٩٧	جودة القلم
٣٥٩	الحال	٢٠٢	الجزهر
٣٩٥	الحالية	٢٤٠	الجوع
٣٥٩	الحامل	٢٤١	الجوف
٣٥٩	الحامل الموقوف	٢٠٣	الجوهر
٣٥٩	الحامل الموقوف المتولد	٢٠٧	الجوهر الفرد
٢٧٤	الحبة	١٥٢١	الجهات الثلث
٢٧٤	الحببة	١٩٧	الجهاد
		١٥٢٠	الجهة
٢٨٣	الحجج	٢٥٣	الجميل
٢٧٥	الحجاب	٢٩١	الجهمية
٢٧٤	الحجب		
٢٨٤	الحجة	١٩٠	الجيب
٢٩٠	الحجر	٢٣٠	الجيش
٢٩١	الحجر		
٢٩١	الحجرة		
٣٩٧	الحجج	٣٩٥	الحائل
		٣١٠	الحابطة

باب الحاء المهملة

٢٩٧	الحز	٢٨٥	الحذ
-	—		٢٧٩	الحذبة
٣٠٢	الحس	٢٧٧	الحذيه
٢٧٧	الحساب	٢٧٨	الحذث
٣٠٢	حساب الخطائين	٢٩١	الحذر
٣٠٣	الحس المشترك	٣٠٠	الحذس
٢٧٧	الحصب	٣٠١	الحذسيات
٢٧٧	الحسبة	٢٧٨	الحذوث
٢٨٧	الحسد	٢٧٩	الحديث
٣٨٤	الحسن	—		
٣٨٩	الحسن	٢٩٠	الحذ
٣٨٨	حسن الابداء	٣١١	الحذف
٣٨٨	حسن البدان	٣١٨	الحذف و الاصل
٣٨٨	حسن التعليل	٣٩٤	الحذو
٣٨٩	حسن القياس	—		
٣٨٨	حسن المطلب	٢٩١	الحجر
٣٨٨	حسن المطع	٢٩٢	الحجراة
٣٩٠	حسن المقطع	٢٩٧	الحجر
٣٩٠	حسن النسق	٣٠٨	الحجوص
٣٠٤	الحسي	٣١٨	الحرف
٣٠٥	الحسيات	٣٢٨	الحرق
	—		٣٢٨	الحرفه
٢٩٣	الحشر	٣٣٧	الحركة
٣٩٥	الحشو	٣٤٧	الحرمه
٣٩٤	الحشوف في العروض	٣٢٤	الحروف العاليات
٣٩٤	الحشوية	—		

٣٣٠	حق اليقين	—	—	—
٣٣٠	حقوق النفس	٣٩٧	الحصاد
٣٣٠	الحقيقة	٢٩٥	الخصار
٣٣٣	حقيقة الحقائق	٢٧٨	الخصبة
٣٣٤	الحقيقة القاصرة	٣٠٨	الخصية
٣٣٤	الحقيقي	٣٠٨	حصة البعد
٢٠٩	الحقيقة المعقدة	٣٠٨	حصة العرض
٢١٣	الحقيقة المغوية	٣٠٨	حصة الكوكب
	—	◆	٢٩٤	الخصر
٣٩٨	الحكاية	٢٩٥	حصر الكلي
٣٤٩	الحكمة	٣٢٨	الحصف
٣٧٢	الحكم	—	—	—
٣٧٠	الحكمة	٣٩٣	الحضادة
٣٧١	الحكيم	٣٠٩	الحضيض
	—			—	—
٣٤٧	الحل	٣١٠	الحطاط
٣٩٤	الحلارة	—	—	—
٣٤٧	الحلال	٣١١	حفظ الكوكب
٣٢٨	الحلف	٣١١	حفظ النفس
٣٣٤	الحلقة	—	—	—
٣٨١	الحلم	٣٠٩	الحفصية
٣٤٩	الحلول	٣١١	حفظ العهد
٣٥٢	الحلوية	٣١١	حفظ عهد الربوبية
	—			—	—
٣٨١	الحصى	٣٢٩	الحق
٢٨٨	الحمد	٣٢٨	الحقة

٢٩٤	الخال	الجمراء
٢٩٤	"	الحمرة
٢٩٧	خالى السير	الحمزية
٢٣٩	الخام	الحمق
٢٥٣	الخامصة	الحمل
١٣٤٠		حمل المواطاة
٣٥٩	الخيب	الحملي
	الخيبث	
٣٩٥	الخبر	الحواة
٢٩٧	الخبل	الحريرة
	الخبن	
٣٩٧	الخبيث	الحياء
٣٩٨		الحيرة
٢٩٨	الختم	الحمير
٣٠٩	الختن	الحيض
٣٠١		الحيوان
٣٩٣	الخدر	الحين
	الخدش	
	الخدمة	
٣٥٤		خاتم
٣٥٤	الخذلان	خادم العلوم
٣٠٧		الخارج
٣٠٨	الخزانات	الخارجي
٣٤٤	الخراج	الخارق
٣٢٤	الخراج	الخاص
٣٢٩	الخرف	الخلفية

باب الخاء المعجمة

١٣٣٩	خط الظل	١٣٤٤	الخزقة
١٣٣٩	الخط المدير	١٣٥٥	الخزم
١٣٣٩	خط المركز المعدل	١٣٥٩	الخروج
١٣٣٩	خط المشرق و المغرب	١٣٣٩	الخريف
١٣٣٩	خط نصف النهار	—	—	—
١٣٣٧	خط الوسط	١٣٣٩	الخزف
١٣٥٣	الخطاب	١٣٤٩	الخزل
١٣٥٤	الخطابة	١٣٥٩	الخزم
١٣٥٩	الخطابية	١٣٥٩	الخزمية
١٣٥٥	الخطبة	—	—	—
١٣١٥	الخطرة	١٣٣٩	الخسوف
١٣٥٩	الخطيب	١٣٢٢	الخسيس
—	—	—	—	—	—
١٣٣٩	الخف	١٣٥٧	الخشونة
١٣٣٩	الخفة	—	—	—
١٣٢٣	الخفش	١٣٢٣	الخصوص
١٣٤٩	الخفقان	١٣٢٧	الخصومية
١٣٤٩	الخفيف	—	—	—
١٣٥٩	الخفي	١٣١٥	الخضر
—	—	—	١٣١٥	الخضراء
١٣٥٧	الخلا	—	—	—
١٣٣١	الخلاص	١٣٣٥	الخطا
١٣٤١	الخلافة	١٣٥١	الخطا
١٣٤٩	الخلعة	١٣٣٩	خط الاستواء
١٣٢٢	الخلص	١٣٣٩	خط التقويم
١٣٣٧	الخلط	١٣٣٩	خط السمات

٣٥٤	الخيام	٣٣٨	الخجاج
٣١٧ *	أخير	٣٤٠	الخلف
٣٣٤	الخيفاد	٣٤١	الخلفية
			٣٤٤	الخَلق
			٣٤٤	أخْلَق
			٣٤٨	أخْلَى العظيم
٣٥٩	الدااء	٣٤٤	الحلقة
٣٤٠	داء الاسد	٣٥٩	الحلوة
٣٤٠	داء الثعلب			
٣٤٠	داء الحية			
٣٤٠	داء العيدل	٣١٧	الخمار
٣٤٠	داء الكلب	٣٢٢	أخماسي
٣٤٩	الدائر	٣٢٢	الخمسة المفردة
٣٧١	الدائرة			
٣٧٣	..	دائرة الارتفاع و الانحطاط	٣١٤	الخزازير
٣٧٣	دائرة اول السموات	٣٣٨	الخفاق
٣٧١	دائرة البروج	٣٠٤	الخفثى
٣٧٣	دائرة السميت			
٣٧٣	دائرة العرض	٣٥٤	الخواتيم
٣٧٣	الدائرة المارة بالقطب الاربعة	٣١٠	الخودة
٣٧٢	دائرة معدل النهار	٣٤٤	الخوف
٣٧٣	دائرة الميل			
٣٧٣ *	دائرة نصف النهار	٣٢١	الخيار
٥٠٢	الدائمة المطقة	٣٣٨	الخياطة
٣٤٠	الدابة	٣٥١	الخيال
٣٤٠	دابة الارض	٣٥٣	الخياتات
٣٤٤	الدار	٣٥٣	الخديالي

باب الدال المهملة

٥٠٣	الدعوة	٣٨١	القاسم
	—		٣٨٥	القاسم
٣٨٢	الدقة	٣٩٥	القاسم
	—		٣٨٢	القاسم
٥٠٠	الدلال	٣٩٢	القاسم
٣٨٩	الدلالة	٣٨٢	القاسم
٣٩٢	دلالة النص		—	
٣٩٢	الدليل	٣٩٥	الدبور
	—		٣٨٣	الدبيلة
٣٨٢	الدماع		—	
٥٠٠	الدمل	٥٠٢	الدخان
	—		٣٨٥	الدخيل
٥٠٥	الذنيا		—	
	—		٥٠٧	الذرية
٥٠٥	الدواء	٣٩١	الدرجة
٣٧٣	دوائر الازمان	٣٩٢	درجة طلوع الكوكب
٣٧٣	دوائر العروض	٣٩٢	درجة غروب الكوكب
٣٩٩	الدوار	٣٩٢	درجة الكوكب
٥٠٠	الدوالي	٣٩٢	درجة ممر الكوكب
٥٠١	الدوام	٣٨٠	الدارز
٣٩٧	الدور	٣٨٢	الدرك
٣٩٩	الدوران	٥٠١	الدرخمي
٥٠٥	الدومي	٥٠٠	الدرهم
	—			—	
٥٠٢	الدهان	٥٠٣	الذماء
٣٧٩	الدهر	٥٠٤	الذموي

		٣٨٥	الدهرية
٥١٢	الذفر	٥٠٢	الدهنى
٥١٢	الذفرى		
		٥٠٣	الدوانة
٥١٥	الذم	١٥٢٣	الذية
٥١٩	الذمة *	٥٠٢	الدين
٥١٥	الذمية	٥٠٣	الدين
		٣٩٥	الدينار
٥٢٥	الذكا			
٥١٢	الذكر			
				
٥٠٧	الذئب	٥٢٣	ذات الجنب
٥١٠	الذئب	٥٢٣	ذات الربة
		٥٢٣	ذات الصدر
٥٩٥	ذو اربعة اضلاع	٥٢٥	ذات الكبد
٥١٠	الذوبان	٥٢١	الذاتى
٧١٥	ذو الاعمين		
٥٨٩	ذو الرحم	٥١١	الذبيحة
٩٠٧	ذو الرويتين	٥١٣	الذبول
٥٢٣	ذو الرنقة	٥١١	الذبيحة
٥٢٣	ذو العقل		
٥١٣	الذوق	٥١١	فخائر الله
١٢٣١	ذو القانيتين		
١٣٧٩	ذو المتوسطين	٥١٣	الفراع
١٣٣٥	ذو مصة	٥١١	الذرة
١٠٨٥	ذو المعنيتين	٥١٨	الذرة

باب الذال المعجمة

الذات ٥١١ و ٥١٩

٥٩٥	الربيع	١٥٢١	ذو الوجدتين
		٥١٩	الذهب
٥٨٥	الرتق	٥١٧	الذخيرة
		٥١٣	الدهول
٥٩٣	الرجاء			
٥٨٣	رجال الغيب			باب الزاء المهملة
٥٥٩	الرجز	٥٩٣	الزائطة
٥٩٧	الرجفة	٥٩٥	الزائفة
٥٨٣	الرجل	٥٩٨	الزاجع
٥٩٨	الرجوع	٥٧٢	الزادع
		٥٥٩	الزاس
٥٩٣	الرحاء	٥٩٧	الزاعي
٥٨٨	الرحمة	٥٩١	الزان
		٥٣٧	الزاهب
٥٣٩	الرخ	٥٥٩	رئيس العلوم
٥٩٥	الرخصة			
		٥٢٩	الرب
٥٥٥	الرد	٥٢٧	الرب
٥٢٩	الردء	٥٩٢	الربا
٦٥٧	الرداء	٥٩٥	رباط كوكب
٥٥١	رد العجز على الصدر	٥٩٥	الرباعي
٥٧٥	الردف	٥٩٥	الرباعية
٥٧٩	الرديف	٥٢٧	الرباني
٥٧٧	الرديف المتجانس	٥٩٥	الربيع
٥٧٧	الرديف المحجوب	٥٩٥	الربيع المعمور و الربيع المعمور
٥٧٧	رديف المعنيين	٥٩٢	الربيع

٥٧٤	الرنج	٥٨٠	الرزق
٥٩٧	الرنو			
			٥٥٩	الرس
٥٨٢	الرق	٥٨٣	الرسالة
٥٣٣	الرقبي	٥٥٠	الرمخ
٥٣٢	الرقبة	٥٩٠	الرمم
٥٩٠	الرقم	٥٣٠	الرموب
٥٨٢	الرقية	٤٩٠	رموم العلوم ورموم العلوم
٥٥٧	الركاز	٥٨٠	الرشغ
٥٨٢	الركة	٥٩٥	الرشوة
٥٩٣	الركض			
٥٩١	الركن	٥٥١	الرصد
٥٧٥	الركوع			
			٥٩٧	الرضاء
٥٥٢	الرمد	٥٧٢	الرضاع
٥٨٧	الرمل			
٥٨٧	الرمّل	٥٣٢	رطوبات البدن
			٥٣٢	رطوبات العين
٥٢٩	الرواتب	٥٣٠	الرطوبة
٥٩٣	الروافض	٥٣٢	الرطوبة الغريزية
٩٠٧	الرواية	٥٣٢	الرطوبة الفضلية
٥٣٠	الروح			
٥٣٨	روحاني	٥٥٩	الرعشة
٥٣٨	روح القلاد	٥٩١	الرعونة

٩١٨	الخرامية	٥٩٠	الرم
٩١٧	الزرق	٥٩٧	الرويا
	—		٩٠٧	الروى
٩١٩	الزعفرانيدق		—	
٩١٨	الزعم	٥٩٢	الرهن
٩١٨	الزعميم		—	
	—		٩٠٧ و ٩٠٩	الرواء
٩٢٣	الزكوة	٥٩٤	الرياضة
٩١٩	الزكام	٥٩٤	الرياضي
	—		٥٤٩	الرياح
٩١٧	الزائل	٥٤٩	الريضان
	—				
٩١٩	الزمام			
٩١٩	الزمان	٩١٢	الزائد
	—		٩١٢	زائد الثقة
٩٢٤	الزنا	٩١٨	الزائل
٩١٩	الزناز	٩١٥	الزاجر
٩١٧	الزنديق	٩٢٤	الزاوية
	—				
٩٠٩	الزرج	٩١٥	الزبر
	—		٩١٥	الزبور
٩١٠	الزهد		—	
	—		٩١٩	الزحاف
٩١٢	الزيادة	٩١٥	الزحير
٩١٠	الزنج		—	
٩١٤	الزيدية	٩١٥	الززارية

باب الزاء المعجمة

٢١٧	الزيف
<hr/>		
باب السين المهملة		
٢١٧	السائل
٢١٧	السائبة
٢١٨	الساعة
٢١٨	السابق
٢٧٧	السايفة
٢٧٧	السادسة
٢٣٩	الساعة
٢٧٠	الساعد
٢٨٩	الساق
٢٣٩	الساقي
٢٢٩	السالم
٢٣٩	السبات
٢٣٨	السبات السهري
٤٩٩	السبابة
٢٢٩	السبب
٢٥٣	السبيحة
٧٢٨	السجر
٧٢٩	السجع
٤٥٣	السبعة
٩٥٥	السيق
٩٥٥	السبل
٩٥٥	السبيل
٢١٧	
.....	السقائر	
.....	السنتر	
٢٩٤	السترة	
٢٩٨	السنور	
٢٩٩	الستوة	
٢٧٧	
٢٧٧	السجادة	
٢٩٤	السجع	
٢٧٥	السيجل	
٢٤٠	المسجود	
٢٨٤	
٧٢٥	السحاب	
٢٩٥	السحج	
.....	السحر	
٢٣٣	المسحة	
٢٣٣	
٢٢٥	المسحة	
٢٢٩	الصدر	
٢٣٧	الصدرة المنتهى	
٢٩١	صدرة النبي	
٢٩٨	
٢٩٩	السر	
٢٧٧	صرائر الآثار	
٢٨٨	صرائر الربوبية	
٢٨٩	الصرار	

		٩٥٩	سر القهليات	
٩٩٩	المحفوظ	٩٥٥	سر الحال
٩٩٥	الستيم	٩٥٥	سر الحقيقة
			٩٥٥	سر الربوبية
٩٨٥	الحنة	٩٩٥	السرطان
٩٣٣	الصمت	٩٥٥	سر العلم
٩٥٩	الحجر	٩٧٧	السرقة
٩٢٩	الحنوب	٩٥٥	سر القدر
٧٥٥	السكون	٩٤٧	السرمدى
٧٥٢	السيدة	٧٢٥	السرية
			٩٧٣	الصريح
٩٨٩	العمل			
٩٩٣	السلاسة	٩٣٧	السطح
٩٩٧	السلام	٩٣٨	السطح لتبني
٩٩٩	السلامة	٩٣٨	السطوح المتشابهة
٩٢٩	السلب	٩٣٨	السطوح امتكافية الاضلاع
٩٣٢	سلب القديم	٩٣٨	السطح المطرق
٩٣٢	حاسب المزيد			
٩٣٩	السلخ	٩٣٥	المعاداة
٩٧٣	السلعة	١٤٨١	السعة
٩٧٩	السلف			
٩٧٧	السلفية	٩٣٩	الجفاف
٩٨٣	السلق	٩٥٥	الجفر
٩٩٥	السلام	٩٩٥	المفصطة
٩٨٩	الساوك	٩٨٩	السفلية
٩٩٧	السليمانية	٧٢٣	السفة

٧٨٨	سؤال التذمية
٧٨٥	سؤال الحضرة	٧٢٢
٧٨٤	سؤال وجواب	٧٣٩
٧٤٣	سورة التذية	٧٧٥
٧٤٢	سورة المزاج	٧٧٥
٧٤١	سورة الهضم	٧٣٤
٧٣٧	السوداء	٧٣٥
٧٥٨	السور	٧٣٥
٧٥٨	السورة	٧٣٥
.....	٧٧٥
٧٩١	السهر	٧٧٥
٧٩٣	السهل	٧٨٧
٧٩٨	السهم	٧٠٢
٧٢٢	السهم	٧٠٢
٧٩٢	الجهارة
.....	٧٠٣
٧٩٣	السيارة	٧٤١
٧٩٣	السياسة	٧٠٣
٧٩٣	السياق	٧٢٢
٧٩٥	السياق البعيد	٧٤٠
٧٨٥	سياقة الأعداء	٧٠٣
٧٩١	السيور
٧٩٣	المخبر	٧٢٨
٧٩٤	البيضان	٧٣٧
.....	٧٨٧
.....	٧٨٧

الغذاء

الغشاحة

السمع

الجماعي

الجميت

نققت الرأس

نميت الطاع

نميت انقلة

السمع

السمعة

الملك

السمن

الصفية

الضرب

الضمان

الضمة

الضنة

الضند

الضنون

الضرب

الضرب

سواد اعظم

الضرب

سؤال التركيب

٧٣٥	الشدخ	٧٣٥	٨٧٤
٧٣٦	الشر	٧٣١	٨٧٥
٨٠٧	الشرى	٧٤١	الكتاب
٨٠٧	الشراء	٧٤٧	الكتاب
٧٣٢	الشراب	٧٨٢	الكتاب
٧٣١	الشرب	٧٨٧	الكتاب
٧٣٢	الشرية	٧٣٨	الكتاب
٧٣٤	الشرح		الكتاب
٧٥٢	الشرط	٧٨٨	الكتاب
٧٥٨	الشرط	٧٩٠	الكتاب
٧٥٧	الشرطي	٧٩٢	الكتاب
٧٥٨	الشرطية	١١٤٣	الكتاب
٧٥٩	الشرع	٧٧٠	الكتاب
٧٤٣	الشرف	٧٨٩	الكتاب
٧٤٥	الشرق	٧٩٠	الكتاب
٧٧٠	الشرك		الكتاب
٧٧٥	الشركة	٧٤٢	الكتاب
٧٩١	الشريعة		الكتاب
٧٧٧	الشريك	٧٣٥	الكتاب
٧٣٥	الشطخ	٧٥٩	الكتاب
٧٣٦	الشطر	٧٤٢	الكتاب
٧٥٤		٧٥٠	الكتاب
٧٥٧	الشفافية	٧٥٢	الكتاب

باب الشين المعجمة

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

٧٨٥	الشكل المغزي	٧٤١	القناع
٧٨٧	الشكور	٧٣٣	الضرب
	—		٧٤٣	الشمير
٧٨٨	أشاجري	٧٤٩	الشمور
	—		٧٤٩	الشمور
٧٨٩	الشم	٧٣٣	الشمعية
٧٨٩	الشمائل	٧٤٧	الشميرة
٧٣٥	اشمراخية	—	—	
٧٥٠	الشمس	٧٣٤	الشغب
٧٤٤	الشمع	٧٤٥	الشغف
	—		—	—	
٧٣٩	شواهد الاشياء	٧٤٢	الشفاعة
٧٣٩	شواهد التوحيد	٧٤٥	الشفاف
٧٣٩	شواهد الحق	٧٨٨	الشفة
٧٧٠	الشرق	٧٨٨	الشقان
	—		٧٤٣	الشفعة
٧٣٧	الشهادة	—	—	
٧٣٨	شهادة الاصول	٧٤٩	الشق
٧٣٧	الشهر	٧٤٩	الشيقة
٧٨٨	الشهوة	—	—	
٧٣٨	الشهود	٧٨٠	الشك
٧٣٨	شهود المجهل	٧٣٧	الشكر
٧٣٨	شهود المفصل	٧٨٢	الشكل
٧٣٩	الشهيد	٧٨٥	الشكل الحماري
	—		٧٨٥	شكل العروس
٧٤٩	الشيخ	٧٨٥	الشكل الماموني

		٧٣٣	الشيبانية
٨٤٩	٧٣٥	الشيخ
٨٥٠	٧٨٧	الشيطان
٨٤٥	٧٨٧	الشيطنانية
٨٤٥	٧٤٥	الشيعة
٨٣٣	٧٨٧	الشيون الذاتية
٨٣٧			
٨٥١			
٨٥١			
٨٥٥			
٨٣٢			
٨٣٣			
٨٣٧			
٨١٩			
٨١٥			
٨٥٤			
٨٢٢			
٨٢٨			
٨٢٨			
٨٤٩			
٨٣٩			
١٣٩٤			
	المعدى	٧٣٥	
	الصكاء	٧٨٧	
	الصداقة	٧٨٧	
	الصدر	٧٤٥	
	الصادع	٧٨٧	
	الصدق			
	الصدقة			
	الصديق	٨٥٧	
	الصديقية	٨٥٧	
	الصراط	٨٢١	
	الصريح	٨٢١	
	الصرف	٨١١	
	الصريح			
		٨٤٨	
	الصعب	٨٥٤	
	الصنوق	٨٥٧	
	الصعود	٨٢٣	
		٨١٣	
	الصغرى			
	الصغير	٨٥٧	
		٨٢٣	
	صفاء الذهن	٨٥٩	
	الصفحة	٨١٨	
	الصفحة	٨٣٧	

باب الصاد المهملة

الصاحب

صاحب الزمان وصاحب الوقت والحال

الصامقة

الصالح

الصاحبة

الصامت

الصبا

الصبائي

الصباغة

الصبر

صبيح الوجه

الصحابي

الصحة

الصحر

الصحيح

الصحية

٨٣٥	الصناعات الخمس	١٣٩٤	الصفة المشبهة
٨٣٥	الصناعة	٨٢٥	الصفحة الماهاء
٨٣٣	الصنع	٨٢٩	الصفراء
٨٣٩	الصنف	٨٢٩	الصفودية
٨٥٩	الصنم	٨٥٥	الصفقة *
		٨٢٩	الصفى
٨١١	الصواب	٨٢٥	الصفحة
٨١١	الصوت		
٨٢٩	الصورة	٨١٥	الصلابة
٨٣٥	الصوغ	٨٥٩	الصلوة
٨٣٩	الصوفي	٨٢٤	صلوة الاستخارة
٨٥٧	الصوم	٨٢٥	صلوة التسبيح
٨٥٩	صوم ايام البيض	٨٢٧	صلوة التهجيد
٨٥٨	صوم الوصال	٨٢٧	صلوة الحاجة
		٨٢٣	صلوة الضحى
٨٣٢	الصهر	٨٢٥	الصلوة الوسطى
		٨٢١	الصلاح
٨٢٣	الصيد	١٥٠٣	الصلة
٨٣٥	الصيغة	٨٢٥	الصلح
		٨٥٥	صلصلة الجرس
		٨٥٤	الصلم
		٨١٥	الصليب
٨٨٩	الضابطة	٨١١	الصليتية
٨٨٩	الضاموط		
٨٩٣	الضال		
٨٨٩	الضبط	٨٥٤	الضميم
٨٥٥	الضحك		

باب الضاد المعجمة

٨٩٥	الضمان	٨٩٣	الضمانة
٨٩٥	ضمان الدرك	—	—	١
٨٩٥	ضمان الرهن	٨٧٩	الضد
٨٩٥	ضمان المبيع	—	—	١
٨٩٣	الضمة	٨٧٢	الضرب
	—		٨٧٢	ضرب المثل
٨٩٩	الضدائن	٨٨٣	الضرر
	—		٨٧٧	الضرورة
٨٩٩	الضوء	٨٨٠	الضرورة الشعرية
	—		٨٨٠	الضروري
٨٧١	الضياء	٨٧٩	الضرورة المطلقة
٨٩٣	ضيق النفس	—	—	
	—		٨٨٧	الضعف
	—		١٥٣٧	ضعف الهضم
باب الطاء المهملة					
٩٠٧	الطائر	—	—	
٩١٣	الطاعة	٨٨٩	ضغط العين
٩٢٧	طامات	٨٨٩	ضغط القلب
٩٢٧	الطامة	—	—	
٩٠٩	الطاهر	٨٨٩	ضدع اللسان
٩٠٩	طاهر البطن	—	—	
٩٠٩	طاهر السر	٨٩٤	الضلال
٩٠٩	طاهر السر والعلانية	٨٩٣	الضلالة
٩٠٩	طاهر الظاهر	٨٨٩	الضلع
	—		—	—	
٨٩٩	الطب	٨٧٩	الضمد
٩١١	الطباع	٨٨٣	الضمار

٩٢٧	الطعام	٩٢١	الطبخ
٩٢٢	الطوع	٩١٧	الطبعة
٩٢٧	الطمانينة	٩٠٨	الطبيعة
٩٢٨	الطمن	٩١١	الطبيعي
٩٢٨	الطنين	٨٩٩	الطرب
٩٢٤	الطواف	٩٠٣	الطرح
٩١٣	الطوالع	٩٠٣	الطرد
٩٢٥	الطول	٩٠٥	الطرد و العكس
٩٢٥	طول البلد	٩٠٧	الطرز
٩٢٥	طول الكوكب	٩٠٨	الطرش
٩٢٥	الطويل	٩١٢	الطرف
٩٠٤	الطهارة	٩١٤	الطرفة
٩٢٨	الطي	٩١٩	الطريق
٩٠٣	الطيب	٩١٩	الطريقة
٩٠٧	الطيرة	٩٢٠	طريقة الشمس
٩٢٨	الطينة	٩٢٠	الطريقة المتحرفة
باب الظاء المعجمة		٩٢٨	الظلام
٩٢٩	الظاهر	٩٢٠	الظائق
٩٣٠	ظاهر العلم	٩٠٠	الطلب
٩٣٠	ظاهر الذهب	٩٠٠	طلب المواثيق و الاشهاد و الخصومة
		٩٠١	الظاري

٩٩٠	العاشق	٩٣١	ظاهر السمات
٩٩٠	العاصم	٩٣٠	ظاهر الوجود
١٠٣٥	العقل		
١٠٥٣	العالم	٩٣٣	الغواية
١٠٧٧	العالي	٩٣٣	الظرف
١٠٧١	العامة		
١٠٤٥	العامل	٩٢٩	الظفرة
	
٩٣٧	العبادة	٩٣٩	الظل
١٠١٤ و ٩٣٨	..	العبادة	٩٣٨	الظلال و الظلال
٩٣٩	العبادية	٩٣٨	ظل الله
٩٥٩	العبارة	٩٣٨	الظل الاول
٩٣٧	العبيد	٩٣٨	الظلم
٩٣٨	العبد	٩٣٩	الظلمة
٩٣٨	عبد الرحيم		
٩٣٨	عبد العزيز	٩٣٩	الظن
٩٣٨	عبد الكريم		
٩٣٨	العبودية	٩٣١	الظهار
٩٣٨	العبودية		
٩٣٩	العبودية		
	
٩٣١	العتاب	٩٥٧	باب العين المهمة
٩٣١	العتبة	٩٤٠	العباد
١٠١١	العتق	١٠٠٣	العبادة
١٠٧٨	العتة	١٠٨١	العبودية
		١٢٨٠	العبودية

١٠٢١	العرق	٩٩٩٠	العطاردة
١٠٢٢	العرق المدني	٩٩٩١	العصيب
١٠٢٣	عرق النساء	٩٧٥	العجيز
٩٨٧	العروج	١٠٢٤	العجمة
٩٨٦	العروض	٩٧٥	العجوز
٩٨٤	العريض	—	العد
—	—	٩٤٩	العدالة
١٠٢٧	العزام	١٠١٣	العدة
١٠٢٥	العزل	٩٥٢	العدد
١٠٢٥	العزاة	٩٤٩	العددي
١٠٢٤	العزم	٩٥١	العدسي
٩٧٧	العزيز	٩٧٨	العدل
١٠٢٧	العزيمة	١٠١٥	العدم
—	—	١٠٢٤	عدم التأثير
٩٩٠	العشرة	٩٦	عدم القصر
١٠١٢	العشق	١١٨٩	—
١٠٧٥	العشوة	—	العذب
—	—	٩٤٢	العذيبوط
٩٤٤	العصب	٩٩٤	—
٩٤٤	العصبة	—	العرش
١٠٢٧	العصمة	٩٨١	العرش
—	—	٩٨١	العرش
٩٨٤	العصادة	٩٨٦	العرش
٩٤٤	العصب	١٤٤٩	عرش الوراثة
١٠٢٤	العصلة	٩٨٩	العرشي
١٠٧٥	العضو	٩٩٤	العرف

١٠٦٤	العلاقة	—	١٢٤١
١٠٥٣	الغلامة	١٠٧٩	الخطاه
١٠٣٩	العلة	١٠٠٧	الخطف
١٠٨٠	العلة المتعدية	١٣١٨	خطف النسق
١٠١١	العلم	—	
١٠٣٨	العلم	١٠٣٨	المعلم
١٠٥٥	العلم	١٠٣٨	المعلم
٣٣٨	علم الاخلاق	—	
٥٥٥ و ٣٩٠	العلم الادبي	١٠١٠	العفة
٩٨٩	العلم الاسفل	١٠٧٩	العفو
١٠٧٨	العلم الاعلى	١٠١٠	العفيفة
١٢١٣	العلم الاقدم	—	
١٠٤	العلم الالهي	٩٤٧	العقاب
١٣٧٨	العلم الاوسط	٩٤٢	العقار
٣٩٠	العلم الاولي	٩٥٣	العقد
١٣٠	علم البلاغة	٩٥٣	عقد الوضع
١٠٩٩	العلم التعلمي	٩٥٣	العلاقة
١٣٧٠	علم التوحيد	٩٤٢	العقر
٢٨١	علم الحديد	٩٨١	العقص
٩٨٧	علم السلوك	١٠٢٩	العقل
١٠٩٩	علم السماء والعالم	١٠٣٩	العقلة
٩٥٢	علم العدد	١٠٣٥	العقل الكل
١٢٧٢	علم الكلام	١٠٣٩	العقلي
١٢٩٣	العلم الكلي	—	
١٠٩٩	العلم اللدني	٩٧٨	العكس

٩٤٠	المفصر	١٣٨٩	علم التوحيد
٩٤٢	مفصر القضية	١٣٩٤	علم النظر والاستدلال
٩٤٣	المفقاء	١٠٧٤	الملو
٩٤٣	العنوان	٥٣	العلوم الأدبية
٩٤٣	عنوان الموضوع	١٠٩٩	العلوم المتعارفة
٩٧٢	العئين	١٠٩٩	العلوم المدونة
	—		١٠٧٨	العاوية
١٠٤٤	العول	١٠٤٤	العليل
	—			—	
٩٥٩	العهددة	١٠٨١	العمى
	—		٩٥٤	العمان
١٠١١	العيانة	٩٥٤	العمد
٩٥٩	العيد	٩٥٤	العمدة
١٠٧٣	العئين	٩٥٧	عمد معنوي
١٠٧٣	العينة	٩٤٢	العمري
٣٠١	عين الحيوة	٩٤٢	العمرة
	—		٩٤٣	العمروية
	—		١٠١٣	العمق
١٠٩٤	الغارة	١٠٤٥	العملي
١٤٠٢	الغاية	٩٥٤	العمود
	—		١٠٤٨	العموم
١٠٩٥	المضبطة		—	
١٠٩٨	الغبين	٩٥٧	الغنادية
	—		١٠٧٢	الغدان
١٠٩٩	الغذاء	١٠٨٣	الغفائية الأزلية
	—		٩٥٧	الغنديية

باب الغين المعجمة

١٠٨٩	الغمر	١١٠١	الغمر
١٠٩٨	الغمام	١٠٨٨	الغمام
١١٠١	الغزوى	١٠٨٩	الغزاية
١١٠١	الغزوى	١٠٩١	الغزوة
١٠٩٨	الغذية	١٠٩١	الغزوة
١١٠١	الغذية	١٠٩٣	الغزوة
١٠٩٨	الغزوة	١٠٨٨	الغزوة
١١٠١	الغزوة	١٠٨٤	الغزوة
١٠٩١	الغوث	١٠٩٣	الغزوة
١٠٩٠	الغيب	١٠٩٨	الغزل
١٠٩٠	الغيبة	١٩٩	الغزل
١٠٩٣	الغيرية	١٠٩٨	الغضائفة
باب الفاء		الغيب	١٠٩٨	الغضائفة
١١٠٣	الغيب	١٠٩٨	الغضائفة
١١١٥	الفائدة	١١٠١	الغضائفة
١١١٥	الفار	١٠٨٩	الغضب
١١٢٣	فارس العرب	١٠٨٩	الغضب
١١٤٠	الفاصلة	١٠٨٩	الغضب
١١٤٢	الفاصلة	١٠٨٩	الغضب
١١٤٨	الفاعل	١٠٩٨	الغضبة
١١٠٣	الفالج	١٠٩٨	الغضبة
١١٠٣	الفتيح	١٠٩٧	الغضبة

١١٤٥	الفرق	١١٠٤	فتح الباب
١١٤٥	الفرقان	١١٢٩	الفتق
١١٤٥	الفساد	١١٥٩	الفتنة
١١١٢	الفساد	١١٥٩	الفتوة
١١١٣	فساد الاعتبار	—	—	—
٢١١٣	فساد الهم	١١١٥	الفجور
١١١٣	فساد الشهوة	—	—	—
١١١٤	فساد الوضع	١١٠٤	الفخنج
١١١٣	فساد الهضم	—	—	—
١١٠٩	الفسنج	١١٥٧	الغدية
١١٣٢	الفسق	—	—	—
١١٣٢	الفسوق	١١٣٣	الغذائة
—	—	—	—	—	—
١١٠٥	الفصاحة	١١٠٧	الفرائد
١١٣٨	الفصل	١١٢٩	الفرائض
١١٣٠	فصل الخطاب	١١٢٣	العراصة
١١٣٠	الفصل المشترك	١١٢٤	الفراش
—	—	—	١١٣٠	العراق
١١٣٢	الفضلة	١١٠٤	الفرج
١١٣٢	فضل الدار	١١١٥	الفرجاري
١١٣٢	الفضول	١١٠٥	الفرح
١١٣٢	الفضولي	١١٠٧	الفرد
—	—	—	١٣٨٥	الفرد المنتشر
١١١٧	الفطرة	١١٠٩	الفرسخ
١١١٨	الفطريات	٢١١٤	الغرض
—	—	—	١١٧٨	الفرع

١١٨٩	القاصر	١١٥٩	الغفنة
١١٧٩	القاعدة	١١٣٢	الغسل
١٢٣٩	القافية	١١٣٨	فعل التمجيد
١١٧٣	القالب	١١٣٤	فعل مالم يسم فاعله
—————					
١١٧٣	القبة	١١١٨	الغرة
١١٧٥	القبج	١١٥٧	الغدة
١١٩٨	القبض	١١١٨	الغدير
١١٩٨	قبض الخارج		—————	
١١٩٨	قبض الداخل	١١٢٠	الغفر
١٢٠٣	القبلة		—————	
١٢٠٣	القبول	١١٣٥	الغلك
—————					
١١٧٩	القدر	١١٥٧	الغناء
١٢٨١	القدرة	١١٥٧	الغناء
١١٨٠	قدر الزوال		—————	
١٢٨٨	القهسيات	١١٣٢	الغواق
١٢١١	القدم	١١٢٣	الغور
١٢١١	القدم		—————	
١٢٠٣	القنوف	١١٦٣	الغيني
١٢٠٣	القنوف	١١٢٧	الغيوض
—————					
١١٥٨	القرامة			باب القاف
١١٥٨	القرآن	١١٩٨	الغابض
١١٩٨	القرانف	١٢٠٣	القابل
١١٩٩	القرامطة	١٢٢٢	القاسم

٢٤٨١	القطر	١٢٢٨	القران
١٤٧٥	القطرب	١١٤٩	العرب
١١٩٩	القطع	١١٧٥	القرحة
١٢٥٥	القطعة	١١٩٨	القرض
١١٨٧	قفير الطحان	١١٩٩ *	القرمة
١٢٥٣	العطف	١١٤٥	القريب
١٢٥٣	القلاع	١٢٢٨	العريضة
١٢٥٣	ملاع الاذن	—	—	—
١١٧٥	القلب	١٢١٩	القمامة
١١٧٥	قلب المسبة	١٢١٨	القسم
١٢٥٣	القلح	١٢١٨	القسم
١٢٢٣	القلم	١٢١٩	القسم
—	—	—	—	—	—
١٢٢٩	القرن	١١٨٣	القشر
١٢٣٥	العناة	—	—	—
١٢٥٣	العناعة	١١٨٣	القصر
١١٧٥	العنوت	١٢٢٣	القصم
—	—	—	١١٧٥	القصيد
١١٧٥	القوباء	—	—	—
١١٧٥	القودس	١٢٣٤	القضاء
١٢٣٥	القوة	١٢٣٧	فضايا مياماتها معها
١٢٣٣	القوة العاقلة	٩٤٥	القضايا الاعتبارية
١١٨٨	القوس	١٢٣٥	العضية
١٣٥٤	قوس الليل	—	—	—
١٣٩١	قوس النهار	١٢٥١	القطاع
١٢٥٩	القول	١١٤٩	القطب

١٢٣٢	الكتاب الحكمي	١٢٠٩	القول بالموجب
١٢٣٢	كتاب مبين	١٢٣٣*	القول
١٢٣٢	الكتابي	—	القياس
١٢٥٣	الكثافة	١١٩٩	القياس المركب
١٢٣٧	الكثرة	١١٩٧	القياس المقسم
	—		١٢٢٥	القيام
١٢٣٣	الكذب	١١٧٨	القيود
	—		١٢٢٥	القيمة
١٢٩	الكرامة	١٢٢٥	القيمي
١٢٩٩	الكرامية	١٢٣٢	القيلة
١٢٨٠	الكرامة	—	
١٢٧٩	الكرة	—	باب الكاف
١٢٧٩	كرة البخار	١٢٥٢	الكاس
١٢٨٠	كرة الكل	١٢٥٢	الكابوس
١٢٧٩	كرة الكوكب	١٢٩٥	الكامل
١٢٩٩	الكريم	١٢٩٩	الكاملية
١٢٩٧	كريم الطرفين	—	
	—		١٢٥٣	الكيان
١٢٣٣	الكمب	١٢٣٧	الكبر
١٢٣٩	الكمس	١٢٣٧	الكمجى
١٢٥٣	الكمسوف	١٢٥٧	الكميل
	—		١٢٣٧	الكمير
١٢٥٤	الكمش	—	
	—		١٢٣٢	الكتاب
١٢٣٤	الكمية	١٢٣٢	الكمية

١٢٤٥	الكوكب	١٢٤٥	الكعبية
١٢٤٦	كوكب الصبح		—	
١٢٧٣	الكون	١٢٨٠	القفو
	—		١٢٥٢	القفارة
١٢٥٥	الكيف	١٢٥٧	القفالة
١٢٦٦	الكيل	١٢٥٤	القف
	—		١٢٥١	القفور
			١٢٥٢	القفور
٥٠٧	اللاذرية		—	
١٣٠٢	اللاحق	١٢٥٨	الكل
١٣٠٥	اللام	١٢٦٨	الكلام
١٣١٢	اللاهوت	١٢٥٤	الكلف
	—		١٢٦٧	الكلمة
١٢٨٨	اللب	١٢٥٨	الكلي
١٢٩٥	اللبس	١٢٦٤	الكليات الخمس
	—		١٢٦٤	الكليّة
١٣٠٨	اللحن		—	
	—		١٢٧٢	الكم
١٢٩٣	اللذة	١٢٤٦	الكماد
١٢٩٨	اللذع	١٢٦٤	الكمال
	—			—	
١٢٩٠	المزوجة	١٢٨٢	الكناية
١٣٠٤	اللزوم	١٢٤٦	الكنود
	—		١٢٨١	الكنه
١٣٠٨	المسان	١٢٨٢	الكنية
	—			—	

١٢٩٨	اللمح	١٣٠٠	اللمحانة
	—		١٢٩٩	اللمح
١٣٠٢	اللواحق	١٣٠٠	اللطيفة
١٣٠٧	لوازم صفتي		—	
١٣٠٧	لوازم لفظي	١٢٨٨	اللغابي
١٣٠٧	لوازم معنوي	١٣٠٩	اللغان
١٢٩٩	الموامع	١٢٨٨	اللعب
١٢٩١	اللوح المحفوظ	١٣٠٩	اللعدة
١٣٠٩	اللون		—	
	—		١٣١١	اللغة
١٣٠٤	الليل	١٢٩٥	اللغز
١٣٠٤	لبللة القدر	١٣١٠	اللغز
١٣١٠	اللين		—	
	—		١٢٩٤	اللفظ
			١٢٩٨	اللفظي
١٣٥٤	الماء	١٣٠١	اللف والذشر
١٣٥٠	المائل	١٣٠٢	اللفيف
١٣٢٧	المادة		—	
١٣٥٧	الماضي	١٣١١	اللفاء
١٣٥١	المال	١٢٨٨	اللقب
١٣٣٥	ماعة الجمع	١٢٩٤	اللقطة
١٣١٣	الماهية	١٣١١	اللقوة
١٣١٤	ماهية الحقائق	١٣١١	اللقبي
	—		١٢٩٤	اللقيط
١٤٤	مبادلة الراسين		—	
١٠٤	المبادي	١٢٩٥	اللمس

باب الميم

.....	المتراكب	١٠٦	الغبارى العالية
.....	الضرادف	١٠٧	سعدى النهايات
١٩٩	المتروك	١٠٩	المباراة
١٩٨	المنقح	١٢٠	المباشرة
٧٩٢	المتشابه	١٢٠	المبالغة
٨٣٨	المكصرف	١٥٧	المباين
٨٣٨	المتصرف	١٥٩	المباينة
١٥١٥	المتصل	١٣٤	المبتدع
١٥١٨	المتعدان	١٥٩	المبدأ
١٥٨٥	المتعدية	١٥٩	المبدأ الذاتي
١٣٣٤	المنعة	١٥٩	المبدأ الطبيعي
١٥٠٣	المتفق	١٥٩	المبدأ الفياض
١٥٠٣	المتفق عليه	١٥٣	المبظون
١٢١٥	المتقادم	١٩٥	المبني
١١٩٥	المتقارب	١٥٢	المبهم
١٢٥٧	المتكاسلية
١٣١١	المتلائي	١٣١٢	المتى
١٣١٥	المتلون	١٩٧	المتابعة
١٣٥٢	المتمكن	١٣٣٤	المتاع
١٧٥	المتمم	١٩٧	المتبوع
٢٥٧٥	المتممان	٣٢٧	المتصرف
١٣٥٢	المتن	٣٣٩	المتحقق بالحق
١٣٧٣	المتواتر	٣٣٩	المتحقق بالحق والخلق
٤٥١٩	المتوازن	٣٥٥	المتحيز
١٤٧٩	المتوسط	١٥٥٣	المتخيلة
١٤٥٩	المتوسط في الذبحة	٣٨٤	المتدارك

٢٣٥	المجانسة	١٣٧٣	المقوهر
٢٠٨	المجازز	١٣٧١	المقولدات
١٩٨	المجاهدة	—		
٢٥٥	المجاهلية	١٣٤٥	المثال
١٩١	المجنث	١٨٥	المثنائي
١٩٣	المجدد	١٧٢	المثبت
٢٨٩	المجذوب	١٧٤	المنقال
٢٩٧	المجري	١٣٤٥	الممثل
٢٩٧	المجري	١٣٤٢	الممثل
٢٩٧	مجري الشمس	١٧٣	المثلث
١٩٥	المجرد	١٣٤٣	المثلي
٢٩١	المجسم	١٧٨	المثمن
٢٩١	المجسمية	١٨٥	المثروي
٢٤١	المجفف	—		
٢٣٧	مجمع الاهواء	٢٤٢	المجادل
٢٣٧ و ١١٨	..	مجمع البحرين	٢٤٢	المجادلة
٢٣٧	مجمع البطنيين	٢٩٨	مجاراة الخصم
٢٣٧	مجمع النور	٢٠٨	المجاز
٢٥٥	المجمل	٢١٨	المجاز بالزيادة
٢٣٧	المجموع	٢١٨	المجاز بالفتصان
	—		٢١٧	..	المجاز بالزيادة وبالنقصان
١٣٣٥	المجوس	٢١٥	المجاز العقلي
٢٥٤	المجهول	٢١٤	المجاز اللغوي
٢٥٥	مجهول الفصيح	٢١٧	المجاز المشهور
٢٥٥	المجهولية	١٩٤	المجاسدة
	—		٢٩٨	المجالي

٣٨١	المحكومية	٣٩٤	المحاسبة
٣٨٠	المحكوم عليه ربه وفديه	٢٨٣	المحاولة
٣٥٢	المحل	٣٩٤	المحاذاة
٣٥٣	المحلل	٢٩٦	المحاضرة
٢٩٧	المحمر	١٣٣٩	المحاق
٢٩٧	المحمرة	٢٧٠	المحبة
٣٥٩	المحمول	٢٧٤	المحبوب
٣٥٨	المحمولات	٣٥٨	المحتمل
١٣٥٢	المحنة	٣٥٨	محتمل الضدين
١٣٥٩	المحو	٣٥٨	محتمل المحلين
٢٩٧	المحور	٢٨٢	المحدّث
٣١٠	المحيط	٢٨٢	المحدّث
	—	٢٨٣	المُحدّث
٣٤٣	المخالف	٢٨٧	محدد الجهات
٣٥٤	المختم	٢٨٧	المحدد
٣١٤	المخدر	٣١٨	المحذوف
٣٠٨	المخرج	٣٢٧	المحرف
٣٣٣	المخروط	٣٩٩	المحرم
٣٥٧	المخشن	٣٠٩	المحموس
٣٢٧	المخصوص	٢٩٥	المحضر
٣٢٧	المخصوصة	٢٩٦	المحظور
٣٥٩	المخضرم	٣١١	المحفوظ
٣٣٩	المخالج	١٣٣٩	المحقق
٣٢٢	المخمص	٢٩٦	المحقّر
٣٢٢	مخمصة الخمسة المسترقة	٢٤٩	المحكك
٣٥٤	المخيلات	٣٨٠	المحكّم

٥٣٣	المراقبة	—	
٥٥٨	مراكز بحران	١٣٢٥	المهذب
٥٨٢	المراهق	١٤٧٨	المدار
١٣٢٨	المرقة	١٤٩١	المدبج
٥٢٩	المرتبة الاحدية	١٤٩٥	المدبر
٥٢٩	المرتبة الالهية	١٤٩٥	المدبرج
٥٢٩	مرتبة الانسان الكامل	١٣٢٧	المدة
٥٨٣	المرتل	١٣٢٣	المدح
٥٥١	المرتد	١٤٨٥	المدخل
٥٢٥	المرجدة	١٣٢٦	المدن
٥٩٥	المرخي	١٤٩٣	المدرج
٥٧٨	المردف	١٤٩٤	المدرج
٥٨٥	المرسل	١٤٨٤	المدرك
١٣٣١	المرض	١٤٩٢	المدلول
١٣٣٤	المرض البحراني	١٤٧٨	المدور
١٣٣٤	المرض الجرثومي	١٣٢٧	المديد
١٣٣٣	المرض الخاص	١٤٧٧	المدير
١٣٣٤	المرض الطاري	—	
١٣٣٣	المرض العام	٥١٣	المدكر
١٣٣٤	المرض العصلي	٥١١	المذهب الكلامي
١٣٣٤	المرض القصري	١٣٥٧	المندي
١٣٣٤	المرض الكاهني	—	
١٣٣٤	المرض المتعدي	٤٠٤	مرآة الكون
١٣٣٤	المرض المتغير	٥٣٨	المراجعة
١٣٣٤	المرض المتوارث	٥٤٨	المراجعة
١٣٣٤	المرض المصلم	٤٠٧	مراجعة النظير

٧٢٧	المصاراة	١٣٣٤	المرض المؤمن
٧٨٤	المصارقة	١٣٣٣	المرض المهياج
٧٩٨	المصارمة	٥٣٧	المركب
٧٢٨	المساوي	٥٥٧	المركز
٧٧٩	المصبع	٥٥٩	المريد
٧٧٧	المسبرق	١٣٣١	المريض
١٨٢	المستثنى	—	—	—
١٨٢	المستثنى منه	٩١٩	المزابقة
٢٧٤	المستحب	١٣١٨	المزاج
٤٨٤	المستدركة	٩١٩	المزارة
٥٤٨	..	المستريح من العباد	٩٠٩	المزوجة
٩١٣	المستزاد	٩١٩	المزداية
٩٢٩	المستطل	٩٠٩	المزدوج
١٠٧٨	المستعلية	٩١٧	المزلق
١١٢٨	المستفيض	٩١٩	المزورة
١٤١٤	المستنبط	٩١٣	المزيد
٩٤٧	المستند	—	—	—
٩٤٧	مستند المعرفة	٩٨٨	المسئلة
٩٤٨	المستور	٩٨٨	المسئلة الغامضة
٩٣٩	المسجد	٩٨٨	المسائل
٩٧٣	المسبح	١٣٢٤	المساحة
١٣٢٣	المسح	٧٢٥	المساقاة
١٣٢٤	المسح	٩٩٨	المسام
٩٥٣	المسخرة	٩٣٩	المساحة
٩٩٤	المسدس	٩٥٨	المسامرة
٩٩٥	المسدود	٩٥٨	المسامير

٧٣٥	المشيئة	٩٨٤	..	المصروفة
٧٣١	المشيد	٩٣٨	المصطح
	—		٩٩٧	مصنوع بالحجر
٨٢٨	المصادرة	٧٥٢	المسكين
٨١٩	المصافحة والتصانح	٩٩٩	المسلمات
٨٣٧	المصحف	٩٩٧	المصط
٨٢٥	المصدر	٩٩٧	المصط المختصر
١٣٢٨	المصر	٧٥٣	المسن
٨٣٣	المصرع	٩٩٩	المصدد
٨٣٤	المصرع	١٣٢٤	المصوحات
٨٢٨	المصغر	—	—	—
٨٢١	المصلحة	٨٥٩	المشاهدة
٨١١	المصمت	٧٨٩	المشاكل
٨٣٤	المصنوع	٧٨٥	المشاكله
٨١٣	المصوتة	٧٤٥	المشاهدة
	—		٨٥٥	المشبهة
٨٧٣	المضاربه	٨٩١	المشبهه
٨٨٩	المضارع	٧٨٥	المشترك
٨٨٨	المضاعف	٧٨٨	المشتملة
٨٩١	المضاف	٧٤٢	المسجبر
٨٩٩	المضاهاة	٧٤٢	المشجر المطير
٨٧٤	المضطرب	٧٥٧	المشروطة
٨٩٥	مضمون الجملة	٧٨٩	المشكل
٨٩٥	مضمون اللغتين	٧٨٥	المشكوك
	—		٧٤٨	المشهور
٩١٩	المطابق	٧٤٨*	المشهورات

١٠٥٢٤	المعتدل	٩٢٨	المطابقة
١٠٥٢٣	المعتدل	٩٢٣	المطابق
١٠٥٢١	المعتدل	٩١٥	المطابقة
١٠٤٧	المعتدل	٩٢٣	المطابق
١٠٤٧	المعدولة	٨٩٩	المطرب
١٠٨١	المعرب	٩١٦	المطرب
٩٩٤	المعرب	٩١٣	المطالع
٩٩٥	المعرب	٩٢١	المطلق
٩٩٣	المعرفة	٩٠١	المطلوب
١٠٥٣	المعروف	—	—	
١٠٨١	المعصية	٩٣٢	المظهر
١٠٢٩	المعضل	—	—	
١٠٧٢	المعفن	٩٥٨	المعاد
٩٥٩	المعقد	٩٩١	المعارضة
٩٥٣	المعقود	٩٣٧	المعاقبة
١٠٣٥	المعقول	١٠٣٩	المعاملة
١٠٧٨	المعلی	١٠١٣	المعاقبة
١٠٣٥	المعلل	١٠٨٥	المعاني
١٠٣٣	المعلول	٩٣٩	المعبودية
١٠٤٩	المعلوم	١٠١٨	المعتدل
١٠٤٨	المعلومية	١٠٢٥	المعتزلة
١٠٨٢	المعمى	١٠٣٥	المعتل
١٣٥١	المعمى المرشح	٩٧٥	..	المعجزة
١٥٣٢	المعمى المهندس	١٠٣٩	المعجم
٩٩٣	المعمرية	١٠٧١	المعجون
١٠٨٣	المعشوق	٩٥٢	المعد

١١٥٣	مفعول مالم يسم فاعله	١٠٧٣	المعتق
١١١٤	المفرد	١٠٧٣	المعونة
١١٢٨	المفروضة	٩٩٣	المعيار
١١٥٤	المفهوم	١٣٣٥	المعية
١١١٥	المفيد	١٠٧٥	المعين
<hr/>					
١٢٠٥	المقابلة	١٠٩٠	المخالفة
١٢٢٧	المقام	١٩٥	المخالطة
١١٩٨	المقايضة	١٣٣٠	المقص
١٢٠٤	المقبول	١٠٩٧	المفلا
١٢٣٣	المقتدي	١٠٩٧	المفلق
١١٩٩	المقتضب	١٠٩١	المغمد
١٢٣٨	المقتضى	١٠٩١	مغيب الاعتدال
١٢٣٧	المقتضي	١٠٩٢	المغيرة
١١٨٠	المقدار	١٠٩٢	المغيرة
١١٨٠	المقدر		
<hr/>					
١٢١٥	المقدم	١١٣١	المفارق
١٢١٥	المقدمة	١١٣١	المفارقة
١١٧٥	المقترح	١١٢٨	المفارقة
١٢٢٩	المقرونة بالقرائن	١١٠٥	المفتح
١٢٠٠	المقطع	١١٠٤	المفتوح
١٢٠١	المقطع	١١٠٧	المفرد
١٢٠١	المقطع	١١٠٨	المفرد
١٢٠٠	المقطوع	١١٢٩	المفترق
١١٧٨	المقعد	١١٤٢	مفصول النتائج
١٢٠٩	المقل	١١٤٩	المفصول

١٢٩٩	الملاحظة	١١٨٩	المقنطرة
١٣٣٥	الملاصة	١٢١٠	المقول في جواب ما هو
١٢٩٩	الملاصة	١٢١١	المقولة
١٣٠٨	الملازمة	١٢٢٩	مقوم عدد
١٣٣٩	الملة	١٢٣٣	المقوي
١٢٩٩	الملح	١١٩٧	المقياس
١٣٠١	الملطف	١١٩٩	المقيص
١٣١٢	الملتوي	—	—	—
١٣٣٩	الملك	١٢٤٧	المكبرة
١٣٣٧	المَلَك	١٢٤٣	المكعبة
١٣٣٨	الملكة	١٢٥٥	المكافئة
١٣٣٩	الملكوت	١٢٧٧ و ١٣٥٢	المكان
—	—	—	١٢٧٩	مكان الكوكب
١٣٣٠	المماس	١٢٤٧	المكبر
١٣٣٠	المماسة	١٢٨٢	المكتفي
١٣٣٩	الممانعة	١٢٩٩	المكتومون
١٣٣٩	المتنح	١٢٥٩	المكرر
١٣٤٥	التمثل	١٢٩٩	المكرمية
١٣٥٩	الممكنة الخاصة	١٢٨١	المكروهة
١٣٥٩	الممكنة العامة	١٢٥٤	المكعب
١٣٣٠	المملس	١٢٥٩	المكلب
١٣٥٧	المموة	—	—	—
—	—	—	١٣١٢	إملاء
١٣٥٩	المن	١٣١٣	الملاء الأعلى
١٣٨٢	المناذبة	١٣٢٤	الملاءة
١٣٩٩	المناشبة	١٢٩٣	الملاحدة

١٤٢٠	المنطوق	١٤٢٣	المئاسك
١٣٣٥	المنع	١٤١٥	المناط
٩٥٤	المنعقدة	١٣٩٢	المناظر
١٣٣٥	المنعى	١٣٩١	المناظرة
١٣٨١	المنفخ	١٤٢٢	المنافق
١١٠٧	المنفرد	١٤١١	المنافضة
١٤٣٨	المنفى	١٤٢٨	المنازلة
١١٧٥	المنقلب	١٣٧٤	المنبت اللحم
٢٤٠٩	المنقوص	١٣٨٤	المنشرة
١٤١٥	المنقوط	١٤١٥	المنثقع
١٤٢٤	المنقول	١٤٣٩	منتهى الشارح
١٣٩٣	المذكر	٣٢٧	المنحرف
١٤١٧	المنوع	١٣٩١	المدرب
١٣٥٧	المنى	١٤٢٣	المنزل
	—		١٤٢٤	مفزلة الحمل و الميزان
١٣١٧	الموات	٩٣٧	المنصرح
١٥٢٥	الموازاة	١٣٤٤	المدسوب
١٤٤٩	الموازبة	٧٣٣	المدشعب
١٥١٩	الموزنة	١٤١٧	المنشف
١٠٣	المواساة	١٣٨٤	المنشور
١٥٠١	المواقفة	٨٣٩	المنصرف
١٥٠٢	الموافق المركز	١٤١٨	المنصف
١٥٢٨	الموالة	١٣٨٥	المنصورية
١٤٧٠	الموايد الثلاثة	١٤٢٠	المنطق
٧٥	الموانسة	١٤٢١	المنطق
١٣١٦	الموت	١٤٢٠	المنطقة

١٥٤٤	...	المهوز	٨٠	..	المؤتلف و المختلف
١٣٣٨	—		١٣٣٨	..	الموجب
٥٥٤٨	..	الميزان	١٣٣٨	..	الموجبة
١٣٥٠	..	الميزقات	١٥١٩	..	موزون الطبع
١٣٣٩	..	الميل	١٣٥٢	..	الموسخ
١٣٣٩	..	الميدل	١٥٢٥	..	الموشى
١٥٥٠	..	الميمونة	١٥١٠	..	الموصل
			١٥٠٥	..	الموصول
			١٥٠٥	..	موصول النتائج
١٣٧٣	..	النائبة	١٣٨٨	..	الموضع
١٣٩٥	..	النائرة	١٣٨٧	..	الموضوع
١٣٨٣	..	الغادر	١٣٨٨	..	موضوع العلم
١٣٩٩	..	الفاصول	١٣٧٣	..	الموفور
١٣٩٩	..	الناشرة	١٣٥٠	..	الموقت
١٣١٨	..	الناطق	١٥٠٠	..	الموقوف
١٣٠٩	..	الفاقص	١٥٢٨	..	مواى العتامة
١٣٠٣	..	الفاقوس	١٥٢٨	..	مواى الموالاة
١٣٣٣	..	الفاامية	١٣٧١	..	المولد
			٥٤	..	المونث
١٣٧٣	..	الذبات	٩٨	..	المونن
١٣٥٨	..	الذبي		..	
			١٣٢٨	..	المهر
١٣٧٥	..	الذليجة	١٥٣١	..	المهاياة
			١٥٣١	..	المهتوت
١٣٨٢	..	الذجارية	١٥٣٥	..	المهمل
١٣٩١	..	الذجباء	١٥٣٥	..	المهملة

			١٣٨١	التفويطات
١٣٥٥	النص	١٣٩٩	المبهم
١٣٧٢	النصب	١٤٥٥	الغجاش
١٣٨٥	النصاري	١٣٢٨	المجرب
١٣٧٢	النصب	—	—	..
١٣٨٥	نصرة الداخل والخارج	١٣٨٣	المعز
١٣٨٥	المصرية	١٣٣١	الفحو
١٣١٧	النصف	—	—	
١٣٧٩	للصيحة	١٣٨١	الذ
	—		١٣٣٩	الغداء
١٣١٨	الطق	١٣٩١	الغديب
١٣١٨	الناطق	—	—	
١٣٢٥	الذطول	١٣٨٣	الذذر
	—		—	—	
١٣٩١	النظائر	١٣١٥	الغزاع اللفظي و المعنوي
١٣٢٩	النظامية	١٣٣٥	الغزاهة
١٣٨٥	الاطر	١٣٢٣	الغزلية
١٣٩١	الدطري	١٣٢٣	الغزول
١٣٢٨	النظم	—	—	
١٣٢٩	نظم النشر	١٣٩١	الغسية
١٣٩١	النظير	١٣٧٧	الغسخ
١٣٩١	نظيرة الادتلاف	١٣٥٩	الغصبي
	—		١٣٣٩	الغصيان
١٣٧٣	الذعت	١٣٢٨	الغصيم
١٣٢٥	الذملي	—	—	
	—		١٣٨٣	الغصير

١٣٧٣	الذئبة	١٣٨٢	الذئبان
١٣٩٣	الذكرة	١٤٠٣	الذئبان
"	—		١٣٨١	الذئبة
١٣٢٨	الذمالة	١٤٠٤	الذئب
١٣٣٢	الذمو	١٣٩٦	الذئب
	—		١٤٠٣	نفس الامر
١٣٢٨	الذوال	١٤٠٤	نفس الانتصاب
١٣٩١	النود	١٤٢٢	الذئقة
١٣٧٣	الذوية	١٤٢٥	الذغل
١٣٩٤	الذور	١٤٣٧	الذغى
١٤١٥	النوع	١٤٠٤	الذغيس
١٣٣٠	الذوم		—	
١٣٣٠	الذوم المتململ	١٣٧٢	الذقاب
	—		١٣٧٣	الذقباء
١٣٩٤	الذهار	١٤٠٤	الذقرس
١٤٣٩	الذهاية	١٤٠٩	الذقص
١٤٩٥	الذهر	١٤١٠	الذقص
١٤٢٣	الذهك	١٤١٤	الذقطة
١٤٣٨	الذهى	١٤٢٤	الذقل
	—		١٤٢٤	نقل النور
١٤٣٩	الذية	١٤٣٨	ذقى الخد
			١٤١١	الذقيض
	باب الواو			—	
١٤٩٧	الواحدية	١٣٧٤	الذكاح
١٥٢٣	الوادى	١٣٧٧	نكاح المتعة
١٤٧٠	للوارد	١٣٧٧	نكاح الموقت

١٣٤١	الوجودي	١٣٧٨	الواجبة
١٣٤٢	الوجودية	١٣٧٨	الواجبة العددية
١٥٢١	الوجه	١٥٠٤	الواضحة
١٥٢١	وجه التشبيه	١٣٧٣	الواصر
١٥٢١	وجوه الكواكب	١٥٢٤	الواقي
	—		١٣٨٨	الواقع
١٣٤٤	الوحدة	١٣٨٨	الواقعة
١٣٧٥	الوحشي	١٥٠٠	الواقف
١٣٧٥	وحشي السير	١٥٠٠	الواقفيته
١٥٢٣	الوحي		—	
	—		١٣٤٠	الوان
١٣٧٠	الود		—	
١٥٢٣	الودي	١٣٥٢	الوند
١٣٧٩	الوديعة	١٣٧١	الوتر
	—			—	
١٣٥٠	الوردنج	١٥١٤	الوثن
١٣٧٠	الورع	١٥١٤	الوثنى
١٥٠١	الروماء	١٥١٤	الوثنية
١٥١٣	الورم		—	
	—		١٣٥٥	الوجادة
١٥١٤	الوزن	١٣٥٤	الوجد
١٥١٨	الوزني	١٣٥٥	الوجدان
	—		١٣٧٩	الوجه
١٣٧٥	الومط	١٣٧٩	وجه المفاصل
١٣٧٥	الوسواس	١٣٤١	الوجوب
	—		١٣٥٤	الوجود

١٥٢٧	الولاد	١٥٢٧	الوفال
١٣٧٥	الولة	١٣٨٩	الوصف
١٣٨٨	الولع	١٣٩٩	وصف الموضوع
١٥٢٨	الولي	١٥٠٣	الوصل
.	_____		١٥٢٥	الوصية
١٥١٣	الوهم		_____	
١٥٢٣	الوهمي	١٣٨٢	الوضع
			١٣٤٠	الوضوء
			١٣٨٨	الوضيعة
	باب الهاء			_____	
١٥٣٧	الهاضم		_____	
١٥٣٧	الهاضمة	١٥١٩	الوطن
١٥٣٣	الهاربي		_____	
	_____		١٥٢٤	الوعاد
١٥٣٨	الهباء		_____	
١٣٥٩	الهيئة	١٥٢٤	الوفاد
١٥٣٢	الهبوط	١٥٠١	الوقف
	_____			_____	
١٥٣٢	التهتك	١٥١١	الوقائع
١٥٣٤	التهتم	١٣٨٩	الوقت
	_____		٣٥٠	الوقعية
			١٣٧٥	الوقص
			١٣٩٧	الوقف

			١٥١١	الوكالة

			١٥٢٧	الولاد

١٥٣٣	الهدوى
<hr/>			١٥٣٣
باب الياه المثناة التحثية			١٥٣١
١٥٣٣	الياقوت	١٥٣٣
<hr/>			<hr/>	
١٥٣٣	الجبوسة	١٥٣٢
<hr/>			١٥٣٤
١٥٣٤	اليتم	<hr/>	
<hr/>			١٥٣٧
١٥٥٥	اليدان	<hr/>	
<hr/>			١٥٣٣
١٥٣٤	اليرقان	١٥٣٢
<hr/>			١٥٣٤
٤١٤	اليزيدية	١٥٣٤
<hr/>			<hr/>	
١٥٣٧	اليقين	١٥٣٧
<hr/>			<hr/>	
١٥٣٧	اليقينيات	١٥٣٢
<hr/>			<hr/>	
١٥٣٨	اليمين	١٥٣٣
<hr/>			<hr/>	
١٥٣٤	اليوم	١٥٣٥
١٥٣٤	اليوم بليته	١٥٣١
١٥٣٤	اليومية	<hr/>	

١٥٥٢	امشير	ثم هذا مجموع اللغات الواقعة في القرن الثاني من		
١٥٥٢	اميروي	الكتاب المشتمل على بعض اللغات العجمية المفيدة		
١٥٥٢	ان بيزنج اي	لللغات على ما رتبها المؤلف الحاذق وهو ترتيبنا		
١٥٥٢	اوب	الذي مر في المجموع السابق		
١٥٥٢	ارتنج اي	<u>باب الالف</u>		
١٥٥٢	اوجونج	١٥٥٠	آب
١٥٥٢	اير	١٥٥٠	آبان
١٥٥٢	ايساغوجي	١٥٥٠	آب حيات
١٥٥٢	ايكندي اي	١٥٥٠	آبروي
١٥٥٢	ايلك	١٥٥١	آذر
١٥٥٢	ايلول	١٥٥١	آوام آي
<hr/>					
<u>باب الباء العربية</u>					
١٥٥٢	بابه	١٥٥١	آزد
١٥٥٢	بان	١٥٥١	آثنائي
١٥٥٢	باد زهر			آي
١٥٥٢	باد صبا	١٥٥١	
١٥٥٣	باخون	١٥٥١	ابر
١٥٥٣	ناران	١٥٥١	ايب
١٥٥٣	بازوي	١٥٥١	ايقي
١٥٥٣	بارفي	١٥٥١	اتور
١٥٥٣	بوننه	١٥٥١	ارثماطيقي
١٥٥٣	بت	١٥٥١	ارديبهشتمه
١٥٥٣	بتكده	١٥٥١	ارمينياس
١٥٥٣	برموزة	١٥٥١	امطراب
١٥٥٣	برمهات	١٥٥٢	اسعدذار منماه
					التبج

١٥٥٥	ترك و تازة	١٥٥٣	بشدشد
١٥٥٥	تركيب بند	١٥٥٣	بغاوش
١٥٥٥	تشرى	١٥٥٣	بغدكى
١٥٥٥	تشرين الآخر	١٥٥٣	بنطاسيا
١٥٥٥	تشرين الاول	١٥٥٣	بوسه
١٥٥٥	تمز	١٥٥٣	بهفت
١٥٥٥	تموز	١٥٥٣	بهمنماه
١٥٥٥	توانائى	١٥٥٤	بيدارى
١٥٥٥	توت	١٥٥٤	بيشنج آي
١٥٥٥	نوبكرى	١٥٥٤	ديگانكى
١٥٥٥	تبرماه	١٥٥٤	بيهوشى
<hr/>			<hr/>		
باب الجيم العربية			باب الباء العجمية		
١٥٥٥	جام	١٥٥٤	پارساتى
١٥٥٥	جانان	١٥٥٤	پاك بازى
١٥٥٥	جان امرا	١٥٥٤	پباله
١٥٥٥	جغشاباط آي	١٥٥٤	پيام
١٥٥٥	جفا	١٥٥٤	پير
١٥٥٥	جنگ	١٥٥٤	پير خرابات
١٥٥٤	جور	١٥٥٤	پيمانه
<hr/>			<hr/>		
باب الجيم العجمية			باب التاء المثناة الفوقية		
١٥٥٤	چاغ	١٥٥٤	تاراج
١٥٥٤	چشم	١٥٥٤	تر
١٥٥٤	چليپا	١٥٥٥	ترانه
١٥٥٤	چوگان	١٥٥٥	توسا

باب الحاء المهملة

حريزان

باب الخاء المعجمة

خرد ادماء

خشم

خط حياء

خم

خمار

خمخازه

خواب

خواتنه

باب الدال المهملة

دافع

دردونه آي

دمت

دلدار

دل كشاي

درمتمی

دهان كوچك

هيدة

هیر

ديوانكي

باب الراء المهملة

رند ١٥٥٧

روز ١٥٥٧

روي ١٥٥٧

باب الزاء المعجمة

زر ١٥٥٧

زلف ١٥٥٧

زنار ١٥٥٨

زنخدان ١٥٥٨

زندگي ١٥٥٨

زهه ١٥٥٨

باب السين المهملة

ساعر ١٥٥٨

سفن ١٥٥٨

سرور ١٥٥٨

سروري ١٥٥٨

مكبسنج آي ١٥٥٨

سلطان ١٥٥٨

ميب زنج ١٥٥٨

سيم ١٥٥٨

سيميا ١٥٥٨

سيون ١٥٥٨

١٥٤٠ فمانوث

١٥٤٠ فدك

باب القاف

١٥٤١ قامت حرامي

١٥٤٠ فانون

١٥٤٠ قائدرو قلاش

١٥٤٠ قلديريات

باب الكاف العربية

١٥٤١ كامريجة

١٥٤١ كادون الاول

١٥٤١ كباب

١٥٤١ كرشمة

١٥٤١ كسليو

١٥٤١ كلبه احزان

١٥٤١ كلبها

١٥٤١ كزار

١٥٤١ كيميا

١٥٤١ كيهك

باب الكاف العجمية

١٥٤١ كبر

١٥٤١ گرمي

١٥٤١ گوهر معاني

١٥٤٢ گيسوى

باب الشين المعجمة

١٥٥٩ شاينگان

١٥٥٩ شب

١٥٥٩ شباط

١٥٥٩ شراب خام

١٥٥٩ شغط

١٥٥٩ عرضي

١٥٥٩ شهرور

١٥٥٩ شيدا

١٥٥٩ شيوه

باب الطاء المهملة

١٥٥٩ طوى

١٥٥٩ طونحنج آب

١٥٥٩ طبييت

باب الغين المعجمة

١٥٤٠ غمزة

١٥٤٠ فمكة

١٥٤٠ فمكار

باب الفاء

١٥٤٠ فانون

١٥٤٠ فانونين ماء

١٥٤٠ فلسفه

١٥٩٣	نالہ			
١٥٩٣	نائی		باب اللام	
١٥٩٣	نبیرہ اول و دوم و سوم	١٥٩٢	لب
١٥٩٣	نوروز		باب المیم	
١٥٩٣	نیسان	١٥٩٢	ماخیر
١٥٩٣	نیمس	١٥٩٢	ماسوری
			١٥٩٢	مادہ رومی
			١٥٩٢	ماہی
١٥٩٣	ہنور	١٥٩٢	مرحشوان
			١٥٩٢	مردان مادہ
			١٥٩٢	مردہ
			١٥٩٢	مست
١٥٩٣	یار	١٥٩٢	مستی
١٥٩٣	یتنچ آی	١٥٩٢	مصری
			١٥٩٢	موی
			١٥٩٣	مہر
			١٥٩٣	مہربان
			١٥٩٣	مہرہ گلگون
			١٥٩٣	می
			١٥٩٣	میدان
			١٥٩٣	میدان دیہی
			١٥٩٣	میدان
					باب النون
			١٥٩٣	غاز

باب الہاء

باب الیاء المتناة التحتية

١٥٩٣	یار
١٥٩٣	یتنچ آی
		تم فهرست مجموع اللغات الواقعة في الكتاب
		بتوفیق الملک الوہاب المیسر للمصعب •
		في تاريخ ٦ شهر رجب سنة ١٢٧٨
		الهجرية مطابقا لتاريخ ٨ شهر
		جنوري سنة ١٨٩٢
		العيسوية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان وخصّصه بروايح الاحسان و مميّزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلوة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة و المرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق و اشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدوّنة و الفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا و الى انغماسه دليلا فطريق علمه إما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرافية و نحوه في علم التصوف و لم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس و غيرها و قد كان يختلج في صدري آوان التحصيل ان أولف كتابا و افيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلّم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ للمتعلّم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا و تطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي و والدي شمريت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبيعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب و نحوها فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرّفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى عليّ فاقتبست منها المصطلحات آوان المطالعة و سطرقتها على حدة على حدة في كل باب باب يابق بها على ترتيب حروف التهجّي كي يسهل استخراجها لكل احد و هكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعا لها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جعلته موسوما و ملقبا بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنين فن في الالفاظ

العربية. ~~ومن~~ ~~في~~ ~~اللفظ~~ ~~العجمية~~ ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث أنا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح ~~المصنف~~ ~~موضوع~~ ~~لذا~~ ~~مثلا~~ ~~وجب~~ ~~لنا~~ ~~ان~~ ~~نعلم~~ ~~النحو~~ ~~اولا~~ ~~وكان~~ ~~ذكرها~~ ~~مجموعة~~ ~~موجبا~~ ~~لايجازو~~ ~~الاختصار~~ و التسهيل على النظر ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام * المقدمة * في بيان العلوم ~~المهنية~~ ~~وما~~ ~~يتعلق~~ ~~بها~~ العلوم المدونة • وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها • اعلم • ان العلماء اختلفوا فقيل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل و قيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما و اليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم و من قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى • وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل و قد يطلق على نفس المسائل و قد يطلق على الملكة الحاملة منها و ايضا ما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني و يمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاوا ما 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 يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة و ان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول و حواشيه • وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الا طول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليد الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل و ان اطلقوا و على الملكة الحاملة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل و ان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة و في الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول و وسيلة اليه في البقاء و في متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور و في كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهى و قال ابوالقاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطلقة على الامور و القواعد و ادراكها و الملكة الحاملة على سواء وكذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضرها ما كان معلوما مخزونا منها و يستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المصممة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده ما يكفيه في تحصيلها يعد

عالمًا بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن ميرورتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما 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 بمتدفع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علوشانه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبأجملة 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 الأئمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك واما على ما سلطنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه * التفسير * اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع وقال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية * الأول * العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عمالية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملي و علم الخياطة كلها داخله في العملي لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق او خارجي كالطب مثلا توصيحه ان العملي والنظري يستعملان لمعان احدها في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاوله الاعمال بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاوله والعملي بالمعنى الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق ولا يتناول العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هو لباحث عن احوال ما لاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي وموضوع المنطق معقولات ثابته لا يحاذي بها امر في الخارج ووجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخله في العملي بهذا المعنى واما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاوله العمل او فالعملي بالمعنى الاول نفس الصناعة وبالمعنى الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاوله ثمه بخلافها ههنا * الثاني * العلوم اما آية او غير آية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شئ اخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آية والاولى تسمى غير آية 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 يعرض له الآلية ولا يحتاج في عرضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشئ الا بالقياس الى وجوده والتسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له وهو الاظهر ان لا يتوسل بجميع علم الى علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين واحد ان التقسيمان متلازمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل و ما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلي الى معنى العملي وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل و ما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري وغير الآلي الى شئ واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها و ان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقي بل وقوعه لا يناهني كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المذا في له قصد الترتب و الحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدتها المخترع الواضح لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها و في العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زابدا 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 مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية وتكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا و حينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لالذي الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حواشيه • الثالث • الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فاعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمي علوم جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبيعى والتي موضوعاتها اعم يسمي بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر * اجزاء العلوم *

قالوا كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلاثة الموضوع و المسائل و المبادئ وهذا القول مبني على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادئ من الاجزاء انما هو لشدة اتصالها بالمسائل

التي هي المقصودة في العلم . أما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالاتها معتدا بها لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية و بحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علما بوجه كلي علما باثباتها ابد الدهر ولما كان احوالها متكررة وضبطها منتشرة مختلفة متعسرا اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين و سمو ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وهذا امر استحساني ان لا مانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علما واحدا ويفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالامانة و للعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فانفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه اعم او المساري فان له اختصاصا بالشئ من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساري له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابله مقابلة التضاد او العدم والملكة دون مقابلة السلب والايجاب ان المتقابلان تقابل السلب والايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا للانتشار بقدر الامكان فانبثقا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لانواعه واللاحقة للخارج المساري لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فانبثقا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية والشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك الاعراض وهذه العوارض في الحقيقة قيود لاعراض 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 او لانواعه او لاعراضه الذاتية ولانواعها او لاعراض انواعها وبهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوتها بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبيعي عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبيعي ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي او غير آلي وهي من عوارض الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيودها 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 يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي 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 ما هو عرض ذاتي لذلك النوع او لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي في العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة في العلم الطبيعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبيعي او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتأخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبسوط عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته بان يكون منتهاه الذات كالحق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كالحق التمييز له لكونه جسما او المساوي كالحق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كالحق التعجب له لادراكه الامور المستغربة واما ما يلحق الشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاولى تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساراة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع وغيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعدادها المختص ثم في عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظرا ان قد يبحث في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي عن اللون مع كونها عارضة له بواسطة مبائنة و هو السطح و تحقيقه ان المقصود في كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالتين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الاعم والخص و هذا امر استحساني كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور علمي قسدي..

أحدهما ما هو عارض له و ليس عارضا لغيره الا بتوسطه و هو العرض الاولي و ثانيهما ما هو عارض لشيء آخر و له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضة له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مبالغا له فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يكتفى في الخارج بمطلق المساواة سواء كانت في الصدق او في الوجود فان المبائن اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور * و اعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له اولا * و اعلم ايضا ان المعتبر في العرض الاولي هو انتفاء الوسطة في العروض دون الوسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولية للجسم التعليمي مع ان ثبوته بوسطة انتهائه و انقطاعه وكذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اولا و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الوسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها 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 و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية و الادوية و الاركان و الامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم * فائدة * قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير ممنوع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظر اما اولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع 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 شيىء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه و لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيىء و ذلك في احوال شيىء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخد في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يوخد في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

مطلوبة والموضوع معلوم يبين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدان 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 أحدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الالهي 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 عوارض الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا لاعراض 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 قييدا للموضوع لا بيانا لاعراض 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 والازم 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 والتحقق 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 لا حظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحرقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح • واما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الغلب نظريات وقد تكون ضرورية فتور دنى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها او لبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها كون النار محرقة فانه معلوم لانية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق وقال المحقق التفتازاني

المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر
ثم للمسائل موضوعات ومحمولات اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك
للاخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط
في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة وهو
عرض ذاتي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تصنيفه فان الخط نوع من المقدار وقد
يكون نوعا مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او متساويتان لهما فالخط
نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا
كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي 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 مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بيينة الثبوت للشيء
كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما مشد منها من المسائل
فتصير مسائل من ابواب متفرقة فتترجم تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير
واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه واما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي
تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما
تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم
الموضوع كالجسم الطبيعي و حدود اجزائها كالهولي والصورة و حدود جزئياتها كالجسم البسيط و حدود
اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي و خلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات
فهي مقدمات اما بيينة بنفسها و تسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء
واحد متساوية و اما غير بيينة بنفسها سواء كانت مبيينة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف
عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها في المبيينة
فيه و المبيينة في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظرتهم الغير البيينة بنفسها اما مسئلة
فيه اي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسئلة في الوقت اي وقت الاستدلال مع استنكار و تشكك الى
ان سببين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدر بها 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 انها وقع خط على خطين وكانت

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخططين اذا اخرجنا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك ان المقدمة الواحدة قد تكون اصلا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الامول الموضوعة و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه و اعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبدء 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 و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كعرفة العلم برسسه المفيد لزيادة البصيرة و معرفة غايته اولا يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات و التصديقات و على هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي و المبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليباً و ان شئت تحقيق هذا فارجح الى شرح مختصر الامول و حواشيه و منهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني و ان اقتضاء ظاهر العبارة ان بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساراة ان ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و بالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله و هي قد تعد جزءاً منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشئ و معرفة غايته خارجان عنه و لا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعا انتهى . الرؤس الثمانية . قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية . احدها الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره . وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا وهي الفائدة المعتدة بها ليتم حمل المشقة في تحصيله ولا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و في شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك

الفعل منه يسمى غرضا وعلّة غائية و ذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة و مصلحة
سوى الغرض الباعث و الا فلا وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث • وثالثها السمة
وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة وفي
تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصة من
خوامه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه وفي شرح التهذيب السمة
العلامة وكان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل
العلم من المقاصد • ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليترك قلب المتعلم اليه في قبول كلامه
و الاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال
ولنعم ما قيل لا تنظر 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 رداة الوضع وهي تقديم
ما يجب تاخيرها وتاخير ما يجب تقديمه • وخامسها انه من اي علم هو اى من اليقينيّات
او الظنيّات من النظريات او العمليات من الشرعيّات او غيرها ليطلب المتعلم ماتليق به المسائل
المطلوبة • وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه
او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه عليه او باعتبار الاهمية او الشرف ليقدّم تحصيله
على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيرها عنه • وسابعها
القسمة وهي بيان اجزاء العلوم وابوابه ليطلب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق 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 وبايين وخاتمة وهذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب
• وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنّة في طرق التعليم احدّها التقسيم وهو التكتيّر 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 التكتيّر 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
و شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتكريب القياس وذلك
بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب جميع موضوعات
كلواحد منهما وجميع محمولات كلواحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة
او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفين او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة
الطرفين الى الموضوعات و المحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد

حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكثر من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل واما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على 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 المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي 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 الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكثر من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد بالحد المعروف مطلقا 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 الثبوت 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 المعروف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعروف ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا و الى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا يشتبه بالمشهورات والمسلمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

أن تذكر في المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التوحيد من مباحث الحجة ولو احق القياس واما التوحيد فشانه ان يذكر في مباحث المعرفة كذا في شرح التهذيب و أعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئاً آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها وهذا امر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و أعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة أما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد واما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكفاية لان غرض الطب اعادة الصحة و غرض الكفاية تنظيف المستراح واما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ ما من واقعة في الكون الا وهي مفتقرة 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 المواقف 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 يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً او كتابة و ينقسم على ما ضرحوا به الى اثني عشر قسماً منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع اما الاصول فالبحاث فيها اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها و هيأتها فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها الى بعض بالاىة 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 او اخر ابياتها فعلم القافية و اما الفروع فالبحاث فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمنثور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب او لا يختص بشيى منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذبلاً لعلمي البلاغة لا قسماً براسه و في ارشاد القاصد للشيوخ شمس الدين الكفافي السخاوي الادب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتها على المعاني ومنفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد وايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضراً كان او غائباً و هو حلية اللسان و البنان و به تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه

اول ادوات الكمال ولذلك من عوي عنه لم يتم بغيره من الكلمات الانسانية وتخصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحر و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القراءة وذلك لان نظره اما في اللفظ او الخط و الاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما و ما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة و هو التصريف و ما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخصوص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فانه في الصورة او في المادة الثاني علم البديع و الاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي و ما يعم المفرد و المركب فهو علم النحر و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان و غيرهم و اعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم و هم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم و قيس و غيلان و من يضاھيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هولاء كحمير و همدان و خولان و الازد لمقاربتهم الكبدشة و الزنج و طي و غسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة و فارس ثم اتى ذوو العقول السليمة و الاذهان المستقيمة و رتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى *

علم الصرف و يسمى بعلم التصريف ايضاً و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب و لا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها و قوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحر و قوله ليست باعراب و لا بناء يخرج النحر * و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها و وزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة و صفة يشاركه فيها عضد و هي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم و اما الحرف الاخير فلا تعتبر حركته و سكونه في البناء فرجل و رجلاً و رجل على بناء واحد و كذا جمل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه و حركة البناء و سكونه * و انما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحبلى بكسر الحاء و ضم الباء فانه لم يات له نظيره و انما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يئس على وزن فعل و آيس على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كرم مثلا على وزن فَعَل لا على وزن اَفْعَل او فاعَل مع توافق الجميع في الحركات المعينة و السكون و قولنا كل في موضعه لانه فحودهم

ليس على وزن قَمَطَرٍ لِتُخَالَفَ مَوَاضِعَ الْفَتْحَتَيْنِ وَالسُّكُونَيْنِ وَكَذَا نَحْوُ بَيْطَرٍ مُخَالَفَ لَشَرْيَفٍ فِي الْوِزْنِ لِتُخَالَفَ مَوَاضِعِي الْيَائِنَيْنِ وَقَدْ يَخَالَفُ ذَلِكَ فِي أَوْزَانِ التَّصْغِيرِ فَيُقَالُ أَوْزَانِ التَّصْغِيرِ فُعَيْلٌ وَفُعَيْعِلٌ وَفُعَيْعِيلٌ وَيَدْخُلُ فِي فُعَيْلٍ رُحَيْلٌ وَحُمَيْرٌ وَغَيْرُ ذَلِكَ وَفِي فُعَيْعِلٍ أَكَيْلِبٌ وَحُمَيْرٌ وَنَحْوُهَا وَفِي فُعَيْعِيلٍ مَفَيْتِيمٌ وَتَمِيثِيلٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ وَيَعْرِفُ وَجْهَهُ فِي لَفْظِ الْوِزْنِ فِي فَصْلِ النُّونِ مِنْ بَابِ الْوَاوِ فَعَلَى هَذَا لَا حَاجَةَ إِلَى تَقْيِيدِ الْأَحْوَالِ بِكُونِهَا لَا تَكُونُ أَعْرَابًا وَلَا بِنَاءً إِذْ هُمَا طَارِيَانِ عَلَى آخِرِ حُرُوفِ الْكَلِمَةِ فَلَمْ يَدْخُلَا فِي أَحْوَالِ الْإِبْنِيَّةِ لَكِنْ بَقِيَ هَهُنَا شَيْءٌ وَهُوَ أَنَّهُ يُخْرَجُ مِنَ الْحَدِّ مَعْظَمِ أَبْوَابِ التَّصْرِيفِ أَعْنَى الْأَصُولِ الَّتِي تَعْرِفُ بِهَا إِبْنِيَّةُ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ وَالْأَمْرِ وَالصِّفَةِ وَافْعَلِ التَّفْضِيلِ وَالْآلَةِ وَالْمَوْضِعِ وَالْمَصْغَرِ وَالْمَصْدَرِ لِكُونِهَا أَصُولًا تَعْرِفُ بِهَا إِبْنِيَّةُ الْكَلِمِ لَا أَحْوَالِ إِبْنِيَّتِهَا فَإِنْ أَرِيدَ أَنْ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ مِثْلًا حَالَانِ طَارِيَانِ عَلَى بِنَاءِ الْمَصَادِرِ فَبِهِمَا بَعْدَ لَانِهُمَا بِنَاءً أَنْ مَسْتَأْنِفَانِ بِنِيًّا بَعْدَ هَدْمِ بِنَاءِ الْمَصْدَرِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَمْ يَدْرُ الْمَصَادِرُ فِي أَحْوَالِ الْإِبْنِيَّةِ ثُمَّ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ وَالْأَمْرُ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا مَرَكَمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَحْوَالِ الْإِبْنِيَّةِ لَيْسَتْ بِإِبْنِيَّةٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ بَلْ هِيَ أَشْيَاءٌ ذَوَاتُ إِبْنِيَّةٍ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ تَفْسِيرِ الْبِنَاءِ بَلَى قَدْ يُقَالُ أَنْ ضَرْبٌ مِثْلًا هَذَا بِنَاءٌ حَالُهُ كَذَا مَجَازًا وَلَا يُقَالُ إِذَا أَنْ ضَرْبٌ حَالٌ بِنَاءٌ وَأَمَّا يَدْخُلُ فِي أَحْوَالِ الْإِبْنِيَّةِ الْإِبْتِدَاءُ وَالْوَقْفُ وَالْإِمَالَةُ وَتَخْفِيفُ الْهَمْزَةِ وَالْإِعْلَالُ وَبَعْضُ الْإِدْغَامِ وَهُوَ إِدْغَامُ بَعْضِ حُرُوفِ الْكَلِمَةِ فِي بَعْضٍ وَكَذَا بَعْضُ التَّقَاءِ السَّاكِنَيْنِ وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ السَّاكِنَانِ فِي كَلِمَةٍ فَهَذِهِ الْمَذْكُورَاتُ أَحْوَالُ الْإِبْنِيَّةِ ثُمَّ الْوَقْفُ وَالتَّقَاءُ السَّاكِنَيْنِ فِي كَلِمَتَيْنِ وَالْإِدْغَامُ فِيهِمَا لَيْسَتْ بِإِبْنِيَّةٍ وَلَا أَحْوَالِ إِبْنِيَّةٍ لَعَدَمِ اعْتِبَارِ حَرَكَةِ الْحَرْفِ الْآخِرِ وَكُونِهَا اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالُ أَرِيدُ بِالْبِنَاءِ الْحُرُوفَ الْمُرْتَبَةَ بِهَا اعْتِبَارَ الْحَرَكَاتِ وَالسُّكُنَاتِ كَذَا ذَكَرَ الْمُحَقِّقُ الرَّضِي فِي شَرْحِ الشَّافِيَّةِ وَالْأَجْوَابِ عَنْ ذَلِكَ بَأَنَّهُ أَرِيدُ بِإِبْنِيَّةِ الْكَلِمِ مَا يَطْرُقُ عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْكَلِمِ مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْأَحْوَالِ كَمَا عَرَفْتَ فَهِيَ نَفْسُ أَحْوَالِ الْكَلِمِ فَلِإِضَافَةِ بَيَانِيَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِمْ شَجَرًا رَأَى فَمَعْنَى أَحْوَالِ إِبْنِيَّةِ الْكَلِمِ عَلَى هَذَا أَحْوَالُ هِيَ إِبْنِيَّةُ الْكَلِمِ فَلَا يُخْرَجُ مِنَ الْحَدِّ مَعْظَمِ أَبْوَابِ التَّصْرِيفِ مِنَ إِبْنِيَّةِ الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ وَنَحْوِهَا وَبِالْجُمْلَةِ فَعَلِمَ الصَّرْفُ عِلْمٌ بِأَصُولِ تَعْرِفُ بِهَا إِبْنِيَّةُ الْكَلِمِ ثُمَّ أَنَّهُ كَمَا يَبْدَأُ فِي الْعِلْمِ عَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِمَوْضِعِهِ كَذَلِكَ يَبْدَأُ فِيهِ عَنِ أَعْرَاضِ تِلْكَ الْأَعْرَاضِ فَدَخَلَ فِي إِبْنِيَّةِ الْكَلِمِ الْإِبْتِدَاءُ وَالْإِمَالَةُ وَنَحْوِهَا مِمَّا هُوَ مِنْ أَحْوَالِ الْإِبْنِيَّةِ وَيُؤَيِّدُهُ مَا وَقَعَ فِي الْأَصُولِ مِنْ أَنَّ الصَّرْفَ عِلْمٌ تَعْرِفُ بِهِ أَحْوَالِ الْكَلِمَةِ بِنَاءً وَتَصْرَفًا فِيهِ أَيْ فِي ذَلِكَ الْبِنَاءِ لَا أَعْرَابًا وَبِنَاءً وَكَذَا يَدْخُلُ فِي الْحَدِّ الْوَقْفُ لِأَنَّهُ مِنْ أَحْوَالِ الْإِبْنِيَّةِ يَعْرِضُهَا بِاعْتِبَارِ قَطْعِهَا عَمَّا بَعْدَهَا لَا بِاعْتِبَارِ حَرَكَةِ الْحَرْفِ الْآخِرِ أَوْ سَكُونِهِ وَالْأَخْرَجَ بَعْضُ أَقْسَامِ الْوَقْفِ مِنَ الْوَقْفِ كَالْحَدْفِ وَالْإِبْدَالِ وَالزِّيَادَةَ فَتَدْبُرُ وَذَكَرَ التَّقَاءَ السَّاكِنَيْنِ فِي الْكَلِمَتَيْنِ وَالْإِدْغَامَ فِيهِمَا اسْتَطْرَادِي كَذَكَرَ الْجَزْئِي فِي عِلْمِ الْمَنْطِقِ وَهَذَا الْجَوَابُ مِمَّا اسْتَخْرَجْتَهُ مِمَّا ذَكَرْتَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ فَعَلَى هَذَا مَوْضِعُ الصَّرْفِ هُوَ الْكَلِمَةُ مِنْ حَيْثُ أَنْ لَهَا بِنَاءٌ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا مَحْذُورَ فِي الْبَحْثِ عَنِ قِيْدِ الْحَيْثِيَّةِ إِذَا كَانَتْ بَيَانًا لِلْمَوْضِعِ فَلَا مَحْذُورَ فِي الْبَحْثِ عَنِ

الابنية في هذا العلم و يويد هذا ما مر في تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئاتها و كذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحور بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و في شرح الشافية للجار بردي ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السكّنات الواقعة في الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السكّنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شبيه ذو بناء كما مر و اضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف ان اصول چنديست كه ازوي درين علم بحث كرده اند و اثبات احوالات بروي كرده اند و مراد باصول ان مسائل كليہ است كه متفرع شود بر آن مسائل جزئيات ان مسائل مثلا يكي از اصول اين فن اين قاعده كليہ است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى في الثانية و جزئيات وى مثل مرمي و مروى كه در اصل مرموي و مرووي بود كه اين مسئله كليہ مذكوره را موضوع عنواني كرده شد كه اين دو مثال فرع آن مسئله كليہ است كه آن در ضمن اين دو مثال متحقق شده كه متكلم آن مسئله را آنگ ملاحظه نموده است و ذكر موضوع عنواني كرده اثبات احوال بران اصل كرده شد ازان حيثيت كه آن اصل متحقق ميشود در ضمن آن فرع كه مرمي و مرووي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبني عليه مسائله كحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يوقع الاعلال في الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئه كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا او جزئيه كقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان و غايته غاية الجدرى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة كعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحوا برها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحوبلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه قياس كلامهم كما يتبين في مسائل التمرين و المتأخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون

لحروفها من اصالة و زيادة و حذف و صحة و اعلال و ادغام و امالة و بما يعرض لآخرها ما ليس باعراب ولا بناء من الوقف و غير ذلك انتهى فالصرف و التصريف عند المتأخرين مترادفان و التصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو .

علم النحو و يسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب و هو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة و سقاما و كيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو او لا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقوله علم جنس و قوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه و الفقه و غيرها فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي و هو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات و احوال الاسماء الاعجمية و لو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخروج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب و قوله صحة و سقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي و سقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح و ضرب غلامه زيدا فاسد و خرج به علم المعاني و البيان و البديع و العروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة و البلاغة و نحوها لا من حيث الصحة و السقم و يتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة و السقام و ما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ و تاخيرها و تذكير الفعل و تانيته لا مثل الاحوال التي هي الحركات و السككات و نحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط و من حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فقدم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مباني النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها و هذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام و العلوم العربية من مباني اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و موضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا و هو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية و تاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا و قيل الكلمة و الكلام و فيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو و قيل هو المركب باسناد اصلي و فيه انه لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير الاسنادية و مبانيه حدود ما تبنتني عليه مسائله كحد المبتدئ و الخبر و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الازكان و الرفع اقوى الحركات و مسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزية كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزية كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

اما مفرد او جملة او خاصته كقولهم الاضائة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يجاب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ فى التأليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا فى الارشاد و حواشيه و غيرها • •

علم المعاني وهو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فاعلم جنس. يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر و اما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجليلي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر في جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير و اوضح لان علم الله تعالى و كذا علم جبرئيل ليس استداليا و كذا الحال في علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكله قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات في هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصل ل احد او الجنس او البعض فيكون حاصل لكل من عرف مسألة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون ل احد ليس بمستبعد ولا بممتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التأخير و التعريف و التنكير و غير ذلك و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة و احتراز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاغلام و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها ما يتقدم على المطابقة و بعضها ما يتاخر منها فان الاغلام و الادغام و نحوهما ما لا بد منه في تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترميح و نحوهما ما 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 ليتم امر الاحتراز و الا لدخل فيه بعض المحسنات و الاحوال النحوية و البيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديم او تاخيرا يبحث عنه النحوي و ربما يقتضي السجع و غيره و ربما يقتضي ايراد المجاز و التشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلقت بعلوم آخرى المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلوقال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات و ان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحاً في بادى الراي و قدنبه بتقييد اللفظ بالعربي و اطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث با لفظ العربي مجرد اصطلاح و الا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال و لهذا لم يضر 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 التفتازاني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسفي و اما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا في الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الداهبين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة و اما على مذهب المتأخرين الداهبين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد و قد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة و ما يتصل بها من الاستحسان و غيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضي الحال ذكره و التعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى و أيضاً التعريف بالتتابع تعريف بالمبائن اذ التتابع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجع الى المطول و الاطول .

• 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 للاستغراق 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 عالماً بعلم البيان و فسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال و اعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة و يخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان و يمكن 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

فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة فى نظر البليغ واما العجا
المفرد و امثاله فالبحث عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ وقد احتزبه عن ملكة الاقتدار على ايراد
المعنى العاري عن الترتيب الذي 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 يتاخر عن علم المعاني فى الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا
فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقتها لمقتضى
الحال فان هذه كالاصل فى المقصودية و تلك فرع و تمة لها وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى
الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى فى طرق
مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى
طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه
و نسبة لكل منها دال يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامى معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب
طرق ثلثة لا محالة ولا يشكلك عليك انه و ان تحقق الطرق الثلثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف
يجزم بتحقيق الاختلاف فى الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هين اذا الاختلاف فى الوضوح و الخفاء
كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي وبعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة
و خفائها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة وضحوا و خفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ
فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما
لا حاجة اليه بقي ههنا شئى و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من
مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فى الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت
البيان دون الثاني الا ان يقال هذا تعريف بخامة شاملة للمعروف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير
هذه الخامة خارجا عن و ظائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة فى الكلمات التي هي اجزاء المركب
والمختلفة فى وضوح الدلالة فان طرق المختلفة فى الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله فى وضوح الدلالة
اما لانه اراد بالدلالة العقلية لمانه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا فى الدلالات العقلية
واما لان الاختلاف فى وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاجراء الطرق
المختلفة بالعبارة و ترتب فى التعريف ذكر الخفاء و ان ذكر فى المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف فى
الوضوح الاختلاف فى الخفاء و قوله عليه اى على المعنى الواحد و ان شئت زيادة التوضيح فارح
الى الاطول و موضوعه 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 و بعد رعاية

وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ و المتلفظ به على ما فى الاطول و ليس المراد بوجود التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة و الخلو عن التعقيد المعنوي و غير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة او غير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني و البيان و اللغة و الصرف و النحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التناثر و مخالفة القياس و ضعف الناليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسنات فقولته بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتدبيره على ان الوجوه المحسنة البدئية لا تحسن بدون البلاغة و الا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقله بعد متعلق بالمصدر و هو التحسين و للتدبيره على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني و البيان و انها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة و انها انما تكون من البديع اذا لم يقترض الحال لها ان لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة و لذا ذكر في شرح المفتاح و اما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمي البلاغة لاقساما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما فى المطول و حواشيه و موضوعة اللفظ البليغ من حيث ان له توابع .

• بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعها الى امرين احدهما الاحتراز عن الخطأ في تادية 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 توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا و الثاني تمييز الفصيح عن غيره و معرفة ان هذا الكلام فصيح و هذا غير فصيح فمنه ما يبين في علم متن اللغة او التصريف لو النحو او يدرك بالحس و هو اى ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد الى علم و للاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني و البيان و سموها علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحتز به عن الاول اى الخطأ في تادية علم المعاني و ما يحتز به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان و ما يعرف به وجوه التحسين علم البديع .

• علم العروض و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان و التقطيع و القيد الاخير احتراز عن علم

القافية و موضوعة اللفظ المركب من حيث ان له وزنا .

• علم القافية و هو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية و القيد الاخير احتراز عن علم

العروض و موضوعة اللفظ المركب من حيث ان له قافية .

• • العلوم الشرعية وتسمى العلوم الدينية وهي العلوم المدونة التي تذكر فيها الاحكام الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجب تحقيقه في الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة وهي انواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين ايضا وسماه ابوحنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر وفيه مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات وفيه شرح العقائد للتفتازاني العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اي العملية يسمى علم الشرائع والاحكام وبالحكام الاصلية اي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها ويمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة وباطلاق المعية تنبيه 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 التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل اليه حفظ اي وضع يراد ان ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجمع لعلم الكلام مثلا ان ليس ترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي 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 ان المراد الترتب العادي وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتمد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب ان يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمره له ولاخفاء في بطلانه والمتبادر من الباء في قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولكن سلم ووجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقريضة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى لاثبات بناء على تناول المخطي ولايراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غير معين حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه عنها بايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي 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 ان

قد دون للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام 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 لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثروا استدلا لاتها و طرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تقتضى الاحاطة بكلها و انما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام • و موضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد و كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و الشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا و للبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحينية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن عوارض الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبية و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالخشرو عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا و فيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبينا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير مقيد بشيى و يمتاز الكلام عن الالهي باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و افق الاسلام اولا كما في الالهي و فيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان الخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجج لهم و الزام المعاندين باقامة الحجج عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين و ان تبتنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها و اليه يؤل اخذها و اقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدونه كبان

على غير اساس وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين . و من هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلالته يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذلا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقامد فهي كل حكم نظري لمعلوم . هو اى ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئى منها و الكلام هو العلم الا على اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها و فيه تثبت موضوعاتها و حيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه . فهي اى فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية و مباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لكلا يلزم الدور فلور وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية و هو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع و صفاته و افعاله و ما يتفرع عليها من مباحث الذبوة و المعاد 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 و المباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاد علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا اولان مسألة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بتفائها عليه و على هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواظف و منها .

علم التفسير و هو علم يعرف به نزول الآيات و شئونها و اقااصيصها و الاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيبها و مدنيها و محكمها و متشا بهها و ناسخها و منسوخها و خاصها و عامها و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها و حلالها و حرامها و وعدها و وعيدها و امرها و نهيها و امثالها و غيرها و قال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن و مدلولاتها و احكامها الانفرادية و التركيبية و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب و تمتات ذلك . قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القرآنة و قولنا و مدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ و هذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا و احكامها الا فرادية و التركيبية يشتمل علم الصرف و النحو و البيان و البديع و قولنا و معانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة و ما دلالاته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئا و يصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره و هو المجاز و قولنا و تمتات ذلك هو

مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما ابهم فى القرآن و نحو ذلك و قال الزركشى التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم و بيان معانيه و استخراج احكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا فى الاتقان فموضوعه القرآن و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه و لذلك ارسل كل رسول بلسان قومهم و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة و هي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشرح لأمور ثلاثة أحدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسر فهم مراده فقصد بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة و من ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له و ثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على و ضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و تربيته و قد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيء او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك و اذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سواهم النبي صلى الله عليه و سلم فى الأكثر كسواهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينالم يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه و سلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سالوا عنه عليه الصلوة و السلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتى الحكمة من يشاء و من يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال الاصبغاني شرفه من وجوه • احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة • و ثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعررة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى • و ثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية و المعارف الدينية و هي 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 شيىء من القرآن و ان كان عالما ادبيا متسعا فى معرفة الادلة و الفقه و النحو و الاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك و منهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر اليها و هي خمسة عشر علما اللغة و النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجع بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير المبهم و المجل و علم الموهبة و هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرها التاويل و هو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غير محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقلا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء و قيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتله و اما التاويل المخالف للآية و الشرع فمحظور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما علي و فاطمة يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان يعنى الحسن و الحسين • فائدة و اما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير • قال النسفي في عقائده النصوص محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن المحاد و قال التفزازاني في شرحه سميت الملاحظة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكيفية • و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان • فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطع • فلت اما الظهور و البطن ففي معناه اوجه احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قستته على ظاهرها و قفت على معناها • و الثاني ما من آية الاعمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه • و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها • و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به • ظاهرها الاخبار ببلاط الاولين و باطنها و عظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعالهم • و الخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطع الله عليها ارباب الحقائق • و معنى قوله و لكل حرف حدى منتهى فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب • و معنى قوله و لكل حد مطع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطع عليه فى الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطع الاشراف على الوعد و الوعيد • قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان في فهم المعاني للقرآن مجالا متسعوا و المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لا بد منه في ظاهر التفسير لتتقى به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع

الفهم والاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا اذ لا مطمع في الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع في الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه .
ومنها 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 بالحيثية المذكورة .

ومنها علم الحديث ويسمى بعلم الرواية والخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل على الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وفعالهم على ما عرف وعلم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكناية وصريحا وعماما وخالفا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النجاة بتفصيله وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما فعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعيا او خامة كذا في العيني شرح صحيح البخاري وزاد الكرماني واحواله . ثم في العيني وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومبدايه هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومساائله هي الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين . فائدة . لاهل الحديث مراتب اولها الطالب وهو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه ثم الحافظ وهو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري . وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتمى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي 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 والمعاني والبيان والبدع والاصول ويحتاج الى تاريخ النقلة انتهى .

و منها علم أصول الفقه ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في مجمع السلوك وله تعريفان أحدهما باعتبار الأضامة و ثانيهما باعتبار اللقب أى باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص و أما تعريفها باعتبار الأضامة فيحتاج إلى تعريف المضاف و هو الأصول و المضاف إليه و هو الفقه و الأضامة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الإضافي فالأصول هي الأدلة إذاً الأصل في الاصطلاح يطلق على الدليل أيضا و إذا أضيف إلى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيد المراد المعنى اللغوي و هو ما يبنتني عليه الشيء فإن الابتداء يشتمل الحسي و هو كون الشئيين حسيين كابتداء السقف على الجدران و العقلي كابتداء الحكم على دليله فلما أضيف الأصول إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتداء ههنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنتني هو عليه و يستند إليه و لا معنى لمستند العلم و مبتدأه إلا دليله و أما الفقه فتعرف معناه و أما الأضامة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف إذا كان المضاف مشتقا أو ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث أنه مبني له و مسند إليه ثم نقل إلى المعنى العرفي اللقبى الآتي ليتناول الترجيح و الاجتهاد أيضا و قيل لا ضرورة إلى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ثم النقل إلى المعنى اللقبى أى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحتمل على معناه اللغوي أى ما يبنتني الفقه عليه و يستند إليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الأدلة و الاجتهاد و الترجيح لاشتراكها في ابتداء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو أصول الفقه و عنه بإضافة العلم إليه فيقال علم أصول الفقه أو يكون إطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف أى علم الأصول الفقه • لكن يحتاج إلى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و فى الأحكام هي أدلة الفقه و جهات دلالتها على الأحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الأصول و أما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل به إلى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون إحدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه إذ هو المتبادر من الباطن السببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة الألفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الوضعية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب و السنة و الاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك إلى الفقه و كذا خرج علم الحساب إذا التوصل بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة إلى تعيين مقد المقربه لا إلى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق إذ لا يتوصل بقواعده إلى الفقه توصلا قريبا مختصا به إذ نسبته إلى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام أن الأنسا

لم يخلق عبثاً ولم يترك سدىً بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها . ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة . وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظري تفصيليها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشروطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات 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 الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم . ولقابل ان يمنع كون قواعد ما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محاكاة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب 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 الاجتهاد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرها فقد صرح بان المباحث عنهما اما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتهاد . تبيينه . بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك وسمي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب 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 مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط 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 ابي نوع من الاحكام يثبت بابي نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف 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 ثبت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور • و اذا 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 ثبوتها بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح •

ومنها علم الفقه ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك وهو معرفة النفس مالها وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح • والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة مما لا دلالة عليه اصلا للغة ولا اصطلاحا وقوله وما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع وعلى للضرر وفي التقييد بالآخرى احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية • فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة وكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين • وان اريد بالنتفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقي من الثاني ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها

و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً وترك ما سوى الواجب يجوز و فعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليها فبقي فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريماً خارجاً عن القسمين ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى • ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها • فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام • ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك • ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح • فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملاً على قوله مالها وما عليها • وان اريد ما يشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزداد قيد عملاً • وابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملاً 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 بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها • واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقاً على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف 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 التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقاً حاصلاً من الادلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهي الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولاً وماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولاً والعملي اما ان يكون العلم حاصلاً من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولاً فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه • فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والامطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع • وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية لمسماة بالاعتقادية والاصلية ككون الاجماع حجة والايان به واجبا • وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية • والتقيد بالتفصيلية لاجراجمالية كالمقتضي والذاني فان العلم بوجود الشئى لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النا في ليس من الفقه • والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيوه للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

ذلك لتعارض الأدلة أو 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 العقوبات • وههنا اباحت تركنا مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها 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 مسائله 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 تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي وحواشيه ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض وغرضه النجاة من عذاب النار و نيل 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 وما عليها 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 عالما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدوي والبخاري والهداية وغير ذلك • وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها وفايتها 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 ما يند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بيا موزد و اين را علم حكمت گویند تا چون نفس سالک برواجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و با آداب خدای مودب گشت ممكن گردد مروريا مراقبه خواطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گویند • و مراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد و نتواند

همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوى الله تعالى و تطهير سرائر آنباشد که مرورا بشويد از هر چيزي که مرورا بيلايد تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکاشفه و مشاهده رسد و اين را علم اشارت گویند انتهى و موضوعه اخلاق النفس از ببحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حسب الدنيا في قولهم حسب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه راس الخطايا و راس الاخلاق الرذيلة التي تتضرر بسببها النفس و كذا الحال في قولهم بغض الدنيا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الى الله تعالى • فائدة • در مجمع السلوك مي آرد امي عزيز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه عليه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير کرده اند و ميان خویش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح کردند و بدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام و فهم بود دريافت و هر کس که نا اهل بود نيات •

العلوم الحقيقية هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل و الاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع و ذلك كعلم الكلام از جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين في الاعتقادات و كعلم المنطق و بعض انواع الحكمة • و علم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ •

علم المنطق و يسمى علم الميزان از به توزن الحجج و البراهين • و كان ابو علي يسميه خادماً للعلوم از ليس مقصوداً بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها • و ابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيساً حاكماً عليها • و انما سمي بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ و على ادراك الكليات و على النفس الناطقة و لما كان هذا الفن يقوي الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث اشتمق له اسم منه و هو المنطق • و هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات و شرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر • فالقانون يجي بيانه في محله • و المعلومات تتناول الضرورية و النظرية • و المجهولات تتناول التصورية و التصديقية • وهذا اولي ما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظرريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة • والمراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عرضه عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ في الفكر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعريف و اما احترازاته فالعلم كالجنس و باقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لاتفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو و الهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بافظ 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 اصلاً • وكذلك الهندسة يتوصل

بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبدئي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث و اما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعها . قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور . واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية و شرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة و هذا هو الذي جعل مستفادا من المنطق و المشعر على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلة الاربع فان مادته هي القوانين تحتمل هذا الفن و غيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتمل امورا ولا تصير شيئا معينا منها الابان ينضم اليها ما يحصله و ما يعينه . و قولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق و قد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام و هو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها . و قولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية . اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم و لذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود و لذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس و القانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع و قوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية . الموضوع . قيل موضوعه التصورات و التصديقات اى المعلومات التصورية و التصديقية لان بحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالا قريبا اى بلا واسطة كالحد و الرسم او ايصالا بعيدا ككونها كلية و جزئية و ذاتية و عرضية و نحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم و يبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس و الاستقراء و التمثيل او بعيدا ككونها قضية و عكس قضية و نقيضا فانها مالم تنضم اليها ضمنية لا توصل الى التصديق و يبحث عنها التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعد ككونها موضوعات و محمولات و لاخفاء في ان ايصال التصورات و التصديقات الى المطالب قريبا او بعيدا من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق و ذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهي في نفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن و قيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هيئاتها يعرض له الذاتية و باعتبار خروجه عنها العرضية و باعتبار كونه نفسا ماهياتها النوعية . و ما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افرادها و فصل باعتبار آخره و كذلك

ما عرض له العرضية إما خاصة أو عرض عام باعتبارين مختلفين • وإذا ركبت الذاتيات والعرضيات إما منفردة أو مختلطة على وجه مختلف عرض لذلك المركب الجدية والرسبية • ولا شك أن هذه المعاني اعني كون المفهوم الكلي ذاتيا أو عرضيا أو نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية إذا وجدت في الأذهان وكذا الحال في كون القضية حملية أو شرطية وكون الحجج قياسا أو استقراء أو تمثيلا فانها بأسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الأذهان إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها فهي أي المعقولات الثانية موضوع المنطق • ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها إذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل وإذا حكم على أحد الأقسام أو أحد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيء كان ذلك الشيء في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس • وقيل موضوعه الألفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض • أعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير وشر في الأفعال والحق والباطل في الاعتقادات • ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية • وأما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من أقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يروى فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر الى الضوء لا ليخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد • والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام • وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية • ومرتبته في القراءة ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب أما الأول فلما قال البقرات البدن الذي ليس ينقي كلما غذوته انما يزيد شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلخوا منهم الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والأقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت اقدامهم وأما الثاني فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة • ومؤلف المنطق ومدونه ارسطو وأما القسمة فاعلم ان المنطقي إما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولا شارحا ومعرفا وإما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة • والنظر في المعرف إما في مقدماته وهو باب ايساغوجي وإما في نفسه وهو باب التعريفات • وكذلك النظر في الحجة إما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينيدياس وهو باب القضايا واحكامها وإما في نفسها

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظناتهو الخطابة اويقينا فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف و التسليم فهو الجدل و الا فهو المغالطة • واما الشعر فلا يوقع تصديقا ولكن لانادته التخجيل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضا اوبسطا عد في الموصل الى التصديق • و ربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض •

علم الحكمة له تعريفات فقيل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية • و لفظ على متعلق بقوله باحث • و الباحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اى اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب و العلب و الكلية و الجزئية في نفس الامر • و قوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر • و لما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ • و ان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راي الاكثرين القائلين بانها ليست داخلية في الحكمة • و قيل المراد بالاحوال المبادي فقط و هي التي تتوقف عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي و المحمولات • و ان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادي او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي و ان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان و بعض انواعه كالعقار و بعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل • و لا يردان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا و نحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعبر و وضع الواضع فلا بد من تقييده • و لا 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 و ليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد و بعضها مركب بحسب وضع الواضع و هذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا • و لا 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 حكيمًا قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة و التقييد يفيد ان هذا القدر ضروري

لان الزائد على هذا القيد مضره . او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق . ثم انه لا ضير في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة قال المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع وهذا لاينا في ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء المشائيون والاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفي حكيمًا بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكيمًا مشائيا و اشراقيا . ان قلت فعلى هذا يذغني 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 يبالون بمخالفة الشرائع فالايق 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 الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة . قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات والتعريف للحكماء . والبحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي وليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها و اوضاعها اللازمة لها . ان قيل يصدق التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العتل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب على راي من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيمًا ولا قائل به . قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت . او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث . ويجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راي 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 في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد ما يعتقد به من الاحوال . ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاطراف 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 المكملة للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصويريا او تصديقا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات واحوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس فيصير مآل هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات واحوالها على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا . واذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذي به يلزم الشمول . ومنهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصوري والتضديق وترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

أعلم أنهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم •
 ومن قال بانه علم اختلفوا في 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 الذهني قد يكون بقدرتد
 واختيارنا وقد لا يكون كذلك • والقائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها
 الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة
 لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية • وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان
 هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلي ام الخارجي
 ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية •
 والبحث عن الوجود الذهني يبحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود
 اولا • ومن حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخ عدة من الحكمة النظرية اذ لا يبحث
 في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا • ومنهم من فسر الحكمة بالكمال
 الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين ام النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد
 بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال • ومنهم من فسرها بما يكون تكلا للنفس الناطقة كمالا
 معتدا به • وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم
 فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة
 التامة على الافعال المتوسطة بين القراط والتفريط • والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس
 بحكمة • قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فمردى التعريفات
 الثلاثة واحد • والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا • ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف
 الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود
 في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهاية للعالم
 العلوي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخرية بحسب الطاقة البشرية • الموضوع • موضوع الحكمة
 على القولين ام القول بان المنطق معنا والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا و
 الموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي
 والا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ يبحث عن العارض لامراض
 الذي 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 لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة
 الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا •

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين • التقسيم • الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا • فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية • والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية • وذكر الحركة و السكون و المكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبيعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا • وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا و اختيارنا فيه • ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها و لان وجه التسمية لا يلزم اطراده • و انما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتد به النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظرى فى الاعمال لا من هذه الحيثية • قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا و اختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة و السخارة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا و اختيارنا فى الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات و النغمات • و يجاب باختيار الشق الاول و لابس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق • وعدم دخولها فى السياسة المدنية و تدبير المنزل ظاهر و باختيار الشق الثاني و ارتكاب كون الاصوات من الحكمة العمالية • لا يقال الاعيان قد تكون ذوات و هي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخله فى القسم الثاني اى قولنا اولا • ثم الحكمة العملية ثلاثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية • و فائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطباع بان تعلم الفضائل و كيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل و كيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالولد و الوالد و المالك و المملوك و نحو ذلك و يسمى تدبير المنزل • و فى بعض الكتب و يسمى علم تدبير المنزل و الحكمة المنزلية • و فائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي هم بين زوج و زوجة و مالك و مملوك و والد و مولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم و الدال المهملة لاضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها • و فى بعض الكتب و يسمى علم السياسة و الحكمة السياسية و الحكمة المدنية و سياسة الملك • و فائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان و مصالح بقاء نوع الانسان • و اعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية • ثم مبادي هذه الثلاثة من جهة الشريعة و بها تتبين كمالات 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 في حواشي شرح حكمة العين • ومنهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالذبوة والشريعة ويسمى علم النواميس • وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها في قسم واحد عند من يثلث القسمة • قيل في تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين • فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في 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 والملكات انتهى • ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلاثة ان الافعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة • فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق وبالقياس الى الثاني تدبير المنزل وبالقياس الى الثالث السياسة 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 في غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها • والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل الى الادراك والوجود الذهني الى المادة كالأله ويسمى بالالهي اذ مسائلها منسوبة الى الاله وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهي الملائكة والى ايضا لتنزهه عن المادة وعوارضها التي هي مبدأ للنقصان اليتق بهذا الاسم وبالفسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود • وتوصيفها بلأولى لحصولها من العلة الاولى وهي الاله وبالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها • وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدما على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات والعلية والشرف وبعديتها وتاخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب اليها فسمي بهما بالاعتبارين واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه وهو التعقل والرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم والتعليمي لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود

تحصيلها

الخارجي والتعقل كالانسان ويسمى بالعلم الادنى لدنائه وخساسته من حيث الاحتياج الى المادة في الوجودين وبالعلم الاسفل وهروظاهرو بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة • والحصر في الاقسام الثلاثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا في الاعيان يكون مفتقرا الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة ومنهم من ربح القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسامين ما لا يقارنها مطلقا كالأله والعقول وما يقارنها لا على وجه الانتقار فسمي للعلم باحوال الاول أهيا و باحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الاولى ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه لا منافاة بين تقسمي الحكمة العملية • ويمكن ان يجعل ما يقارن المادة لاعلى وجه الانتقار قسامين احدهما ما يقارنها وقد يفارقها كمباحث الامور العامة وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها كمباحث الصورة • ولعلم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلّة مباحثه • ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه ومتصرفه على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجّة • أعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا وفروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة واربعون وبدون اقسام المنطق خمسة وثلاثون • فاصول الألهي خمسة الاول الامور العامة الثاني اثبات الواجب وما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس بيان نظام الممكنات • وفروعه قسام الاول البحث عن كيفية الوحي وضرورة المعقول محسوسا ومنه تعريف الأبيات ومنه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني • واصول الرياضي اربعة الاول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن اجوال النغمات ويسمى بالموسيقى • وفروعه ستة الاول علم الجمع والتفريق الثاني علم الجبر والمقابلة الثالث علم المساحة الرابع علم جبر الانتقال الخامس علم الزيجات والتقاويم السادس علم الارغوة وهو اتخاذ الآلات الغريبة • واصول الطبعي ثمانية الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام الثاني العلم باركان العالم وحركاتها واماكنها المسمى بعلم السماء والعالم الثالث العلم بكون الاركان وفسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة كالكائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة • وفروعه سبعة الاواح الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيرنجيات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض • واصول المنطق تسعة على المشهور الاول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة التاسع الشعر هذا خلاصة ما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة المبيدية وشرح حكمة العين وغيرهما •

اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى •
 العلم الالهي هو علم باحوال ما لا يفتقر في الوجودين ابي الخارجي والذهني الى المادة ويسمى
 ايضا بالعلم الاعلى وبالفسفة الاولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة • والبحث فيه عن
 الكميات المتصلة والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات وامثالها مما يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي
 استطرادي • وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمي • وفي
 الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
 عن اشتراط المادة كالأله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولى للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير
 والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيى منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل
 الافتقار والوجوب وسوا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى
 بالفلسفة الاولى ومنه الالهي الذي هو فن من المفارقات • وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود
 المطلق من حيث هو هو انتهى • و اصول الالهي و فروعه قد سبقت •

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع
 والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في
 وجودها لا في حدودها ويسمى ايضا بالعلم التعليمي وبالعلم الاوسط والحكمة الوسطى كما مر •
 واصوله اربعة على ما مر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل او منفصل • والمتصل اما
 متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة • والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا
 فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب • ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع
 علم الحساب لا يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عدت
 صاحب الاشراف الحساب من الالهي فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولى للموجود لان الموجود بما
 هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا • وايضا انه يبحث في الهيئة عن
 الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين • واجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من
 حيث هو في اذهان الناس وفي الموجودات المادية فهو علم العدد والافلاك • وفيه ان العدد الماخوذ بهذه الهيئة
 لا ينفك في كلا الوجودين من المادة • ودفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والخشب ونحوهما
 على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة
 الى خصوص مادة واستعداد لا ينفع والالزم دخول الطبيعي في الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبيعي
 وهو لا يفتقر الى مادة مخصوصة • واجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة
 التي لا تحتاج في التعقل الى مادة مخصوصة وفيه ما مر • ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم •

العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعي و الثاني الرياضي • وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي • فائدة • قد اختلف قد ماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي و الطبيعي على الآخر في الشرف و الفضل و كل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم • و الحق ان الحكم بجزم فضيلة احدهما على الآخر غير شديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه • فالطبعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبيعي وهو جوهر و الرياضي موضوعه كم وهو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبيعي في الاغلب معطي الملم و الرياضي الان و معطي الملم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل • و الرياضي افضل من الطبيعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطيف و الذواتم عن الامور المكدرة الجسمانية و ايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي و من اجل ذلك قيل ادراك الالهي و الطبيعي من جهة ما هو اشبه و احرى لا باليقين كذاني الصدرى • العلم الطبيعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يفتقر الى المادة في الوجودين و تحقيقه قد سبق • و موضوعه الجسم الطبيعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون • وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبيعي وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه • و اما العلوم التي تنفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب و علم البيطرة و علم البيزرة و علم الفراسة و علم تعبیر الرؤيا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيمياء و علم الفلاحة و ذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما • و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم و اما العنصرية فالطلسمات • و الاجسام المركبة اما ما يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيمياء او بذي نفس فاما غير مدركة بالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اول الثاني البيطرة و البيزرة و ما يجري مجراهما و الذي بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبیر الرؤيا • و العام للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم •

علم الطب و هو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض لالتماس حفظ الصحة و ازالة المرض • و موضوعه بدن الانسان و ما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

والانفعال واحواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل والمشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه و ما يبرز منه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة و علاج الامراض بحسب الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة •

علم البيطرة و البيطرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان و عني بالخيل دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب و الهرب و محاربة الاعداء و جمال صورها و حسن ادواتها و عني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد و امساكه •

علم الفراسة و هو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته و مزاجه و توابعه و حاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن و يجي في الفراسة •

علم تعبیر الرؤيا و هو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس حالة النوم من عالم الغيب فخيئلته القوة المتخيلة مثلا يدل عليه في عالم الشهادة و قد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة و اربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الوحي قبلها من اربعمائة و اربعين جزء من النبوة و ربما طبقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالاتمام و يختلف ماخذ التاويل بحسب الاشخاص و احوالهم • و منفعتة البشرية بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع على الحوادث في العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا •

علم احكام النجوم و هو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفائية و يجي في لفظ النجوم ايضا •

علم السحرو هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقدر بها على افعال غريبة باشياء خفية • و منفعت ان يعلم ليحذر لا يعمل و لا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الامة من يكشفه و يقطعه و يجي في لفظ السحر • علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم •

علم السيميا و هو علم يطلق على غير الحقيقي من السحرو هو الاشهر و حاصله احداث مثلات خيالية لا وجود لها في الحس و قد يطلق على ايجاد تلك المثلات بصورها في الحس و تكون صوراً في جوهر الهواء و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم يه و معناه اسم الله و يجي في الفن الثاني •

علم الكيمياء وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افادتها خواصا لم تكن لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجبي في الفن الثاني •

علم الفلاحة وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوة وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها و يحميها كالمسار و الرماد و الحرة مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى •

علم العدد هو من اصول الرياضي و يسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان • نظري وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه وهو المسمى بارتماطيقى و تشتمل عليه المقالات الثلث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعة العدد مطلقا • و عملي وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية • والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحامل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين و كذا في سائر الاعمال • فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم • و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدزاهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤول الى المجهولات العددية عند التأمل • ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هو ائي تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالفواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هو ائي وهو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة و ضرب المحاذاة • ثم النظري و العملي ههنا بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها • فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي • و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريفه النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجى كما مر • و اعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة و اما غير محتاجة اليه و هو علم المقدمات و هي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او ما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا • و موضوعة العدد مطلقا كما هو المشهور • و التحقيق ان موضوعة العدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التادى منه الى بعض عوارضه المجهولة • و اما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب •

علم الهندسة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التأسيس . فقله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرًا ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازة فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين و حذفتم الالف الثانية فصار هندسة . ووجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير . وقبي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولو احقها و اوضاع بعضها عند بعض ونسبها و خواص اشكالها والطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها واستخراج ما يحتاج الى استخراجها بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمي والسطح والخط ولو احقها من الزاوية والنقطة والشكل . واما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية وعلم المناظر وعلم المرايا المحرفة وعلم مراكز الاثقال وعلم المساحة وعلم انبساط المياه وعلم جراثيقال وعلم البنكومات وعلم الآلات الحربية وعلم الآلات الروحانية وذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه فى الاصول الكلية بالفعل اولا والثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولا الثاني علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرفة و الافهو علم المناظر واما الاول وهو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولا والاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال و الافهو علم المساحة والثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولا الثاني علم انبساط المياه والآلات اما تقديرية اولا و التقديرية اما ثقيلة وهو جراثيقال اوزمانية وهو علم البنكومات والتي ليست تقديرية فاما حربية اولا الثاني علم الآلات الروحانية والاول علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتنقية القني وسد البثوق وتنفيذ المساكن ومنفعته عظيمة في عمارة المدن والقلاع والمنازل وفي الفلاحة .

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتها وكيفية اعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها وما يتوسط بين المناظر والمبصرات و علل ذلك . ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة و المرايا المحرفة ايضا .

علم المرايا المحرفة وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرفة بانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبها ومحا ذاتها ومنفعته بليغة 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 انباط المياه وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الارض واظهارها ومنفعته
احياء الارضين الميتة وافلاحها •

علم جبر الاثقال هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة •

علم البنكلمات وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدره للزمان ومنفعته معرفة اوقات العبادات
واستخراج الطوالح من الكواكب واجزاء فلک البروج •

علم الآلات الحربية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها ومنفعته شديدة
العنافي دفع الاعداء وحماية المدن •

علم الآلات الروحانية وهو علم تتبين 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 الرياضي 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 ماخوذة من الطبيعيات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد
واليوم واجزاء وما يتركب منها • واما الكيفية فكالمشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكون
الكواكب وضوئها • واما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة
الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الارض بطن النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك •

واما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها • واما البحث عن اصل الحركة واتباتها
للافلاك فمن الطبيعيات • والمراد بالضرورة الدائمة على زعمهم وهي حركات الافلاك والكواكب واحترزها
من 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 ويندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعني
قيد ما يلزم منها والظاهر انه لا حاجة اليه • والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم فان
موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها
ومواضعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة • وبالجملة فموضوع الهيئة الجسم
البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات المخصوصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم

الذي هو من اقسام الطبيعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات • وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل • وقيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الآتي يكون من الهيئة و ان اثبت بالبرهان اللمبي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات • والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة • أعلم ان الناظر في حركات الكواكب وضبطها و اقامة البراهين على احوالها يفيد الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب و ما يجري مجراها في مناطها و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز • و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر وهذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص • فائدة • المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية و الالهية و ما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتداء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الايق و الاحرى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعره بمقعره و مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطوء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهران ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الحرق و الالتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيء و منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار و انتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز ان

الاحتمالات الأخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته و ينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهالية • و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجههما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او ببعض ان كانا ناقصين • و على هذا القياس حال التشكلات البدرية و الهالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية و التجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الازواح الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الازواح الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات • و لو 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 و يمكن ان يكون على الوجوه الأخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضب به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب و اتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس و العيان مطابقة تحجير فيها العقول و الازهان كذا في شرح التجريد وهكذا استفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخريان محمد دلجيات و في ارشاد القاصد الهيئة و هو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها • و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها • و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيح الكرات و الآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان يختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاريم و الا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيح الكرة و ان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم •

علم الزيجات و التقاريم علم تعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية • و منفعتها معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج و انتقالاتها و رجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر و ما يجري هذا الجرى •
 علم المواقيت وهو علم تتعرف منه ازمة الايام والليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها • ومنفعته
 معرفة اوقات العبادات و توخي جهتها و الطوالح و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها
 منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها •

علم كيفية الارصاد وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات
 الرصدية • و منفعته علم البيئة و حصول عمله بالفعل •

علم تسطيح الكرة وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية • و منفعته الارتياض بعلم هذه الآلات
 و عملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية و التوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية •
 علم الآلات الظلية وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي ستنها اطرافها •
 و منفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات • وهذه الآلات كالبسائط والقوائم والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى •
 علم السماء والعالم هو من اصول الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم
 وهي السموات و ما فيها و العناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواقعها وتعرف الحكمة في صنعها
 وترتيبها • وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال و الثبات فيها و يبحث
 فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا فى التلويح • وقيد الحيثية احتراز عن علم البيئة • وموضوعها كما مر
 علم الطب هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة
 الصحة و عدمها لتُحفظ حاملة و تُحصل غير حاملة ما امكن • و فوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا
 تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالبيئة وغيرها • و قولنا من جهة الصحة و عدمها
 يخرج العلم الذي تتعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق والكلام • و قولنا لتُحفظ الخ بيان لغاية
 الطب لالملاحتراز • ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين
 الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا فى السديدي شرح
 الموجز • فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ويمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاملة بقوانين الخ • وفي
 شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة و المرض لتُحفظ الصحة او تُعاد ما امكن
 و مآل التعريفين واحد • و موضوعه بدن الانسان و ما يتركب منه من حيث الصحة و المرض وقد سبق
 الاشارة اليه في بحث الموضوع •

علم النجوم هو من فروع الطبيعى وهو علم باصول تتعرف بها احوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض
 النجوم كذا في بعض حواشي الشافية • والمراد بالاحوال الآثار الصادرة منها فى العالم السفلي فلا يكون
 من اجزاء البيئة و علم السماء والعالم • وخرج منه علم الرمل والجفرو ونحوهما مما يدل على صدور اثر فى العالم

اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم • وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم •
 و مسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم •
 فصل في بيان العلوم المحموده والمذمومة • اما المحموده فبعضها من فرض العين و بعضها من
 فرض الكفاية اما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف
 العلماء في ان اي علم طلبه فرض • فقال المتكلمون علم الكلام • وقال الفقهاء علم الفقه • وقال المفسرون
 و المحدثون هو علم الكتاب و السنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم • وقال بعضهم هو علم العبد بحاله و مقامه
 من الله تعالى • و قيل بل هو العلم بالاخلاص و آفات النفوس • و قيل بل هو علم الباطن • وقال المتصوفة
 هو علم التصوف • و قيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بُني الاسلام على خمس الحديث
 و الذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية و العملية • وقال
 في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لامر لابد منه من احكام الوضوء و الصلوة و سائر الشرائع
 و لامور معاشه و ما وراى ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل و ان تركها فلا اثم عليه • و اما الثاني
 فقد ذكره في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن في السراجية
 يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضرب دمه • وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في
 الوسايا و الموارث • وكذا الفلاحة و الحياكة و الحجامة و السياسة • اما التعمق في الطب فليس بواجب وان
 كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية • فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى و سنة رسوله
 صلى الله عليه وسلم و اجماع الامة و آثار الصحابة و التعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم
 بالشرعيات • و كذا العلم بالناسخ و المنسوخ و العام و الخاص مما في علم الفقه و علم القراءة و مخارج
 الحروف و العلم بالاخبار و تفصيلها و الآثار و اسامي رجالها و رواياتها و معرفة المسند و المرسل و القوي
 و الضعيف منها كلها من فروض الكفاية • وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات و سياسة الولاة • و هذه
 العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا و في استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة
 صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد و صفات الباري • و هكذا علم الفتوى من فروض الكفاية •
 اما العلم بالعبادات و الطاعات و معرفة الحلال و الحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات و الحدود و الكيل •
 و اما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد و التقوى و الرضا و الشكر و الخوف و المنة لله في جميع
 احواله و الاحسان و حسن النظم و حسن الخلق و الاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا • و اما علم المكشفة فلا يحصل
 بالتعليم و التعلم و انما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى و الذين
 جاهدوا فهنا لنهدينهم سبلنا • و اما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة
 و الاشتغال بما لا يغنيه هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية • و قال في خزانة الرواية في السراجية تعلم

الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهني • قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنيين 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 التاتارخانية واما علم السحر والنيرنجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محمودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحجوا الحياة الدنيا على الآخرة • وفي فتح المبين شرح الاربعةين الحلبي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الالهية والطبيعية والرياضية ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة • وفي السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لابس به • وفي الخانية وما سواه حرام • وفي الخلاصة والزبادة حرام • وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفته انتهى • وفي البيضاوي فنظر نظرة في النجوم اي فرأى مواقعها واتصالاتها او في علمها او في كتابها ولا منع منه انتهى • وفي التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كلوا حد 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 في المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم • وفي الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطلعكم 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 الثاني 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 والنار ونحوهما وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب • واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب • واما المنطق فقد ذكر ابن الحجر في شرح الاربعةين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه وحديث وتفسير المنطق الذي بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط به شين من

الفلسفيات المنابذة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع وتوقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية والمنطق ولذا قال الغزالي لاثقة بفقهه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين في العصر الاول او بالتعلم • ومن اثنى على المنطق الفخر الرازي و الآمدي وابن الحاجب و شراح كتابه وغيرهم من الائمة • والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة •

الفن الاول في الالفاظ المصطلحة العربية و قد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا و هو مشتمل على ابواب و الابواب مشتملة على فصول • و المراد بالباب اول الحروف الاصلية و بالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح • و الالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها •
باب الالف و هو مشتمل على فصول •

فصل الباء الموحدة الادب بفتح الاول و الدال المهملة دانش و فرهنگ و پاس و شكفت و طريقة كه بسنديه و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هرچيزي كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم • و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال في القيام و القعود و حسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى • و في العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل • و قال ابوزيد و يجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه • و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة و المراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لاما عليه انتهى • و الاولى التعبير بالملكة لانه الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا في البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء • و الفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دينوي و الثاني ديني كما في الكرمانى شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل • و في التلويح في بحث الامر التاديب قريب من الذنب الا ان الذنب لثواب الآخرة و التاديب لتهديب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى • و قد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ما رآى ما ذكر من الفرائض و الواجبات في الحج سنن تاركها مسيى و آداب تاركها غير مسيى • و قد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة و ما سوى ذلك سنن و آداب تاركها مسيى • و في الجزرية في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله للشارع مرة وتركه اخرى و السنة ما و اطلب عليه الشارع و الواجب ما شرع لإكمال الفرض و السنة لإكمال

الواجب والادب لإكمال السنة انتهى كلامه • وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل الحكمة
صيانة النفس • وحكي ان حاتم الاصم قدم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه وخرج مذعورا
وقدم رجله اليمنى فقيل ما ذلك فقال لو تركت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبني الله جميع
ما اعطاني • وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الكقائق • وقال اهل
التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار والتصرع على بساط الانتقار كذا في خلاصة السلوك • وقيل
ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبي است • بغير خاك شدن هر چه هست بي ادبي است •
وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطاء وادب القاضي وهو التزامه
لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى • واداب البحث يجي في باب
النون مع الراء في ذكر علم المناظرة •

العلوم الأدبية هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة •

الأوبه بالواو عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء

المثناة الفوقانية •

فصل التاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة

كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقاة وغرفة وعلامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذا الحرف
الرابع في المونث في حكم تاء التانيث ولهذا لا يظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية
ونحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له ونحو كلاب و اكلب مما جمع مكسرا
او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدارونار ونعل و قدم وغيرها من المونثات السماعية • و علامة التانيث التاء
المبدلة في الوقف هاء و الالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء و الياء على راي بعضهم في
قولهم ذي وتي و ليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي و انت و لذاسيبت
بالمونثات الصيفية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا • فتبادلت
واخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الواو و لذا لا تصير في حال الوقف هاء • و يقابل المونث المذكر
وهو اسم ليس فيه علامة التانيث لالفاظا و لا تقديرا •

التقسيم المونث على ضربين حقيقي و غير حقيقي و يسمى لفظيا فالحقيقي اسم ما بآرائه ذكر
اى في مقابله ذكر في جنس الحيوان و اللفظي بخلافه • قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله
فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بآرائها ذكر من الحيوان لو فرض شيى من الحيوانات
كذلك • و سمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة
التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كغين بدليل تصغيرها على عيينة او حكما كعقرب و منه

الجمع بغير الواو والنون • و بالجملة فاللفظي على ثلاثة اصرف الجمع بغير الواو والنون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشري و الصحراء او تقديرا كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العقب و العناق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث • وهذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا ساعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غير حقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر • تذييه • المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مونثا حقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا • وقد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي وهو ما لا يكون كذلك • وهذا المعنى لللفظي يستعمل في باب منع الصرف نسلي و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية و الضوء •

فصل الجيم الاوج بفتح الاول و سكون الواو لغة معرب او ك بمعنى العلو • وعند اهل الهيئة يطلق

على معنيين أحدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هو قد يسمى بفلك الاوج ايضا و الآخر سطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه و سميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه • و الاوج الممثلة و يسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدي عطارد و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه • و الاوج المديرى و يسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدي المدير و الحامل و وجه التسمية كما عرفت و يجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و تأنيها تقويم تلك النقطة المذكورة • فارج الشمس قوس من الممثل مبتدئه من اول الحمل الى نقطة الاوج على التوالي • و المراد بنقطة الاوج هو الاوج بالمعنى الاول • و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج و مركزها واحد كانت تسميته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود • و اما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الاوج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدئه من نقطة الاوج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتحيرة سوى اوج عطارد • و اوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالي • و اوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي اوج المدير • وقد ذكر العلامة في تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل و الاول اولى لان تشابه حركة الاوج

حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير • واعلم ان المراد من المائل والمائل ههنا منطقتهما • فائدة • قالوا للوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الارجاس منه وبالعكس • وهذه الابعاد على هذا الوجه وهو ان اوج زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهرية اعني غاية ميل ما ثلثه عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و اوج المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة ومعنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي • وقد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التاخر • و اوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين • ففي المريخ و الزهرة الاوج متاخر عن الراس على التوالي بربع دور • وفي عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على الاوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب • واما مواضع الارجاس من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالعلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره من تصانيفه •

فصل الخاء المعجمة • التاريخ في اللغة تعريف الوقت فليل هو قلب التأخير وقيل هو بمعنى

الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشين الذي ينتهي اليه • وقيل وهو ليس بعربي فانه مصدر المورخ وهو معرب ما رز • واما في اصطلاح المنجمين وغيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستأنف الزمان لو في مقدمه • وقد يطلق على نفس ذلك اليوم وعلى المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة • و البلاغ يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست از انكه از جهت حدوث واقعه لفظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه از روي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري از ان باشد تاريخ آن كند و احسن آنست كه كلم تاريخ مناسب باشد بان واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنگ در بنكاه مسجدي ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود • بناي كعبه ثاني نهاد ابراهيم • انتهى •

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة • فمنها تاريخ الهجرة وهو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى مدينة • و شهر هذا التاريخ معروفة ما خوزة من روية الهلال ولا يزيد شهر على ثلاثين يوما ولا ينقص من تسعة و عشرين يوما • ويمكن ان يجي اربعة اشهر ثلاثين يوما على التوالي لا يزيد منها و ان يجي ثلاثة اشهر تسعة و عشرين يوما على التوالي لا يزيد منها و سنوهم

وشهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا • والمنجمون ياخذون للمحرم ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجوز تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهملة • وسبب وضع التاريخ المجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا من كتب التي تاتيها من قبل امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندري اي الشعبانيين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه ماء روزاي حساب الشهور والا عوام وشرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ • فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول • وبعضهم الى تاريخ الفرس فردوا لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجدونه كلما قام ملك ويطرحون ما قبله فاستقر رآئهم 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 الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين او ثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفاة لتنفرد الطبع عنه • فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذنها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة •

ومنها تاريخ الروم ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري ومبدءه يوم الاثنين بعد مضي اثنى عشرة سنة شمسية من وفات ذي القرنين اسكندربن فيلقوس الرومي الذي استولى على اقاليم السبعة • وقيل بعد مضي ست سنين من جلوسه • وقيل مبدءه اول ملكه • وقيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ونسب بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن • وقيل مبدءه مقدم على مبدء المجري بثلاثمائة واربعين الفا وسبعمائة يوم • وذكر كوشيار في زيج الجوامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا في اسماء الشهور وفي اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب • واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي 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 ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقدير والتأخير • والسنة الشمسية ياخذون كسرهما ربعا تاما بلا زيادة ونقصان • وايام اربعة اشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون وشباط ثمانية وعشرون والبواقي احد وثلثون احد وثلثون • ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين • وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية •

ومنّها تاريخ القبط المحدث • واسماء شهوره هذه توتّ بابّه هثور كيهك طوبه امشير برمهات
برموزه بشند بونه ابيب مسري • و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة
المستترقة تزداد في آخر الشهر الاخير وهو مسري والكبيسة ملحقة بآخر السنة • واول سنتهم وهو التاسع
والعشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة
هو الثلثون منه • ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو موخر عن
مبدء تاريخ الروم بمأتين وسبعة عشر الف يوم ومأتين واحد وتسعين يوما • واوله كان يوم الجمعة وعلى
هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية •

ومنّها تاريخ الفرس ويسمى تاريخا يزدجديا و قديما ايضا • اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون
كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم • و اول وضعه كان في زمن جمشيد • ثم كانوا يجددون التاريخ
في زمان كل سلطان عظيم لهم • و ايام شهورهم ثلثون ثلثون • واسماء شهورهم هذه فروردين ماه
اردى بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهر يورماه مهرماه آبان ماه آذرماه ديماء بهمن ماه
اسفندارمذماه • لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء
شهور التاريخ الجلاي الا انها تقيد بالجلالي • ثم انهم كانوا يزدون في كل مائة وعشرين سنة
شهرًا فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذي الحق به • وينقلون الشهر الزائد من
شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر اريديهشت بعد مائة وعشرين سنة وهذا الى
ان تصل النوبة الى اسفندارمذ وذلك في الف واربعمائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون
الخمسة المستترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما • وفي السنين الاخرى
يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر • فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرى وقعت كبيسة
اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزدونها على آخر هذا الشهر وهكذا • وكان مبدء السنة ابداهو الشهر
الذي يكون بعد الخمسة • ولما جدوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس
وانتهى الشهر الزائد الى آبانماه والمستترقة كانت في آخره • ثم لما ذهب دولة الفرس على يده في
زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يقم مقامه من يجدد له
التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس و بقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل
ولا كبيس • وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزدجديية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس
اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمذ ماه وترك في بعض
النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوز ان يبدل و يغير • و لما خلا
هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره • واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم

من تلك السنة فيها يزدجرد وهو موخر عن مبدء الحجري بثلاثة آلاف وستمائة واربعة وعشرين يوماً •
 ومنها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلاي ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لمامره
 جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل • وكانت سنوالتواريخ
 المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم •
 واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجودية الا انها تقيد بالجلاي • واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة
 وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فرودينماه القديم فهم
 جعلوه اول فرودينماه الجلاي وجعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة ومن هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ
 الملكي هو الكبيسة الملك شاهية وهو متأخر عن مبدء التاريخ اليزدجودي بمائة وثلاثة وستين الف
 يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوماً •

ومنها التاريخ الالخاني وهو كالتاريخ الملكي مبدءاً وشهوراً بلاتفاوت وكان ابتداءه في سنة اربع
 وعشرين ومائتين من التاريخ الملكي وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين •
 ومنها تاريخ القبط القديم وهو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل • وايام سنة هذا التاريخ
 ثلثمائة وخمسة وستون يوماً بلاكسر • واسماء شهوره هذه توت فاوفي اتور خوافي طوبي ماخير
 فاميدوث فرموت باخون باريتي ابيفي ماسوري • وايام كل شهر ثلثون • والخمسة المسترقة تلحق
 بالشهر الاخير • واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر • ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ
 الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم ومائتي يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطلميوس اوساط
 الكواكب في المجسطي •

ومنها تاريخ اليهود وسنة شمسية حقيقة وشهوره قمرية • واسماء شهورهم هي هذه تسري
 مرخشوان كسليو طيبث شفت 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 الوقت وكان القمر
 في الميزان والشمس في الحمل وكانوا يفركون سبل الحنطة بايديهم • وذلك يكون في المصر بقرب
 اوائل الحمل • فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهرزائد
 لتلا يتغير وقت عبادتهم • وسما سنة الكبيسة عبورا وغير الكبيسة بسيطة وكبسوا تسع عشرة سنة بسبعة
 اشهر قمرية على ترتيب بيزيجوج كبانس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة واليهود
 • ابدا يكون يرون الشهر السادس وهو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا وبعده
 آذر الاصل ويعدونه من اصل السنة وبعدهما نيسن • واول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب وايلول

بعضهم

من سنة الروم • واما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الالهة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك • ومعظمهم ياخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم • فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلام البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة • فالبسيطة الناقصة شنجه يوما • والمعتدلة شند • والكاملة شنه • والكبيسة الناقصة شفح يوما • والمعتدلة سفه • والكاملة شفه • فاياهم كل من تسري وشفط وينسن وسيون وارب ثلثون • وكذا ايام آذر الكبس • واياهم كل من طيبث و آذر الاصل وايرو تموز وايلول تسعة وعشرون • واياهم مرخشوان في السنة المعتدلة تسعة وعشرون • واياهم كسليو فيها ثلثون • واياهم في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون • والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة • واما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس المكبوس فان كل واحد منهما ثلثون يوما • وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة وعشرين يوما • وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثلثين يوما • ويشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لاغير وان يكون الخامس عشر من نيسان الذي هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لا غير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده • وقد تزحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر • ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفين واربعمائة وثمان واربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى •

شده • شدد • شنه

ومنها تاريخ الترك و سنوه ايضا شمسية حقيقة • ويقسمون اليوم بليلته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چاغ وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا • و ايضا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا • والسنة الشمسية بحسب ارسادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثلثون 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 مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية • واما شهورهم فتكون قمرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي • واسماء الشهور هذه آرام اى ايكندي اى اوجونج اى درونج اى بيشيخ اى البقح اى ينچ اى سكيسم اى طونچ اى لوترنج اى ان پيرنج اى چغشباط اى • ويقع في كل شهر

رکھا • بہا

مورج • دونج • بيشيخ

من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر • فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسسين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائداً ويسمى بلغتهم شون آى • وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابداء في حوالي مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبيسة • وترتيب سنوي الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احد عشر شهرا في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادو ط لكن لا يقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع مننا • وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون • ولا يقع اكثر من ثلاثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصا • و اذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة واثان وثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة 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 العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم • والثاني يعرف بالدور الاثنا عشري ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم • والثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية • واول هذا الدور يكون اول العشري واول الاثنا عشري جميعا • وبهذه الادوار الثلثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها • ولهم دور آخر يسمى با لدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثنا عشر يوما وهو مثل ايام الاسباع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم • وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه • وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك • و اذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد الايام من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا • ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتغصيل ذلك يطلب من كتب العمل • ويجعلون مبدء تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلاثة وستون قرنا وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات •

فصل الدال المهمة * الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل

دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجبة وهكذا في بعض كتب اللغة • وفي الانسان الكامل اعلم ان ابدته تعالى عين ازله و ازله عين ابدته لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته • فسمى تعقل الاضافة الاولى عنه و وجوده قبل تعقل

الاولية ازلا • وسمي انقطاع الاضافة الآخريه عنه وبقائه بعد تعقل الآخريه ابدًا • و الازل و الابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده و الا فلا ازل و لا ابد كان الله ولم يكن معه شيء • و في تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر و التامل البتة •
التأبيد نزل بلفظ دعائي باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزي كه بقاى او تا قيامت باشد كذا في جامع الصنائع
الاحد بفتح الاول و الحاء المهملة في اللغة بمعنى يكي وهو في الاصل وحد و يجي في فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية •

التاكيد وكذا التوكيد في اللغة بمعنى استوار کردن كما في الصراح و غيره • وفي اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين • احدهما التقرير اى جعل الشيء مقررا ثابتا في ذهن المخاطب كما في الاطول في بحث تاكيد المسند اليه • وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذي يقرره و لذا قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرر بحرف النفي ان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر انتهى • وهو اعم من ان يكون تابعا او لا • واما ما قيل من ان التاكيد الاصطلاحى انما يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التاكيد الذي هو احد التوابع الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتاكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتاكيد و نحو ذلك هكذا وقع في بعض حواشي المطول • و قد يطلق التاكيد مجازا على ان يكون لفظ لافادة معنى كان حاصل بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنى كان حاصل بدون ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تاكيد على راي لانه كما يفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيد لم يقم كل انسان و ليس تاكيدا على الاول لان الاسناد حينئذ الى كل لا الى انسان • و انما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنى كان حاصل بدونه لازمة للتاكيد لانفس معناه ان التاكيد يقتضي سايقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول • فالتاكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحى • و ضد التاكيد التأسيس • ثم التاكيد الصناعى اى الاصطلاحى اقسام • منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التاكيد اللفظي و يسمى تاكيدا صريحا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر • و التكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة و نحو فمهل الكافرين امهلم و نحو هيهات هيهات لما توعدون و نحو نفى الجنة خالد بن فيها و نحو فان مع العسر يسرا مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا او يكون بمرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان و قال الرضي اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد و الثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاهما في الحرف الاخير و يسمى اتباعا • وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا و تقويته معنى و ان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيث من
 نبث الشراى استخرجه انتهى • فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظي الحكيمى كما لا يخفى
 • فائدة • الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به و الوقف عليه او غير مستقل • و غير المستقل ان كان على
 حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم او باخر نوع منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك
 بك و ضربت ضربت و ان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم •
 ومنها احد التوابع الخمسة للاسم و هو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر
 حاله وشانه عند السامع يعنى يجعل حاله ثابتا متقرا عنده فى النسبة اى فى كونه منسوب او منسوبا اليه
 نحو زيد قتيل قتيل و ضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه فى هذه النسبة هو
 المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم و هذا التقرير هو الغرض من جميع
 الفاظ التاكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق و هذا ظاهر • وكذلك الصفة لان وضعها
 للدلالة على معنى فى متبوعها و افادتها توضيح متبوعها فى بعض المواضع كما فى قولنا نفخة واحدة
 ليست بالوضع و بقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه و ان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن
 لا يوضح فى النسبة او الشمول • فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد فى نحو يا زيد زيد من
 البدل و يصدق عليه هذا الحد • قيل ان ذكر زيد بهذه الكيفية فلا شك انه تاكيد و ان ذكر زيد اولا بحيث
 يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون
 الاول ولا يغير فى كون الشئى الواحد مقصودا و غير مقصود لاختلاف الزمان • ثم ان هذا التاكيد قسما لفظي
 و يسمى صريحا و قد سبق و معنوي و يسمى غير صريح و هو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى
 كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ • و التاكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة و هي نفسه
 و عينه و كلاهما و كله و اجمع و اکتع و ابصع و ابتع •

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره • ومنه تاكيد الفعل بمصدره و هو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو
 سلموا تسليما و يجي ذكره مع ذكر التاكيد لنفسه المسمى ايضا بالتاكيد الخاص و التاكيد لغيره المسمى ايضا
 بالتاكيد العام فى لفظ المفعول المطلق فى فصل اللام من باب الفاء • ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا
 و يذكر فى لفظ الحال و منه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والعباب و شرح الكافية
 تاكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ضربان افضلهما ان تستثنى
 من صفة ذم منفية عن الشئى صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح فى
 صفة الذم كقول النابغة الذبياني • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب • اى من
 مضاربة الجيوش • و فلول اى كسور فى حديثها • فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح و هو ان

سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال • فاثبات الشئ من العيب فى المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل فى سم الخياط • فتاكيد المدح ونفي صفة الذم فى هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشئى ببيئة لان المعلق بالمحال محال ضرورة • ومن جهة ان الاصل فى الاستثناء الاتصال فذكر آداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشئى الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بان لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها • و الضرب الثاني ان تثبت لشئى صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشئى نحو انا افصح العرب بيداني من قريش • واصل الاستثناء فى هذا الضرب الانقطاع ايضا كما فى الاول لكن الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب لم يقدر متصلا كما فى الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا و لهذا كان الضرب الاول افضل • واما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام د اخلا فى اللغو او ان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا • فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول فى الاول وعدمه فى الثاني قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام فى اللغو فقد اعتبر جهتا تاكيدية و الان لم تعتبر الا جهة واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة واحدة للتاكيد و ان كان مثله فى ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى • فالفرق على هذا ان فى الاول لا بد من امكان اعتبار الجهتين وفى الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط • ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى بالاستثناء مفرغا و يكون العامل مما فيه معنى الذم و المستثنى مما فيه معنى المدح نحو وما تنقم منا الا ان ائنا بآيات ربنا اى ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر و المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان ائنا بالله الآية فان الاستفهام فيه لانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول فى افادة التاكيد من وجهين • والاستدراك فى هذا الباب كاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو فى غاية العزة فى القرآن •

تاكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البدع من المحسنات المعنوية وهو ضربان أحدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشئى صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم فى صفة المدح كقولك فلان لا خير فيه الا انه يسمى الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشئى صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل فالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين • والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت فى تاكيد المدح بما يشبه الذم • ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لانستحسن منه الاجهله و الاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا فى المطول وحواشيه والاتقان •

فصل الذال المعجمة * الاخذ بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجيى في فصل

القاف من باب السين المهمله • الآخذة بالهمزة الممدودة و الخاء والذال المعجمتين و الهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض و يجيى في فصل الدال المهمله من باب الجيم •

فصل الراء المهمله * الاثر بفتح الالف و الثاء المثلثة فى اللغة نشان و نشان زخم و سنت رسول

عليه الصلوة والسلام كذا فى الصراح • وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي و قوله صلى الله عليه وسلم و الخبر على قول النبي لا على فعله و الآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم و في مقدمة ترجمة شرح المشكوة الاثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف و المقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا • و البعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية الماثورة كذا • و في خلاصة الخلاصة و يسمى الفقهاء الموقوف اثرا و المرفوع خبرا و اطلق المحدثون الاثر عليهما • و فى الجواهر و اما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجيى في لفظ الحديث في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهمله • و في تعريفات السيد الجرجاني الاثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة و هو الحاصل من الشئى و الثانى بمعنى العلامة و الثالث بمعنى الخبر و الرابع ما يترتب على الشئى و هو المسمى بالحكم عند الفقهاء •

تأثير الوصف اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع

ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه • و المراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف و بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف و الاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف و الحكم فاضافة النوع الى الوصف و الحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف و الحكم • وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص و الحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس • و اما اضافة الجنس الى الوصف و الحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف و الحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع • و المراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف و هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج و الضرر • فعجز الصبي الغير العاقل نوع و عجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل و فوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة و الباطنة على ما يشتمل المريض و فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس و فوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا و فوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل و عن محل الفعل و عن الخارج • وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما و خصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف و الاحكام و الا فتحقق الانواع و الاجناس و اقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات • فالحاصل ان الوصف

الموثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية او علية 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 موثر في سقوطه او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية • وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى 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 الموثر مقبول باتفاق القائسين • واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والجبلي • وذكر فخر الاسلام في بعض مضافاته عدالة الوصف تثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر ناصا 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 تاثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتاثير 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 • وقسموه الى اربعة اقسام • فاعلاها ما يظهر عدم تاثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تاثير قيد منه ثم ان يظهر شيى من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واخرى في ابطال العلية • وخصوا لكل قسم اسما • فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير موثر يسمى عدم التأثير في الوصف ومرجعه الى المطالبة بكون العلة علة • والثاني وهو ان يكون الوصف غير موثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفى الصحة فلا تاثير له في مسألة الطير لان العجز عن التصليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي ومرجعه الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم • والثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلن به وصف لا تاثير له في الحكم المعلن يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفي في مسألة المرتدين اذا

اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الائتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطابفة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول • والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم للتأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفو فيقول المعترض كونه من غير كفو لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة و عدمها كذا في العصري في مبحث القياس في بيان الاعتراضات •

الاجارة بحركة الهمزة وبالجميم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجريديا جريا بالضم اى صار اجيرا الا انها في الاغلب تستعمل بمعنى الاجارة المصادرة قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجئ من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي • لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجره المملوك اجرا كآجره اجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهي كالاجرى ما يعود اليه من الثواب وشرعا يبيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين • والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما • والمراد بالدين المثلي كالنقد والمكيل والموزون والمعدود المتقارب والعين القيمي وهو ما سوى المثلي • والعوض اعم من المال والنفع • وخرج به العارية والوصية بالنفع • والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة ان اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا • وقولنا معلوم اى جنسا وقدرًا • وقيد لاعلى التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج ببيع حق المرور •

الاجير فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان **اجير** المشترك بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال الاجير المشترك على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالقصار ونحوه وال**اجير** الخاص وهو الذي ورد العقد على منفعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحده ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية •

الآخر بالمد وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد • وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين و حواشيه في بحث الوحدة والكثرة •

الآخرة بالمد وكسر الخاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد

الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة • والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني والا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجيى في لفظ البرزخ •

التأخر ضد التقدم و المتأخر ضد المتقدم كما يجيى في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف •
الادرة بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة فى الخصية و يقول لها الناس القبل فارسيها دبه و ادرة الماء و تسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحر الجواهر •
وقد يفرق بين الادرة و القبلة و يجيى في فصل اللام من باب القاف •

الامر بفتح الالف وسكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل و صه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلا عن المفتاح • وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و مادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار و فرمان • و در اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده و مدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين ز عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى • وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة و المقدار و يجيى في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي • و الصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك فى الاطول ويونده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر فى السنة الصرفيين يشتمل الامر باللام و هو الاصطلاح المشتهرين المحصلين وقال في تعريف المعرب النحوي لا يسمي ما هو باللام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باعطلاحه ما هو بغير اللام • لكن فى المطول ما يخالفه حيث قال و القسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنه بها سما هما النحويون امرا سواء استعملا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفر في اللهم اغفر لي امر عندهم • ووجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى • واما اسماء الافعال التي هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقيين لان الامر عندهم من اقسام الفعل • واهل المعاني على ان صيغ الامر ثلاثة اقسام المقترنة باللام الجازمة و غير المقترنة بها و الاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال • و عرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء و ضعا على ما فى الاطول وهكذا عند الاصوليين و المتكلمين و المنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف • فالكلام جنس • و التام صفة كاشفة • وقوله دال على طلب الفعل احتراز عملا يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي • وقوله على سبيل الاستعلاء

احتراز عن الدعاء والالتماس • وقوله وضعاً احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر ان لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي • قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا • واجيب بان الحثيثة معتبرة فان الحثيثة كثيرا 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 • والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا • فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن و من تبعه • والمراد بالاستعلاء طلب العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا ولا • وراى الاشعري اهمال هذا الشرط • والمعتزلة يشترطون العلو • وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين والا ففى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاه اى علا فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول • وانما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحمق • فعلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء • وقوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تامرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساري لا يسمى امرا لالفة ولا اصطلاحا • واعلم انه لانزاع فى ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتم منه الفعل وغيره مثل امرى امرى والامر والماصور وغير ذلك كذا فى التلويح • فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول • واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر • قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفعل و نزال • وقيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب و لافساد فى اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاموريين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لا غيرها فدخل فى الحد نحو ليفعل و نزال • وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون • ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد لخمس عشرة معنى وليست بامر • ويقول العبد الضعيف فى جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • واما على التفسيرين الآخرين لا يرد شين • ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه

امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل • قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلّغ عنه وفيه استعلاء من جهته • او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اولا اذا الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك وكف ونحوهما نهى نظر الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوهما امر لا نهى انتهى • ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه • أعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرف الامر على ما هو النفسي من الطلب والاقتضاء وما يجري مجراها والنفسى هو الذي لا يختلف بالاوضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من ابي لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجاز لدالتها عليه كذا قيل • فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي 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 يجب • وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسى • أعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور واعتراض عليه بانه مشتمل على الدور فان المأمور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة للامر • واجيب باننا اذا عرفنا الامر بوجه ما كونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور 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 فلا دور • وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة 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 فالاولى 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 الخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر • اما المعتزلة 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 الثاني مع ايراد آخر وهو ان افعل اذا صدر عن الأدنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا • واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا والمراد بالقول 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 و ارادة دلالتها على الامر و ارادة الامتنال و احترز بالاولى عن النائم ان يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ

وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال • ويرد عليه ان فيه تعريف الشئ بنفسه • واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب • وغايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل • وفيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المامورات كلها لان الارادة تخصص المقذور بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه • قيل مبنئ هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة وتمام تحقيقه في الكلام • فائدة • لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا • فقد ذهب ابوالحسن البصري 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 في القدر المشترك بين القول والفعل اعني هو مشترك معنوي ومتواط بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز • وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره • ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا ونعت • فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط • وقال ابو هاشم انها حقيقة في الذنب فقط • وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والذنب • وقيل مشتركة بين الوجوب والذنب اشتراكا لفظيا • وقال الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او الذنب وقيل مشتركة بين معان ثلاثة الوجوب والذنب والاباحة • وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن • وقالت الشيعة هي مشتركة بين الوجوب والذنب والاباحة والتهديد • فائدة • ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال وعلى هذا القياس • وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة مامرت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتغازني والتلويح والچلبي والمطول والاطول • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المرشد المنجية والنهي عن المنكر الزجر عما لا يلائم في الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهي عن المنكر المنع عن الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهي عن المنكر النهي عما يميل اليه النفس والشهوة • وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد واقواله والنهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة والعفة وهو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى •

الامارة هي عند الاصولييين والمتكلمين هو الدليل الظني وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح

النظر الى الظن بمطرب خبري ويجئ توضيحه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهملة • ثم الامارة

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لامناسبا ولا شبيها به وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدي • و في تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة واصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر •

الأمور الطبيعية هي عند اطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الاركان والامزجة والاخلط والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والنفسانية والحيوانية والافعال وانما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها امادة لما هي فيه وهي الاركان والاخلط والاعضاء والارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذ الامزجة هي الصور الاول والقوى هي الصور الثانية اوجاية له وهي الافعال • وقيل الركان والاخلط والاعضاء والارواح كالمادة والامزجة والقوى كالصورة والحق اطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة والفعل كذا في الاقسائي شرح الموجز • وزاد بعض اطباء اربعة اخرى وهي الاسنان والالوان والسكنات والفرق بين الذكر والانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر •

الامور الاعتبارية ويسمى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين والحكام تطلق على الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات • ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون بحيث اذا فرض منه اى فرد كان موجودا 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 قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجة 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 العرضي في افراد مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص • قلت هذه الصور ممنوعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضا 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 و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبقا بالعدم فيلزم

حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمنع ذلك وكذا الحال فى الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و الالجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و مرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الامور العامة •

الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب و الجوهر و العرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود و الوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية و التشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده و تشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاندين منها كالامكان الخاص و الحدوث و الوجوب بالغير و الكثرة و المعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر و العرض فعلى هذا لا يكون العدم و الامتناع و الوجوب الذاتي و القدم من الامور العامة و يكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية • وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا و يتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود و العدم و بهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشيى من مضمنا غرض علمي كالانسان و الانسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب و اللاوجوب ليس من الامور العامة • و معنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الامور الكلية و آن در اصطلاح ساكن آنرا گویند كه ممكن نباشد راندى و دور كردن آن از عقل و ممكن نباشد يافتن آن در عين و بعبارت ديگر آنكه موجود باشد و معدوم باشد در خارج يعنى در خارج ذاتي نباشد كه اورا حيات و علم نام نهاده شود كذا فى كشف اللغات پس امور كلييه بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول •

فصل السين المهملة * التأسيس هو فى اللغة بنياد نهادن على ما فى الصراح و عند السبعية من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل و يجيى فى فصل العين من باب السين • و عند اهل العربية يطلق على خلاف التاكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيدده لفظ آخر بل يفيد معنى آخر و اما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا استفاد من المطول فى بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ايضا فى لفظ التاكيد فى فصل الدال المهملة و على الف ساكن بين ذلك الالف و بين الروي حرف و يعرف ذلك

الحرف بالدخيل على ما في عنوان الشرف • وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا • والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي وهكذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رسائل منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفی است که يك حرف متحرك واسطه باشد میان او وروي چنانکه الف ياور و خاور و هرقانیه که مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گویند و رعایت تکرار تاسيس واجب نیست بلکه مستحسن و بعضی رعایت تکرار تاسيس را واجب دانند انتهى • و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانیة كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلامیست که تمام حروف او را نقطه‌ای زیرین باشند مثاله ارباب طرب بیاری یار • و تاسيسات قمر نرد منجمان که آنرا مراکز بحران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معینه از فلک البروج على ما یجی فی لفظ المركز فی فصل الزاء المعجمة من باب الزاء المهملة • و فی تعریفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنی آخر لم يكن حاصلًا قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى • و اسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد اعداد زبر مجرد باشد و خواه مع البينات کذا فی بعض الرسائل

الانس بضم الالف وسكون النون هو فی اللغة آرام یا متن بچیزی • و عند الصوفیة يطلق على انس خاص وهو الانس بالله و کذا الموانسة • و فی مجمع السلوك الانس عند الصوفیة حال شریف و هو التذاذ الروح بكمال الجمال • و فی موضع آخر منه الانس ضد الهيبة و قال الجنید الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة و معنی ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود برو از خوف پس ازین معلوم شد که انس و هیبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن یکدیگر مقرون اند • و الهيبة ضد الانس و هو فوق القبض و کل هائب غائب • ثم يتفارتون فی الهيبة بحسب تناهيم فی الغاية • و خواجه ذوالنون گوید ادنی مقام انس آنست که چون در آتش انداخته شود انس وی مکر نشود و با کسی که انس دارد از وغافل نشود و کمال انس انبساط محب است بسوی محبوب کما قال الخليل عليه السلام رب ارنی کیف تحیی الموتی و قال کلیم الله رب ارنی انظر الیک • ابراهیم بارسثانی گوید الانس فرح القلب بالمحبوب • و شبلي گوید الانس وحشتک منك • و قيل الانس ان تستانس بالاذکار فتغيب عن روية الاغيار • 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 تلویح است • دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تکلیف و بقا بواسطه مطالعه ذات و این را انس ذات و هیبت ذات گویند و این حالی شریف است که میباید سالک را بعد طهارت باطن • و فی اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية فی القلب و هو جمال الجلال انتهى •

الموانسة هي الانس وفي مجمع السلوك موانست أنست كه ازهمه گريزان باشي وحق راهمه- وقت جويان ماني من انس بالله استوحش من غير الله •

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كلواحد من المدعويين بما يميل اليه هواه و طبعه و يجوى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة • وفي اصطلاحات الصوفية ككمال الدين ابي الغنائم التانيس هو التجلي في المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتزكية والتصفية و يسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى •

الإنسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئاً يشير اليه الانسان بقوله انا فالشار اليه اما ان يكون جسماً او عرضاً او مجموعهما او شيئاً مغايراً لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشئى الثالث • أما القسم الاول و هو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها • اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة و عن هذا الهيكل المحسوس فهم جمهور المتكلمين و هذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة و نقصاناً بحسب النمو و الذبول و السمن و الهزال و زيادة عضو من الاعضاء و ازالته و لا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي و لان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي و عيني و يدي و المضاف غير المضاف اليه و قول الانسان نفسي و ذاتي يراد به البدن فان نفس الشئى كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن و لان الانسان قديكون حياً مع كون البدن ميتاً قال الله تعالى ولا تجسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون الآية و قال النار يعرضون عليها غدواً و عشياً و قال اغرقوا فا دخلوا نارا و مثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان و البدن و لان جميع فرق الدنيا من الهند و الروم و العرب و العجم و جميع ارباب الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين و غيرهم يتصدقون عن موتاهم و يدعون لهم بالخير و لولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصديق و الدعاء لهم عبثاً فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم و ان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح و اللون و كل ما هو مرئي فهو السطح و اللون فثبت ان الانسان ليس جسماً ولا محسوساً فضلاً عن كونه جسماً محسوساً • و اما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال و ضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها و يتمتع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلا بد ان يكون الحامل جسماً متولداً من امتزاجها • اما الجسم الذي تغلب عليه لارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم و اللحم و الشحم و العصب و نحوها و لم يقل احد من العقلاء

الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية • واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت • واما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة امانى القلب او فى الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان • ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لا يتجزى فى الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان • ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق والتمزق فاذا تكون البدن ويتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته • نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في 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 لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت فى البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التامل فيه فانه شديد بالمطابقة بما ورد فى الكتب الالهية من احوال الحيوة والموت • واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه • واما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض فى البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهر لا عرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصصة وعلى هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج • ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية وبعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصصة متولدة عن امتزجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص وهذا قول جمهور الاطباء ومنكري النفس ومن المعتزلة قول ابي الحسن والقول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة والعلم والقدرة وهي اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا الاجسام متولفة موصوفة بهذه الاعراض المخصصة وهذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة والقول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكال مخصصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة • والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهذا مشكل لان الملائكة قد يشتبهون بصور الناس وفي صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاملة فبطل اعتبار الشكل والصورة في حصول معنى الانسانية طردا وعكسا • واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى وهذا

قول اكثر الأبييين من الفلاسفة القائلين بفساد الجسم المثبتين للنفس معادا روحانيا و ثوبا وعقبا روحانيا و ذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة * وأعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات و ارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب * وأما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان * الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزلة و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف والتدبير * والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد و بقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان * وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام ساوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفريق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام 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 و ان 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 والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدثنان وهو الوساطة بين الحق والخلق وبمرتبه يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولا من حيث برزخيته التي لاتغاير الطرفين لم يقبل شيعى من العالم المدد الالهي الوجداني لعدم المناسبة والارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول ويجي ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تادبا لمقامه الاعلى * ولانسان الكامل ثلث برزخ و بعدها المقام المسمى بالختم * البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق^و بالاسماء والصفات * والبرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكانات واطلع على ما يشاء من المغيبات * والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكيمية في اختراع الامور القدرية ولايزال الحق يخرق له العادات بياني ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فحينئذ يوزن له بابرار القدرة في ظاهر

الاكوان واذا تمكّن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام وليس بعد ذلك الاالكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكلهم 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 المحر والاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسه ولا يدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانساني 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 والختار 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 بفتح الراء المهمله هو بدل ما دون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويجيء في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو •

فصل الضار المعجمة * الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن اباض قالوا

فخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكحتهم • وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره • ودارهم دارالاسلام الا معسكر سلطانهم وقاتلوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وفي النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة وانفروا 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 او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافرا لا مشرك • 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 اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة • والحارثية خالفوهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواظف •

فصل الفاء* الالف بالضم هي في اللغة خو كزفتكي كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف • ودر صحائف در صيغة هيزدهم ميگويد الفت را پنج درجه است • اول نظر در افعال مانع • شعر • وفي كل شئ له آية • تدل على انه واحد • وآن بمنزلة آن باشد كه كسي بعضي صفات صاحب حسني پيش كسي گويد و بدان سبب دوستي او در دل بجنبد • دوم كتمان ميلان است و تحمل مشقات اينجا اليق احوال خود را نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر كند • سيوم تما است درين مقام نه از جان انديشد و نه از هلاك و گويد اگرچه وصول متعذر و مستحيل اما در آرزوي مردن خوشتر • چهارم اخبار و استخبار اليق درين مقام خواهد اخبار كند و از احوال مؤلف خود استخبار و از سر ديوانگي گاه رار با صباگويد و گاه جواب از نسيم جويد • پنجم تصرع است درين مقام اليق بتصرع و زاري پيش آيد •

. **التاليف** هو لغة ايقاع الالف بين شيئين او اكثر و عرفاً مرادف التركيب و هو جعل الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع اشياء متناسبة و يشعر به اشتقاقه من الالف فهو اخص من التركيب كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب او اخص منه • و قد يطلق المؤلف على معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجي توضيح التعريف في لفظ المركب • و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المولفة مثلا بين عددين او مقدارين نسبة الثلث و بين آخرين نسبة النصف و اردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس و هي النسبة المولفة • و معنى قدر النسبة يجي في لفظ القدر في فصل الراء من باب القاف و يقابله تجزية النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة اخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حاشيته • و علم التاليف هو الموسيقى و هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة •

الائتلاف عند اهل البديع هو التناسب كما يجي في فصل الموحدة من باب النون • و ايتلاف القافية عندهم هو التمكين على ما يجي في فصل النون من باب الميم • و ايتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرون الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحمس الجوار و المناسبة كقوله تعالى تالله تفتو تذكر يوسف حتى تكون حرصا اتى بأغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالا و ابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و بأغرب صيغ الانفعال التي ترفع الاسماء و تنصب

الخبر فان تزال اقرب الى الافهام و اكثر استعمالاً منها و باغتراب الفاظ الهلاك و هو الحرض فاقضى حسن
الوضع فى النظم ان تجاور كل لفظه بلفظة مثلها فى الغرابة توخياً لحسن الجوار و رغبة فى ايتلاف
المعاني بالالفاظ و لتتعادل الالفاظ فى الوضع و تناسب فى النظم • و لما اراد غير ذلك قال و اقساموا بالله
جهد ايمانهم فاتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابه فيها • و ايتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام
ملايمة للمعنى المراد فان كان فحما كانت الفاظه منقمة اوجزلاً فجزلة او غريباً فغريبة او متداولاً فمتداولة
او متوسطة بين الغرابة و الاستعمال فكذلك كقوله تعالى و لا تركزوا الى الذين ظلموا فقمسكم النار فلما كان
الركون الى الظالم و هو الميل اليه و الاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم و جب ان يكون العقاب عليه
دون العقاب على الظالم فاتى بلفظ المس الذي هو دون الاحراق و الاصطلام • و منه الفرق بين سقى و اسقى
فان سقى لما كان لا كلفة معه فى السقية اوردته تعالى فى شراب الجنة فقال و سقاها ربهم شراباً طهوراً
و اسقى لما كان فيه كلفة اوردته فى شراب الدنيا فقال و اسقيناكم ماء فراتاً و لا سقيناكم ماء غدقا لان المقيا
فى الدنيا لا يخلو من الكلفة ابداً كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن •

المؤتلف و المختلف عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ
و اختلف نطقاً اى تلفظاً سواء كان الاختلاف بالنقطة كالاخيف بالحاء المعجمة والياء و الاحنف بالحاء المهملة
و النون او بالشكل كسلام بالتشديد و سلام بالتخفيف و المراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب و الكنية
ايضاً هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه •

الاستيناف هو فى اللغة الابتداء على ما فى الصراح و عند الفقهاء تجديد التجرية بعد ابطال
التجرية الاولى و بهذا المعنى وقع فى قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوة
مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف و الاستيناف افضل و ذلك الاتمام يسمى بالبناء و ان شئت الزيادة
فارجع الى البرجندي و جامع الرموز • و عند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما فصل
جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جواباً لسؤال اقتضته الجملة السابقة • و ثانيهما تلك الجملة المفصلة
و تسمى مستانفة ايضاً و بالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين و المستانفة على المعنى الاخير فقط •
و النحاة يطلقون المستانفة على الابتدائية و يجى فى لفظ الجملة فى فصل اللام من باب الجيم • ثم
الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لى السؤال اما عن سبب الحكم مطلقاً اى لا عن خصوص سبب
فيجاب باي سبب كان سواء كان سبباً بحسب التصور كالتدابيب للضرب او بحسب الخارج نحو شعره قال لي
كيف انت قلت عليل • سهر دائم و حزن طويل • اى ما سبب علتك او ما بالك عليلان العادة انه اذا
قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته و موجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا و اما عن
سبب خاص للحكم نحو ما برى نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكله قيل هل النفس امارة بالسوء

فقليل نعم ان النفس لامارة بالسوء والضرب الاول يقتضي عدم التاكيد والثاني يقتضى التاكيد واما عن غيرها
 اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب
 سوالهم فقليل قال سلام وقول الشاعر • زعم العواذل انني في غمرة • صدقوا ولكن غمرتي لانجلي • ففصل قوله
 صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسؤال عن غير السبب كانه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقليل صدقوا •
 ثم السؤال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضى التاكيد واما
 ان يشتمل على خصوصية كما في آخرهما فان العلم الحاصل بواحد من الصدق والكذب واما السؤال
 عن تعيينه وهذا يقتضى التاكيد • والاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن • ومن الاستيناف ما ياتي باعادة
 اسم ما استونف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان • ومنه
 ما يبنى على صفته اى على صفة ما استونف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه فى الجملة الاستينافية
 من صفات من قصد الحديث عنه نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك • والسؤال المقدر فيهما
 لماذا احسن اليه اهل هو حقيق بالاحسان وهذا ابلغ من الاول • وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح
 له فيها بالعدو والآصال رجال كانه قيل من يسبحه رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما فى الاطول
 والمطول في بحث الفصل والوصل •

فصل التاف * الاباق بالكسر وبالوحدة لغة الاستخفاء وشرعا استخفاء العبد من المولى

كذا في جامع الرموز في فصل صح شراء مالم يره وفيه في كتاب اللقيط والآبق صفة من ابق اباقا اى
 ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب وشرعا مملوك فر من مالكة تمردا وعنادا لسوء خلقه •

الافق بضمين وسكون الثاني ايضا فى اللغة الطرف والآفاق الجمع على ما فى الصراح • وعند

اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشترك على اشياء • فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر
 ثابتة • واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى ايضا الاولى الافق الحقيقي وهي دائرة عظيمة ثابتة
 حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا سمت الراس والقدم عمودا
 عليها اى على تلك الدائرة • وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لا يسمى افقا نعم يقال له
 انه منطلق على الافق والثانية الافق الحسي ويسمى ايضا بالافق المرئي والشعاعي وافق الروبة وهي دائرة
 صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية
 لافق الحقيقي ولما كان الخط الواصل بين سمتي الراس والقدم اعنى الخط الذي على استقامة قائمة
 الناظر عمودا على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق الحسي ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على
 الآخر والثالثة الافق الحسي ويسمى بالافق المرئي ايضا وهي دائرة ثابتة يرسم محيطها في سطح الفلك
 الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا لارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات

طرفه الذي في البصر ومماسة لارض دورة تامة و قطبا هذين الافقين ايضا سمتا الراس و القدم • و فائدة 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 الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهي الفاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى منه حقيقة • واما الثانية فلا تفصل اصلا • واما الاولى فقد تفصل و قد لا تفصل و التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض و هذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك القمر و لذا كان الظاهر من فلك القمر دائما اصغر من الحقيقي بمقدار معتد به وهكذا التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي بالمعنى الاول و اعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي والعامه بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها و هو افق عرض تسعين و دور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحوى و الافق استوائى ان قامت عليها على قوائم و يسمى بالافق المستقيم و افق الاستواء ايضا و هو افق خط الاستواء و دور الفلك الاعظم هناك دولابى و الافق مائل ان مالت عليها و هذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض • و قد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا و دور الفلك الاعظم فيه حمانلى • و قيل قطبا الافق ان وقعا على المعدل فاستوائى و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين الموضوعين فمائل • اقول هذه العبارة الثانية فى التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضاها شمول هذا التقسيم للافق الحقيقي والحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضى اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلا ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الا من الافق الحقيقي و هذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل • و اعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهي آفاق خط الاستواء والمواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي واما ذوات ظل واحد وهي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي ولا ازيد من تمام الميل الكلي واما ذوات ظل دائر وهي آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في جزء ذي طلوع و غروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر وان كانت في جزء ابدى الظهور فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة و اعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب اربعا فالربع الذي بين نقطتي الشمال والمشرق شرقي شمالي ومقابله غربي جنوبي والذي بين نقطتي الجنوب والمشرق شرقي جنوبي ومقابله غربي شمالي • و الرابعة الافق الحادث وهي دائرة عظيمة تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج ونصفها المتحدد

بانق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لانقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فانقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فانقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله • و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث • و العظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث • و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و ذكر في حاشية الجعفني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السميت • وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدأ منطبقة على اول السموات انتهى • و درزيح ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثه كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرة نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرة نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرة نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو و قد افتد دائرة تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطه شمال و جنوب يعني دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرة افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشرو طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

الافق المبين هو نهاية مقام القلب • و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح و هي الحضرة الواحديّة و الحضرة الالهية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

فصل اللام * الاجل بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل

و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه • فالمقتول عند اهل

السنة مئت باجله وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير 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 المقاعد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين • قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول 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 وجوديا 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 • وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة • ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر • ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت • ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى • وزعم الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا ويسمى بالاجل المسمى والموت الافتراضي وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراميا ويسمى بالموت الاخترامي ايضا وهو وقت موته بسبب الآفات والامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويجبي ايضا في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم •

الازل بفتح الالف والزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامره وفي شرح الطوالح في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضى الا مصبوقية بالغير وهذا معنى ما قيل الازل نفى الاولية • وقيل هو استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى • والمعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا • وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة ازلية والفرق بين ازليتها وازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعمت سلبي بنفي 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 في شرح الفصوص للمولوي الجمالي في الفص الاول •

الازلي مالا يكون مصبوقا بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدى وهو الله

سبحانه وتعالى لازلي ولا ابدى وهو الدنيا اوابدى غير ازلي وهو الآخرة و عكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الاسماصيلية هي السبعية كما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاصال بفتح الاول وسكون الصاد المهملة في اللغة ما يبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه

غيره • وبقيد الحثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذا الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره و كثيرا ما يحذف قيد الحثية عن تعريفها لكنه مراد لان قيد الحثية لابد منه في تعريف الاضافيات • ثم ابتداء اعم من الحسي والعقلي • والحسي كون الشينين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتداء السقف على الجدار وابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر • والعقلي بخلافه • وقيل الحسي مثل ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ مثل ابتداء الافعال على المصادر ويدخل في العقلي فان ابتداء الافعال على المصادر والمجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما يشبه ذلك ابتداء عقلي • وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج • وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلة الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السريبر خشب وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا في التلويح وحواشيه في تعريف اصول الفقه وفي بحث القياس • وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان أحدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة وتانيها القاعدة الكلية وهي اصطلاحا على ما يجي قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعاً واستخراجها منها تفريعا وتالفاً الراجع الى الاولى والحرى يقال الاصل الحقيقة ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتداء على الراجع وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا في العضدي وحواشيه للسيد السند والسعد التفقازاني • وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشين نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم • وربما يفسر بالحالة التي تكون للشين قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل في الماء الطهارة والاصل في الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم وخامسها مقابل الوصف على ما يجي في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الواو وكذا يجي بيان بعض المعانى المذكورة سابقا ايضا في محله • وفي جليبي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم •

اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بياباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربه نيز گویند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علمای عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط کرده اند كذا ذكر في شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل او في اصل اللغة كذا ثم استعمل كذا • و هفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قريش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم • و يقابل الاصلي المولد • و فى الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول •

اصل القياس هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البرفي تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البرع عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البرفي هذا المثال • و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل • و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتدئ عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة فى الحكم لافى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص و الاجماع ان لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه و على المحل و على النص لان كل واحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع فى التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل • و اما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور • و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحرير البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتني على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي •

الاصول جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الاركان و هي ابي الاصول ثلثة الوجد و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجئ في فصل الالف من باب الجيم •

اصول الدين • الاصول الموضوعية (٨٧) الاكل • الاكلة • الاكال • الاهل • اهل الاهواء • الآل

اصول الدين هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث واصل الفقه •

الاصول الموضوعية هي المبادي الغير البينة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة ايضا في بيان المبادي •

الاكل ايصال ما يتأتى فيه المضع الى الجوف ممضوغا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق ماكولا وكذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الاكلية بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض •

الآكال عند الاطباء دواء يبلغ في تقريحه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا في الموجز •

الاهل بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي وجاي واهلة كذلك واهلات واهل جماعة كذا في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال الغوري والزهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تاهل فلان اي تزوج كذا في الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما في المغرب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى • قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الاقارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم • واهلية الانسان للشيوخ صلاحيته لصدور ذلك الشيوخ وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي • اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنى عشر فرقة وسبعين ويجي في فصل الباء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الآل بالمد اهل وعيال واتباع يعني 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 آبائه 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 لالاب 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 فى الكافي انتهى • و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل • وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل واويل و اهل و اهيل • ورد بانه لآخرة بقول الاعرابي • وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين • وفي جامع الرموز آل فى الاصل اسم جمع لذوى القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الواو عند الكوفيين و الاول هو الحق انتهى • ثم لفظ آل مختص بأولى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال ولا المكان و الزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك و آل مصر و آل زمان و آل الله تعالى بخلاف الهل فى جميع ما ذكره • و اختلف فى آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام • وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مومن تقي لحديث كل تقي آلّي • وقيل اتباعه • وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح قال ابن حجر في شرح الاربعة للنوي و آل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعي مومنون بني هاشم و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة و الفري دون مقام الدعاء و من ثم اختار الازهري و غيره من المحققين فى مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على محمد و على آل محمد • وقيل بنوهاشم فقط • وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر • وقيل آل علي و آل جعفر و آل عقيل و آل عباس • وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم • وقيل اهل بيته المعصومين وهو الحق • وقيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز • و قال العلامة الدواني آل صلى الله وآله عليه وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة و كما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير فى العلوم و المعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيرته الجسمانية كالولادة النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيرته العقلية كالولادة الروحانية من العلماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما فى الأئمة المعصومين و هذا الذي ذكرنا اكثره منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الوفاية •

الآلة فى عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله فى وصول اثره اليه على ما قال الامام فى شرح الاشارات • فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئيين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة بين الطرفين • و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلا و منفعلا • و القيد 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 شئيين واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها • قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى

القيد الاخير • واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل في 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 بصادريين فلا يستلزم الانفعال وصول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة • وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع والمعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل في وصول الاثر الايجاد لا يحصل بدونها فتروهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها وسائط في الفاعلية • قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير • وفيه ان المتبادر هو المطلق ولهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا 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 كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي والا فانفس 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 تطلق 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 ما صنع من فعل لايتنه اى لايتية ذلك الفعل • وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالمحلب هكذا في الاصول الكبرى وشروح الشافية • والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو •

التاويل هو مشتق من الاول وهو لغة الرجوع • واما عند الاصوليين فقيل هو مرادف للتفسير وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى ما ولا اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وقيل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجيء مستوفى هناك في فصل الراء المهملة من باب الفاء و **تاويل** در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد •

الاولى بتشديد الواو هو مثال واوي فيجي في باب الواو وكذا الاولييات يجيء هناك •

فصل الميم * الآدم بالمد والبدال المفتوحة المهملة مرد گندم گون و نام پیغمبري كه بدر همه

آدميان است و در اصطلاح سالکان آدم خليفه خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق کرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفه او کذا في كشف اللغات •

الالم هو ادراك المناظر من حيث هو مناظره ويقابله اللذة ويجيء ذكره هناك مستوفى في

فصل الذال المعجمة من باب الالم •

الأم • الامهات • امهات الاسماء • الامهات السفلية (٩٠) الامهات العلوية • ام الدم • ام الراس • ام الصبيان

الأم بالضم و التشديد مادر و اصل هر چیزى و مهتر و قبر و جاي بازگشتن و علم و مکه و لوح محفوظ
امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الام أمه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع • وقد يجمع
الام على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير الآدمي على ما في التفسير الكبيره
وفي الصراح الامهات للناس و الامات للبهائم و تصغيرها اميمة و أم در علم اسطرلاب عبارت است از جسمي
که برو کرسی باشد و مشتمل باشد بر صفائح و غیر آن و آنرا حجره نیز نامند • و در بعضي تصانیف
ابي رحمان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کنار اسطرلاب باشد و ام آن صفيحه که آن طوق
بران مرکب است کذا في شرح بيصت باب • و در بعضي رسائل گوید ام دائره بزرگ اسطرلاب
باشد که بر پشت آن آنگه ارتفاع بسته باشند و دروي جوفی باشد که صفايح و عنكبوت درو موضع کنند
و بدین اعتبار او را ام حجره نیز گویند و مرجع این بسوی قول اول است •

الامهات عند الحكماء هي العناصر و في كشف اللغات امهات در اصطلاح حکما عناصر و طبائع
را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاک و انجم را گویند انتهى و امهات 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 اسمی الهیه را گویند یعنی الاول و الآخر و الظاهر
و الباطن کذا في كشف اللغات •

الامهات السفلية هي العناصر الاربعة *

الامهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح کذا في كشف اللغات •

ام الدم عند الاطباء هو نوره يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار
لإعادة الدم الى الشريان • و كيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان ولم يلتحم و كان الدم يسيل منه
الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها
اليه بالانغمار • و قوم يقولون ام الدم لكل انفجار شرياني کذا في حدود الامراض •

ام الدماغ و ام الراس عند هم هي الجليدة التي تجمع قيع الراس اعلم ان الدماغ كله محلل
بغشائين احد هما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الام الرقيقة و الثاني صفيق يماس العظم
و يسمى الام الغليظة و الجانية ايضا کذا في بحر الجواهر •

ام الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية کذا قال الرازي •
و قيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان و زعم انه هو الذي سماه الشيخ
بريمع الصبيان و سماه غيره بام الشياطين و بغزغ الصبيان • و اما الحكيم ابو الفرج فقد قال في المفتاح
ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعتر بهم • و قيل هو الصرع الصفراوي کذا في حدود الامراض •

ام ملهم عند الاطباء هو الحمى وملهم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة •
ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سورة فاتحه وآيات محكمات • ودر اصطلاح
سالكان عقل اول را گویند كه 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
ولاحق ولا خلق • و الكتاب 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 مهملة
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 تفحصر بعبارة
الاولها ضد تلك من كل وجه وهي الالهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود
فيها بالفعل ولوكان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر
ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لبالقوة للمقتضى الذاتي الالهي 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 ذوقي • 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 وجهي كنه الماهية لان الوجود
احد طرفيها والعدم هو الثاني ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه
الاوليها 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 في كتاب مبين • اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى
التعين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكمي لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر
فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والنار واهل التجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود
في الكتاب والكتاب كلي عام واللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل •

ام الهيولي عند الصوفية هو اللوح كما يجي في فصل الحاء المهملة من باب اللام •
الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگویند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان
او مكن او غير ذلك • وتطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يسمون امة الدعوة واخرى على
المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان •

الآمة بالالف المدودة والميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث في الراس ويصل الى الدماغ

كذا في حدود الامراض •

الامامة بالكسر في اللغة ييش نمازي كردن كما في الصراح • وعند المتكلمين هي خلافة الرسول

عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة والذي هو خليفته

يسمى اماما • وقلنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية القاضي 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 في امور الدين لشخص من الاشخاص • وقيد العموم احتراز عن القاضي

والرئيس وغيرها • والقيد الخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فمقه فان الكل ليس شخصا

واحدا وانما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة • فائدة • في شروط الامامة الجمهور على

ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع شجاع ذوراي • وقيل لا تشترط هذه الصفات

الثلاث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغا ذكرا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع

اذ القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف • الاول ان يكون

قريشيا اشترطه الا شاعرة • والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة • الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة •

الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده وبه قال الغلاة

ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة • والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية • والسادسة عيلية 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 النص وان شئت الزيادة فارجح الى شرح المواقف وغيره • وقال بعض الصوفية الامامة قسمان

امامة ظاهرية وامامة باطنية ويجبي في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الخاء 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 رضي الله عنهم بامر عثمان رضي 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 الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

الامامان هوثنوية الامام واما معناه عند السالكين فيجبي في لفظ القطب في فصل الموحدة

من باب القاف •

الأئمة جمع الامام • وائمة الاسماء اسماء سبعة را كويند چنانكه الحبي والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم و ابن اسماء سبعة اصول مجموع اسماء الهية اند كذا في كشف اللغات •

الامامية فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة وتبعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظرو لهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيعوا 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 بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحة بالفرق الضالة •

فصل النون الابنة بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها ان يوتى في دبره و ان يرى المجامعة تجري بين الانثيين وهي اما طبيعي اي جبلي وهو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومعت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبلة او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة في ناحية ويشتهي احكاها فهو مع انه رجل في الحقيقة مرأة ولذلك يكون المأبون الجبلي صغير القضيب والخصيتين واما عرضي وهو يكون اما لاعتياده بذلك الامر واما لحكة تعرض في اسافل امعائه • واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القدرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الانزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رويته بين الانثيين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكة امعائه كذا في حدود الا امراض •

الاذن بالكسر وسكون الذال المعجمة لغة الاعلام باجازة رخصة في الشيء وشريعة فك الحجري حجر كان اي سواء كان حجر الرق او الصغرا وغيرهما والذي فك منه الحجري يسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز •

الاذان بالفتح لغة الاعلام و شرعا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر •

الامانة بالفتح وبالميم يجي تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهمة من باب الواو •

الامناء هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا ما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقبلون في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الإيمان هو في اللغة التصديق مطلقا واختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين أحدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحداية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به مجيئ الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا • ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل 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 كاجتهادات فان منكرها ليس بكافر • عدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد ان ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح • والتصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجي في محله فالظني ليس بكاف في الايمان وهذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت • وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل • واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للولاد • والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كالتصديق فيحكم بكفر هذا المصدق • وقيل الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الشعرة و عليه الماتريدي وأكثر الأئمة كالقاضي والاسنذ والحسين بن الفضل وانقمهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة والقول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيده بالقلب • والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقربه فهو مومن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان • واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخله في حد الايمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بنى الاسلام على خمس • والصواب ما حكاه الكعبي عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام • وفي 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 الأول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط ولكن شرط في كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخله في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين

فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا في الايمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وربه وقد اختلف هؤلاء على اقوال الأول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين والثاني انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابي الحسن الاشعري وبشر الميرسي * وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فلاقرار 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 الخيالي للمولوي عبد الحكيم والثالث انه اقرار باللسان و اخلاص بالقلب * ثم المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استداليا او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والثاني العلم بالحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح * ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط لايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقرب لسانه وهو مذهب ابي حنيفة رح واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي * ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليحجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي * وقال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد و لهذا يسقط حال الكراهة وقال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء و كونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين * والفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث ومالك والشافعي واحمد والاوزاعي وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية * إما اصحاب الحديث فلم اقول ثلاثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة و زعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصي الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعد والقول الثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهي بجملتها 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 عدي بالباء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اي صدق اذا الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمن المتعدي بالباء يجري على طريق اللغة واذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا

على انه منقول نقلا ثانيا 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 الاعمال و هذا قول واصل بن عطاء و ابي الهذيل والقاضي عبد الجبار • والثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم • والثالث انه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد و هو قول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر • واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعة الله في جميع ما امر و نهى عنه صغيرا كان او كبيرا و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج و يقرب من مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان و الاقرار باللسان و العمل بالاركان الا ان يبين هذه المذاهب فرقا و هو 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 • و عند الخوارج دخل في الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم • و عند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان • و قال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسألة نشأت في الاعتزال • و نقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منافق و بالثاني وحده كافر و بالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار و يدخل الجنة • قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المومن كيف يخرج من النار و يدخل الجنة • قامت الايمان في كلام الشارح قد جاء بمعنى اصل الايمان و هو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته و رسله و تؤمن بالبعث و الاسلام و ان تعبد الله و لا تشرك به و تقيم الصلوة الحديث • و قد جاء بمعنى الايمان الكامل و هو المقرون بالعمل و هو المراد بالايمان المنفي في قوله عليه السلام لا يزنى الزاني حين يزني و هو مومن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان و انه في اي المعنيين منقول شرعي و في ايها مجاز و لا خلاف في المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين و الايمان المنجي من الخلود في النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة و الخوارج • و بالجملة فالسلف و الشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثاني فاندفع الاشكال • أعلم انهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم • فقيل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور • و رد باننا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله و سلم و ما جاء به

نال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به و يعرفونه كما يعرفون ابناهم الآية • واجيب باننا انما نحكم بفهم لان من انكر منهم الرسالة اطل تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني و من لم ينكرها اطله بترك الاقرار اختيارا ان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي و ركن الايمان على راي و لهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته بقاء قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا • لكن بقي شئى آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا لما بين في موضعه • واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار لقدرة الدالة على وجوده تعالى و وحدانيته و توجيه الحواس اليها و ترتيب المقدمات الماخوذة و هذه افعال اختيارية و لذا قال القاضي الامدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري • وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل • وقيل هو اي التصديق من باب كلام النفسي وعليه امام الحرمين و هكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد لمعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة و قهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد الايمان • و ظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الواجرو النواهي و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب و انكشافها له و ذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا • وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة و هو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اعلو انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجع لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنى آخر شرعي و النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل • فائدة • قيل الايمان والاسلام مترادفان و قيل متغايران و سيجي تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين • فائدة • الايمان هل يزيد وينقص او لا يختلف فيه فقيل لا يقبل للزيادة و للنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلها و قيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان و لكن يقبل للزيادة لقوله تعالى زادتم ايمانا و نجوها و قيل يقبلها وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة و خلفائها • وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه و الاحتمال ولو بابعد وجه يفنى اليقين و ان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق يقبلها وهو ظاهر • فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة و النقصان • قلت

الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فالإيمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال • وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق أما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب • وقولكم الواجب هو اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض • فلنا لنسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض • ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام و ايمان احاد الامة سواء و انه باطل اجماعا و لقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب 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 و أما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه 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 و جمع 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 ما في العيني شرح صحيح البخاري و الفتح المبين شرح الاربعة عشر و شرح المواقف وقد بقيت بعد اجاباتها مخافة الاطئاب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

الانانية بالفتح مني و خود بيني و نيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانکه گوید نفس من و روح من و ذات من • و انانيت حق وجوديه است و انانيت ما عدميه است لان العبد و ما في يده لمولاه كذ في كشف اللغات و اين نزد سالكان شرك خفي است و لذا وقع في بعض الرسائل الانينية عبارة عن الحقيقة التي يضاب اليها كل شئ من العبد كقولك نفسي و روحي و يدي و هذا كله شرك خفي • و في التحفا المرسله الانينية عبارة عن ان تكون حقيقتك و باطنك غير الحق و نفي الانينية هي عين معنى لال ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الا الله •

المونن على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا و هو كمن في اللقاء و المجالسة و السماع كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

آن بالمد في اللغة الوقت و الآن بالالف و الام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات • قيل اصل آن اوان حذفت الالف الاولى و قلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف و الام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات • وعند الحكماء هو نهاية الماضي و بداية المستقبل •

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا 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 المتمد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلانه 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 القليل 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 ويحيى ما يتعلق بهذاني لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة • وعند السالكين هو العشق • وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان ان دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گویند

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 فيتحده به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآتات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهرها احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العنودية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الآن بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون معلوما به ويسمى هذا اينا حقيقيا • وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا وقد يقال الآن لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والاقليم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الآن بالكون كذا في شرح المواقف وحايشته للمولوي عبد الحكيم •

فصل الواو • الاب لغة بمعنى پدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق

في لفظ الامهات في فصل الميم •

أخوان الصفا ياران وبرادران روشن يعني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رسة باشند
وبارماف كمالات روحاني آراسته كذا في لطائف اللغات •

الأداة عند النحاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم و الفعل •

الأداء هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة وقضائها وبغير
الموقتات كاداء الزكوة و الامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيا بعد نعاد الاول ونحو ذلك • واما
بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي 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 و الاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم
اما متعلق باداء او قضاء او عادة ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقتة المقدر له شرعا اولا • واختيار فعل على
وجب ليتناول النوائل الموقفة • وقيد في وقتة للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده • وقيد المقدر له
للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوائل المطلقة والنذور المطلقة والاذكار القلبية ان الاداء لها ولا قضاء
ولا اعادة بخلاف الحج فان وقتة مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه
دائما فيما قدر له شرعا اولا • واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز
من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك • وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل وهو المقدر له
لا شرعا كالشهر الذي عيّنهُ الامام لزكوته والوقت الذي عيّنهُ المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر
واداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا • اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في
ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدر شرعا لم يكن
اداء كالنوائل المطلقة والنذور المطلقة • وقولهم اولا متعلق بفعل واحتراز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام
المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسيم للاداء والقضاء • وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء
وان قولهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه واقع في وقتة المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة
السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها
ثانيا لا اولا • ولا يرد ان القضاء موسع وقتة العمر فلا يتقدر بزمان المتذكر لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد
ان زمان التذكرو ما بعده زمان قد قدر له ثانيا • فان قلت فالنوائل لها على هذا وقت مقدر اولا هو وقت العمر
كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدر ثانيا هو بقية العمر • قلت البقية قدره وقتاله بالكديت المذكور اذا حمل
على ان ذلك وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوائل فمن قضية العقل لامن الشرع • والقضاء
ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجزب مطلقا • فيقولهم بعد وقت الاداء خرج الاداء والاعادة في
وقتة • ويقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة الموداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة

اصطلاحا وان كانت اعادة لغة • بقولهم لما سبق له وجوب خراج النوافل • وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاءً الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجاز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب • واما عند الجحفية فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الي قيد مطلقا • وبالجملة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابله ولا ببعضه 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 وباقيها 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 يجبي في محله • وعند الجحفية من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليميا اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر • والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب و ثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وابتداء ربع العشر • وبالجملة فالعينية والتميلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه • ثم الثابت بالامر ان 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 والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يودبها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمذورات والكفارات • واختيار ثبت على وجب ليعم اداء 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 وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فانسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى 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 وللمالك 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 كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه • قلت المباح ليس بامور به عند المحققين فالتابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف • اعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسككم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة و كقولك نويت اداء ظهرا مس • 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 يردى 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 الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غضب عبدا فارغا ثم لحقه الدين في الجناية في يد الغاصب • والآداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيهه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام • والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو مالا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة 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 الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد • والقضاء الغير المحض كما اذ 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 شبيها بالاداء فصارت الاقسام سبعة • ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حواشيه والتلويح وكشف البزدوي • ثم الاداء عند

القرء يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجيى في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء .
المواساةة ان ينزل غيره منزلة نفسه فى النفع له و الدفع عنه • و الايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما
 وهو النهاية فى الأخرة كذا فى تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الهاء * الالهوية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها
 كذا فى شرح الفصوص فى الفص الاول • وفى الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها فى مراتبها
 يسمى الالهوية • والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق و الخلق • فشمول
 المراتب الالهية و الكونية و اعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالهوية • والله اسم
 لرب هذه المرتبة و لا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالهوية اذله الحبيطة على
 كل مظهر • فالالهوية ام الكتاب و القرآن هو الاحدية و الفرقان هو الواحدية و الكتاب المجدد هو الرحمانية كل
 ذلك بالاعتبار و الافام الكتاب بالاعتبار الاولي الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هو الذات
 و الفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق و لا خلاف بين القولين الا فى العبارة و المعنى واحد •
 فاعلى الاسماء تحت الالهوية الاحدية • والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية • فاعلى المراتب التي
 شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية فى الربوبية و اعلى مراتب الربوبية فى
 اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية
 تحت الاحدية و الاحدية تحت الالهوية لان الالهوية اعطاء حقائق الوجود و غير الوجود حقها مع الحبيطة
 و الشمول • و الاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالهوية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من
 اسمه الاحد انتهى ما فى الانسان الكامل • قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود و المستحق لجميع
 المحامد • و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال • اما وجوب الوجود فلانه يستتبع
 سائر صفات الكمال • و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال
 عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد • و اما وجه
 استجماعه سائر صفات الكمال و دلالة عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات فى ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم
 هذه الصفات منه و لا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه و ذلك كاشتهار حاتم بالوجود فى ضمن اطلاق
 هذا الاسم • فائدة • اختلفوا فى واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع
 مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام اولهم الى العباد بانه علم للذات كما هو راي الاشعري
 فى وضع جميع الالفاظ • وقيل واضعه البشر و يكفي فى ملاحظة المشخصات من كونه تعالى قادرا موجدا
 للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات • فائدة • اختلفوا فى انه مشتق ام لا فاحققون على انه ليس
 بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف و لا يوصف به و ايضا لابد للصفات من موصوف تجري تلك

الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفام يكن قوله **لا اله الا الله توحيدا** . وقيل انه مشتق من **آله الهة** والوهية والوهة بمعنى عبد و اصله اله فعال بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا **الاله** . وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل **لا اله الا الله** بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق . **والاله** في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولا ثم غلب على المعبود بحق . وقيل مشتق من **آله** بمعنى تحير اذ العقول تتحير في معرفته وقيل من **آله** الفصيل اذا اروع بامه ان العباد مولعون بالتضرع اليه . وقيل من **وله** اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح . وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر ومرتفع عن كل شيء . وقيل اصله لاه بالمربائية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير و حواشي التلخيص .

العلم الالهي هو علم من انواع الحكمة النظرية و يسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفسلة الاولى وبالعلم

الكلي و بما بعد الطبيعية و بما قبل الطبيعية وقد سبق في المقدمة .

فصل الياء • الايلاء لغة مصدر آليت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء و الياء الفا

ثم همزة و الاسم منه **إيئة** و تعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد و منه قوله تعالى و الذين يولون من نسائهم و شرعا حلف بمنع وطى الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة و شهرين ان كانت امة . و المراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع . و قولهم وطى الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلو قال و الله لا امس جلدك لا يكون موليا لانه يحتمل بالمس دون الوطي كما في قاضي خان فلا حاجة الى زيادة قيد و لا يحتمل الا بالوطي و اطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء و البقاء معا اذ في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطبيقه ثم مضت مدة الايلاء وهي معددة وقع عليها طلقة كما في الذخيرة . لكن في قاضي خان لو آلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع و المراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية او يومية و فيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المديتين لم يكن ايلاء بل يمينا و الى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة و مطالب شرعا فلو لم يطأ فيها لآثم و اجبره القاضي عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط و التحفة و الكافي و غيرها لكن في قاضي خان و النهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً مؤكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق و نحو ذلك مطلقا او موقتا بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر و شهرين في الاماء هكذا في جامع الرموز هذا عند الشيخينفة رح . و الايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي و مدة الايلاء لا تنتصف برق احد الزوجين

عنده • وعند الشيخة رحمه الله تنتصف برق المرأة • وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازي • والآلاء على قسمين موبد وموقت • الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتلك فعلي حج او فانت طالق ونحوه • والثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الالباء وان لم يقربها بانث بتطبيقه واحبة وسقط الحنث الموقت لا الموبد حتى لو نجحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا وبقي الحلف بعد ثالثا لا الالباء هكذا في شرح الوقاية •

الآية في اللغة نشان ويك سخن تمام از قرآن و جيماعتي حروف ازوى • اصله آوية بالتحريك آي وآياء و آيات جمع كذا في الصراح • وفي جامع الرموز الآية العلامة لغة وشرعا مأثبات 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 جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصلها العلامة ومنه انه آية ملكة لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة ككلامها كذا قال الجعبري • وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها • وقيل هي 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 الواحدي وبعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • وقال ابو عمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مدهامتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والعصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن وعن الكلام الذي في آخر القرآن وعمد قبلها وما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلك • وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لا تشتمل آية اصلا • وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه ولذلك عدوا آية حيث وقعت ولم يعدوا آية المرآة وآلر وعدوا آية في سورها وطه و يس ولم يعدوا طس • وقال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا عشر • وقال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • وقد اخرج ابن الصريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرفا وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا • وقال الدواني اجتمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية

البدء • المبدء • المبدء الفياض • المبدء الذاتي (١٠٩) المبدء الطبيعي • المبادي • المبادي العالية

واربع آيات • وقيل و اربع عشرة • وقيل وتسع عشرة • وقيل وخمس وعشرون • وقيل وست وثلاثون •
ثم أعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكّي و مدني وما بعضه مكّي وبعضه
مدني وما ليس بمكّي ولا مدني • وللناس في المكّي والمدني ثلثة اصطلاحات اولها أشهر وهو ان المكّي منازل
قبل الهجرة و المدني منازل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من
الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكّي وتانيها ان المكّي منازل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني منازل بالمدينة
فما نزل في الاسفار ليس بمكّي ولا مدني فثبت بواسطة وثالثها ان المكّي ما وقع خطابا لاهل مكة
والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما في الاتقان • والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع
شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية وفي الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع
كل آية تدل على جمع الهوي من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهوي من مفهوم الآية المتلوة
ولابد لكل جمع من اسم جمالي و جلالي يكون التجلي الالهوي في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم
فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة
بعين الواحدية الالهية الحقيقية •

باب الباء الموحدة * فصل الالف * البدء بسكون الدال المهملة في اللغة افتتاح الشيعي • واهل

الحديث يقولون بديننا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات و كذا البداية على ما في كنز اللغات • و البداية
عند الصوفية التحقق بالاسماء و الصفات و هو البرزخ الاول من برازخ الانسان و قد سبق في فصل السين
من باب الالف •

المبدأ اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفي العزدي و يسمى الحكماء
السبب مبدءاً ايضاً انتهى • وفي بعض حواشي التجريد المبدء يشتمل المادة و سائر الاسباب الصورية
و الغائية و الشرائط انتهى • و نزل صوفيه اسماء كلي كوني را كويند چنانكه در لفظ معاد در فصل دال از
باب عين خواهد آمد

المبدء الفياض هو الله تعالى و عن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر و الاستفادة

ما ذكره في مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال •

المبدء الذاتي عند اهل الهيئة القائمين بحركة الاقبال و الادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج •

المبدء الطبيعي عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

المبادي هي جمع مبدء • وفي اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على

ما سبق في المقدمة و على الاسباب و على الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر •

المبادي العالية هي العقول و النفوس السماوية •

مبادئ النهايات هي فروض العبادات أي الصلوة والزكوة والصوم والحج وذلك ان نهاية الصلوة هي كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكوة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هي الامسك عن الرسوم الخلقية وما يقويها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لي وانا اجزي به ونهاية الحج الوصول الى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لان المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا في الاصطلاحات الصرفية لكمال الدين •

الابتداء هو لغة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيعي قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي • ومنها ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وهو المسمى بالابتداء الحقيقي • ومنها ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي • فالابتداء بالبسلة حقيقي وبالتحميد اضافي • ولا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح ان الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسلة ان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينا في ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لاينادي ان يكون بعض سورته ابلغ من بعض • 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 للمولوي عبد الحكيم • ومنها مقابل الوقف كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء • ومنها الركن الاول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروضيين • 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 النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية لاسناد اي ليسند الى شئ او ليسند اليه شئ • وقولهم لاسناد لخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا لاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشئ يسمى بالخبر • ان قيل التجريد عدمي فلا يؤثر و الابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد ان يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا او تقديرا لاسناد اليه او اسناده الى شئ • قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لامثرات فان الموثر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا • ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم لاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي والتقديري فيتناول نحو وان تصوروا خيركم • والمجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل اصلا حتى يؤول الى السلب الكلي واحترزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي ان كان • ومعنى تمييز عن المجرد اي المجرد عنها معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم

معنى و حكما بان لا يكون موثرا في المعنى كالمبتدأ المجزوء بهرف الجر الزائد نحو **بمبكبك** درهم • وقولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اي انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم • اما اذا كان صفة كما هو القسم الثاني فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند في القسم الثاني كذا قيل وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب في التجريد لاجل الاسناد ان يكون **إسما بل** يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قريش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي فهو استعمال غير واقع فالولى ان يقال انه قيد في المبتدأ ليدخل في تعريفه الناس في قول الشاعر • مصرع • سمعت الناس ينتجعون غيثا • برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد مجرد عن ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنى لان المسموع هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون بسمعت تأثير في الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير في كل واحد من جزئي الجملة لان المراد منه مضمونها • و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكن حكمه حكم الاصوات التي ينفع بها غير معرفة وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثاني وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو قائم الزائدان و ارغب است عن آهتي • و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب و حسن او جارية مچراها كقريشي • و انما قلنا احد الفاظ الاستفهام والنفي ولم نقل على احد حرفي الاستفهام والنفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما وعلى النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو ببعده نحو انما قائم الزيدان • و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو قائم الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته • و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبح نحو قائم زيد و الاخفش يرى ذلك حسنا • و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيبات زيد فهيبات مبتدأ و زيد فاعل ساد مسند الخبر • و اعلم ان العامل في المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء • و اما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل في المبتدأ والخبر • و قال بعضهم كل واحد منهما عامل في الآخر و على هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثاني لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما في العباب و الارشاد و الفوائد الضمائية وغيرها •

ابتداء المرض هو عند اطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد و هو اول زمان حدوث المرض و هو الوقت الذي لاجزه له ويقال على الايام الثلاثة الأول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من يطرح نفسه على الفراش في المرض •

الابتداء الكلي عند اطباء هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج •

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه اعراض النوبة كذا في بحر الجواهر •

الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وتسمى مستانفة ايضا

وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجبي في فصل اللام من باب الجيم •

الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي 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 مفرقون من الابتدائي

ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجبي في لفظ المقتضى

ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف •

المباراة بالهمزة وتركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في

تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الباء الموحدة * ب اعنى الباء المفردة هي حرف من حروف التمجى ويراد بهاني حساب

ابجد الاثنان • وفي اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بـج وعن المحمول بـب للاختصار

والعموم • وفي اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود • شعر • الف

در اول وبادر دوم جوي • بخوان هر دو يكي را هر دو ميگوي • وفي اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا

في كشف اللغات •

الباب في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوبة كذا في الصراح • والاطباء يطلقونه على اول عرق

ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا

في 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 وبالمنشورة وبالشتى

من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة • واهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب

مخصوص و يسمونه بالبيت والسهم ايضا ميگويند باب كبير باشد و صغير و متصل • اما باب كبير بيست و نه

حرفست و آن اينست • ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و ه

لا ي • و اما باب صغير مبني است بر بيست و دو حرف و آن اينست • ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك

ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت • و باب متصل نيز بيست و دو حرف است و آن اينست • ب ت

ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن ه ي • پس در باب صغير اين هفت حرف

نيست • ت خ ذ ض ظ غ لا • و در باب متصل اين هفت حرف نيست • ا د ذ ر ز و لا • والسبعية

يطلقونه ويريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه ويريدون بالابواب الدعاء على ما يجبي في فصل

العين المهملة من باب السين المهملة •

باب الابواب هو التوبة لانها اول ما يدخُل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في

المطاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البواب بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح • وفي بحر الجواهر هو نم

الاثنا عشرى سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام الفصج ثم ينفتح الى تمام الدفع •

فصل التاء المثناة الفوقانية * البخت الجِد والتبخت التكبيت وأن تكلم خصمك حتى تنقطع

محجته عن صاحب التكلمة • واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على

التبخت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شئ

كذا في المغرب •

البيت بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانة كما في كنز اللغات •

وفي الصراح بيت خانة بيوت ابيات ابا بيت جماعة ودومصرع از شعر ابيات جماعة انتهى • وفي جامع

الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات • وفي بيع النهاية

انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانة فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية

فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب

والمطبخ والكنيف وغيرها ومن المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثلثة • والحجرة نظير

البيت فانها اسم لما حجر بالبناء • والصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت

ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى • ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة

يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافي ما كان تام الاجزاء • والبيت

ان لم يكن في عروضة قانية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال

مثل الضرب والا فهو المصراع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب • والبيت عند اهل الجفر اسم للباب

ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا • وعند المنجمين قسم من منطقه البروج المنقسمة الى اثني عشر

قسما بطريق من الطرق الآتية • بدانكه فاضل عبد العلي برجندي در شرح بيست باب نوشته است كه تمويه

البيوت نزد شان تقسيم فلک البروج است بدو ازده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد و ديگرى نصف

النهار و باقى يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل

جزء طالع را بسه قسم متساوي کنند و هر قسم مقدار دو ساعت زمانى باشد و اين طريقه مشهور است و يا دوائر

عظيمه كه بنقطه شمال و جنوب گذرد و هريك از ارباع دائرة اول سموات را كه در مابين نصف النهار و افق بود

بسه قسم متساوي کنند و اين طريقه اختراع ابي ريحان هيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند و يا دوائر

ارتفاع كه هريك از دو قوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب بسه قسم متساوي

بيت المقدس • بيت الحكمة • بيت الحرام (111) بيت العزة • البحث • البرغوثية • البعث

كفند واين طريقه منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجيش الحاسب است ويا دواثر عظيمه كه هريك از دوقوس را از منطقة البروج كه واقع شود ميان جزء طالع و هريك از دو جزء رابع و عاشر بجه قسم متساوي كند اينرا طريقه مغربيان گويند و چون منطقة البروج بيكي ازين طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمي را بيت گويند و ابتداء اقسام را مراكز بيوت خوانند و ابتدا از طالع گيرند و برتوالي بروج بشمرند • بدانكه ازين بيوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گويند و بيوت اقبال نيز و بعد اينها كه دوم و پنجم و هشتم و يازدهم اند اينهارا بيوت مابله گويند و چهار كه مقدم بر اوتاد اند يعنى دوازدهم و نهم و ششم و سيوم اينهارا بيوت زائله گويند و همچنين چهار خانه كه بر تسديس و تثايف طالع اند آنرا بيوت ناظره و آن يازدهم و سيوم و پنجم و نهم است و چهار را بيوت ساقطه گويند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى •

اعلم ان اطلاق البيت على محل الشيء مطلقا شائع كثير في استعمال اهل العلوم تشبيها له بمسكن الانسان و بهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و الخمس و المسدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • و بيوت رمل شانزده اند و در سير نقطه در بيوت رمل دوازده اعتبار نمايند و بيانش در لفظ طالع در عين مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد •

بيت المقدس قبله امتهاي پيشينيان و در اصطلاح صوفيه دلي را گويند كه پاك باشد از لوث

غيري كذا في كشف اللغات •

بيت الحكمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

بيت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرِّم على غير الحق كذا ايضا فيه •

بيت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء في الحق كذا ايضا فيه •

فصل الثاء السالفة * البحث بسكون الحاء المهمله لغة التفحص • وفي اصطلاح اهل النظر يطلق

على حمل شئى على شئى وعلى اثبات النسبة الخبرية بالدليل وعلى اثبات المحمول للموضوع و على

اثبات العرض الذاتى لموضوع العلم و على المناظرة وهي النظر اظهارا للتواب • و البحث عندهم هو الدعوى من

حيث انه برد عليه او على دليله البحث كذا في الرشيدية و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة •

البرصوئية بالراء المهمله و الغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض

و اذا كتب باي شئى كان فهو جسم كذا في شرح المواقف •

البعث و البعثه بسكون العين المهمله في اللغة برانكيختن و فرستادن كما في الصراح و في الشرع

ارسال الله تعالى انسانا الى الانس و الجن ليدعوهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة و اظهار

المعجزة • و قيل شرطه الاطلاع على المخيبات و رؤية الملائكة و هو لا يكون الا رجلا كذا ذكره عبدعلي

البرجندي في حاشية شرح الملخص في الخطبة و يجي بيانه في لفظ الرسول و النبي • و يطلق على

الحشر والمعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة وعلى السرية ايضا •

فصل الجيم • المختج بالضم معرب بخته اي المطبوخ • وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى

المثلث • وعن الدينوري المختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الوعية ويخمرونه ويسمونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر •
البرج . بالضم وسكون الراء المهملة في اللغة القصر والحصن • وعند اهل الجفر اسم لسطر

التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصة • وعند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتبهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على ما يجي في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة • وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج • واسماؤها هذه الحمل والثور والجوزاء وتسمى هذه بروجاً ربيعية والسرطان والاسد والسنبلة وتسمى هذه بروجاً صيفية وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية والميزان والعقرب والقوس وتسمى هذه بروجاً خريفية والجدي والدلو والحوت وتسمى هذه بروجاً شتوية وهذه الستة تسمى بروجاً جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطبعة وامرة وبعضهم نظمه بالفارسية • شعر • چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد • سنبله ميزان و عقرب قوس و جدى و دلو و حوت • ثم هذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي • ثم الاول من كل واحد من البروج الربيعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالآخر • والثاني من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا • والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء متزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت • ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي 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 ثلثون درجة • وعرضه مابين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في السطح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا • فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسرها • والاولى اعتبارها على السطح الاعلى او الادنى من الفلك الاعظم لتسهل مقايمة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا و كانها انما اعتبرت اولاً في الثامن لتتمايز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهبت من كواكب وقعت فيها • ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن • سدد •

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسماؤها وان كان الاولى ان لا تتغير لتلايق خبط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز والكواكب والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثواني والثالث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية وسما كل قسم واحد درجة وكل ثلثين منها برجاً هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص والفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الحاء • البحّة بالضم والبعوضه بالحاء المهملة في اللغة بمعنى كرفتكي آواز كما في

الصراح وانكنت من داء فهو البجاح ورجل أتج بين البحر اذا كان فيه خلقه كذا في بحر الجواهر • وفي شرح المواقف انها غلط 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 و يجي 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 •

الإباحة في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسر و اباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها • وقد

يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحت كذا اي اطلقته • وفي الشرع حكم لا يكون طلبا ويكون تخييرا بين الفعل وتركه • والفعل الذي هو غير مطلوب و خَيْر بين اتيانه وتركه يسمى مباحا و جائزا ايضا فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معيناً موسعا كان او مضيقا عيناً كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمندوب 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 الذداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى • وقيل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بالواجب المخير 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 والجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة • وقيل ولوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية ويعالَب عليه عند قصد المعصية • ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته • قيل والاقرب ان يقال ما دل الدليل السعني على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك من غير بدل • والاول فصل من فعل الله • والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والمخير فان تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل • وفيه

انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لايدل له وهو العزم وكذا المخير كل منبما واجب اصالة لان احدهما يدل عن الآخر على المختار • وأعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شيئا من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة ويجوز في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة • فائدة • اتفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي • وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها لانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثبت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باساحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس 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 ماالحرج في فعله وهو متحقق في الواجب ومازاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل والنزاع لفظي ايضا • فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بلالذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه • وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بماصور به عند الجمهور خلافا للكعبى قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره •

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

فصل الحاء المعجمة * البرزخ بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارتست از

چيزيكه ميان دوچيز حائل باشد و آنچه ميان دنيا و آخرت باشد و آن زمانى است از وقت موت تا وقت نشور • و آنچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم يبعثون مراد ببرزخ اينجا قبر است زيراكه واقع شده است ميان دنيا و آخرت • وقيل باز داشت ميان دو چيز چنانچه در قرآن است بينهما برزخ لا يبينان • و در اصطلاح شطاريان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد كه آن مرشد واسطه است ميان حق تعالى و مسترشد پس ذاكر را بايد كه در وقت ذكر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از بركت آن بقرب حق تعالى رسد و خود را و كل كائنات را در هستي حق كم كنده • و در اصطلاح سالكن برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را كه حائل است ميان اجسام كثيفه و ارواح مجردة و دنيا و آخرت را نیز برزخ گویند و پيرو مرشد را نیز كذا في كشف اللغات و نیز خطي ميان دوزخ و بهشت كما في لطائف اللغات • و در اصطلاح

حكماي اشراقيان نجسم را گویند • وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمي به لان البرزخ هو الكائل بين الشئين والاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نيز گویند مرتبة و حدتست كه تعين اول عبارات از انست و بنور محمدي و حقيقت محمدي نيز معبر ميشود كذا في لطائف اللغات •

فصل الدال المهملة * البرد ضد الحر و البرودة ضد الحرارة و البارد ضد الحار سواء كان باردا

بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة •

البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ و تتحجر في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل و الصلابة و لذا سميت بها • و تطلق ايضا على النخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينهضم الطعام •

البردية هي الرطوبة الجلدية •

الابردة بكسر الهمزة و سكون الموحدة و كسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة

و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

البعد بالضم و سكون العين المهملة ضد القرب و هو عند الصرفية عبارة عن بعد العبد عن المكشفة

و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وفي عرف العلماء هو امتداد بين الشئين لا قصر منه اي لا يوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غير • و هذا التفسير اولي مما قيل هو الامتداد الاقصر من الامتدادات المفروضة بين الشئين لانه لايشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم و لا شين محض فهو عندهم

امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده الموهوم و يسمى خلاه ايضا • و عند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا حل الامتداد الموجود في مادة فاجسم تعليدي و ان لم يحل فخلاه اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه و يسمى بالبعد المفطور و الفراغ المفطور و بالجملة البعد عندهم اما قائم بجسم و هو عرض و اما بنفسه و هو جوهر مجرد • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد

حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • و عند الناقين للخلاء المتكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة ما في حواشي الخيالي و يجي ايضا في لفظ الخلاء و لفظ المكان • و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة الجهل بين معدل النهار

البعد الأبعد • البعد السواء • البعد المعدل (١١٦) البعد المضعف • البعد المفطور • الأبعاد الثلاثة بعد الاتصال • تعبد نتيجة • البلاد • البتر

وبين الكوكب من الجانب الأقرب سواء كان للكوكب عرض أو وقد يسمى أيضا ببيل الكوكب مجازا على سبيل التشبيه • والبعض على أن الكوكب أن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا وأن لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا أو لذلك الكوكب بخلاف العرض فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد أجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة وحاشية الجمني وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • ودر سراج الاستخراج كه رسالة إيست در استخراج تقويم از زيج الخ بيگ ميگويد بعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج و يا از نصف النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الأبعد والبعد الأقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون و **البعد** الأقرب الوسط هو الحضيض الاوسط و **البعد** الأبعد الوسط هو الذروة الوسطى و **البعد** الأقرب المقوم هو الحضيض المرئي و **البعد** الأبعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الأفق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر أيضا كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجي في لفظ المكان في فصل

النون من باب الكاف •

الأبعاد الثلاثة هي الطول و العرض و العمق و الطول عبارة عن الامتداد الاول المفروض في الجسم

و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و انما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل

الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلاث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تعبد نتيجة نزل بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجه بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي •

گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حور عين • سر و قد خد همچو

مه شكرب كبتك خرام • از وفور مكرمت آخر بمسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلاد يجي في لفظ العمق في فصل القاف من باب الصاد المهملة •

فصل الواو • البتر بمكون القاد المثناة الفرقانية في اللغة القطع على ما في الصراح و قطع الذنب

على ماني عروض سيفي • و عند الاطباء هو القطع في العصب و العروق عرضا • و يطلق ايضا على كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كل واحد من طرفيه بخيط ابريسم ثم يقطع بنصفين و توضع عليه الادوية القاطعة للدم كذا في بحرالاجواهر • و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف و القطع • و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء • و القطع اسقاط ساكن التود المجمع و تسكين متحركه كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخي ليكن در عروض سيفي گوید بتر در اصطلاح اجتماع جب و خرم است و رکنی که در بتر واقع شود آنرا ابتر گویند چون از مفاعیلن عیلن را بجنب بیندازند و الف را بخرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای اوفع نهند که دو حرف اول میزانیست پس این عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعیلن بگیرند ابتر گویند انتهى • و لا يخفى ماني العبارتين من المتخالف فبناء اما على تخالف اصلاحي عروض اهل العرب و العجم او على ان للبتور معنيين •

البتورية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجي في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

البثور بالناء المثلثة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سكون المثلثة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشرى و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التآليل و المسامير و منها بلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية كالنفطات و منها يحمية كالنفخات كذا في الموجز و بحرالاجواهر •

البحر بالفتح و سكون الحاء المهملة در لغت درياست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و باره از كلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر كذا في عروض سيفي • و در جامع الصنائع آورده که بحراسم جنس است که در تحت او انواع است و بحر دراصل لغت شکافي است در زمين موضع آب حيوانات مختلفه الانواع و دريا را بدین سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از ان اصول فروعی بسیار است • بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول • و اصول سه اند سبب و قد و فاصله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحریکه از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند و بحریکه از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب گویند و جماعه بحور مفرده و مرکبه نوزده است طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل و هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقنصب و محجت و سریع و جدید و قریب و خفیف و مشاکل و متقارب و مقدهارک و ازین نوزده بحر پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل خامه عرب است و عجم درین بحر شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خامه عجم است که دران عرب شعر نگویند و آن جدید و قریب و مشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک اند میان عرب و عجم و نیز بحریکه مرکب است از چهار

اركان آنرا مرتع گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مئمن خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند • و باید دانست که چون يك وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعلین آسانست از اخذ او از مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی • و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده •

مجمع البحرين عبارت است از ملتقای بحر فارس و روم • و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین و جوب و امکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم • و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر درنواة کذا فی لطائف اللغات •

البحران بالضم هو لفظ يوناني معرب وهو في لغة اليونان الفصل في الخطاب اي الخطاب الذي يكون به الفصل بين الخصمين اعنى الطبيعة والمرض قال جالينوس هو الحكم الحاصل لانه به يكون انفصال حكم المرض اما الى الصحة واما الى العطب • وعند الاطباء هو ما يلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظيم يحدث في المرض دفعة الى الصحة او الى العطب وذلك التغير يكون على ثمانية اصناف الاول التغير الذي يكون دفعة الى الصحة ويقال له البحران المحمود والبحران الكامل والبحران الجيد والثاني الذي يكون الى العطب دفعة ويقال له البحران الردي والثالث الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل والرابع الذي يكون في مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارين التامة اما الجيدة واما الردية والخامس الذي يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتادى الى الصحة والسادس الذي يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتادى الى الهلاك والسابع الذي يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤول الى الصحة دفعة والثامن الذي يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤول الى الهلاك دفعة ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لمانيه من تغير دوعي بحارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة • وبحران الانتقال هو ان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة • والبحران التام ما ينقضي به المرض سواء كان باستفراخ او بانتقال كذا في بحر الجواهر وغيوه • والايام الباحورية هي الايام التي يقع فيها البحران وقولهم يوم باحوري على غير قياس فكله منسوب الى باحور وهو شدة الحر في تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري •

البخار بالضم والهاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية وهوائية والدخلن مركب من

اجزاء ارضية وناارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اُثرت تأثيرا تاما في المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لا يتميز شيى منها عن الآخر في الحس لصغرهما ويسمى المركب منها بخارا وان اُثرت في الاراضى اليابسة تحللت منها وتصدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شيى منهما عن الآخر في الحس و يسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور • وذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اثرت في المياه احوالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اثرت في الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها و احدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هي الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها في الحس وليس في الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وعلى هذا اذا عملت الحرارة في الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية و من الثاني يتولد الوسخ والعرق ونحوهما و من الاول الشعر كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخار را دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوائية و مائيه 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 و سقط الى الارض •

الابرار بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على ما يجي في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجي في فصل اللام من هذا الباب •

الابرار بالزاء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابرار تستعمل في الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل في اليابسة كذا في بحر الجواهر •

البواسير عند الاطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي في المقعدة من دم سوداوي غليظ وينقسم الى ثلوية يشبه الثؤلول الصغير و عينية وهي عريضة مدورة لونها ارجوانية والى نائية اي ظاهرة والى غائرة اي كامنة • والبواسير في الانف هي لحوم زائدة تنبت وربما كانت رخوة بيضا،

لا ورجع معها وهذا اسهل علاجاً وربما كانت حمراء شديدة الوجة وهذا اصعب علاجاً ومفردتها باسور
ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري • وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ وشقاق في وسطها
ويقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر والاقصرائي •

المباشرة في اللغة أجماع • والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تلمس احد الفرجين من
الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين • ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل
المجرد والانتشار وهي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا في
جامع الرموز • والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط
هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً •
أعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتباً 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 الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء عندهم •

البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي
احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في 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 ولو عذبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان
الطفل بالغا عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم
لكن عادلاً كذا في شرح المواقف •

البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل في الخير والشروفي الخير اغلب كذا
في تعريفات السيد الجرجاني •

البصر بفتح الموحدة والصاد المهملة بينائي • وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين
المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدميين من الدماغ يتيامن النابت منهما يصارا ويتياسر النابت
منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحداً ثم يتفرقان وينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور • وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس
الظاهرة • ومدركاتها تسمى مبصرات والمبصر بالذات هو الضوء واللون • واما مساوئها من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما • واختلفوا في الاطراف اي النقطة والخط والسطح

ف قيل هي ايضا مبصرة بالذات • وقيل بالواسطة • وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لا غير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيى ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشيى آخر فيكون الشيى 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 عدهما فانها لاتتعلق بشيى منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لالرؤية 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 راسه يلى العين وقاعدته يلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط • ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة • الاول ان ذلك المخروط مصمت • الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقات 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 التي في غاية الصغر كالمسامات • الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كأنه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيما والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي فى العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لوجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدة

فيها صغيرا فيرتسم فيه صورة المرئي 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 القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلًا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه 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 في قوة البشر تعليل هذا • وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح في العصبين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما ومنه الى الحس المشترك • والمراد من التادية 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 لابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي اننا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيل نصف كرة العالم الى كيفيتها 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 فتمتلى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى • وملخصه 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 متنع 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 كثيفا اي 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 يغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحق ان الشروط تسعة • والاشاهرة ينكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

الشروط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشروط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته البعض و نفاه آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة • و لاخلاف بيننا وبين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يرى ذاته • و المعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى و الثاني لا يصح و لا يرى •

بصر الحق قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر و لا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظرة له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فرواياته لذاته عين رواياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لا يزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدًا و لكن لا يوقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك • و من هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظرة الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة عن الرحمة الالهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الامواف الاترى الى قوله تعالى و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و لا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لا يفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظرة لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليأزم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فانهم كذا في الانسان الكامل • و المتكلمون اختلفوا فيه • فقيل هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته و يجيء في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهمة •

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء و بواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء و ظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية و اما اذا تفورت بنور القدس و انكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتنا

كما یکنی عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الخذ فی السلوك كذا فی اصطلاحات الصوفیة •
البکر بكسر الموحدة و سکون الکف لغة امرأة لم تلد ثم سمیت التي لم تفتض اعتبارا بالثیب لتقدمها
 علیها كما فی المفردات و شرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنکاح كما فی المبسوط • وقیل لم تجامع بنکاح ولا غیره
 وهذا قولها و الاول قوله والصحیح ان الاول قول الكل كما فی الظهیریة • و ذکر فی المغرب انه يقع علی
 الذی لم یدخل بامرأة كذا فی جامع الرموز فی فصل نفذ نکاح حره •

البهر بالضم كقفل عند الاطباء هو الربو و ضیق النفس و یجی بیانه فی فصل الواو من باب الراء

المهملة فی لفظ الربو •

فصل الزاء المعجمة * البراز بالراء المهملة قال المسیحی هو مشتق مما یبرز من الفضلات ثم

خمس فی عرف الطب بما یبرز من طرف المعاء المستقیم المعروف بالمخرج و صاحب الخلاص اوردہ
 فی الباء المكسورة و المحمود الشیبانی فی المفتوحة كذا فی بحر الجواهر •

الابراز بكسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتیان بالضمیر البارز • و البارز هو ما یلفظ به علی

ما یجی فی لفظ الضمیر فی فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

ابراز اللفظین نزد بلغا آنست که شاعر لفظ مشترک را در ربط بر نمطی آرد که از ترکیب یک معنی

محبوس و دهم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از یمینت یم پدید آمد چونار اندر منار • و ز وجودت

جود پیدا گشت چون ماء از غمام • معنی محبوس در یمین یم و در منار نار و در وجود جود و از غمام

ماء و معنی مقبول ظاهر است کذا فی جامع الصنائع •

الابتزاز بزای معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهاي ذاتي و عرضي 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 ارباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر دروي بود یا

صاحب حادی عشر یا صاحب شرف دروي بود تا همچنین در خامس یا سابع یا تاسع یا ثالث • و اما اگر کوکبی

قوتهاي ذاتي دارد و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتی بود که چند کوکب شایسته ابتزازیت

باشند و قویتر را مقدم دارند و دیگرانرا شریک اودارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولي

پس بر صاحب طالع اگر چه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این در شجره گفته • و در کفایة التعلیم

می گوید ابتزاز بودن کوکبی است در قویترین بیتهای طالع یا نظر او بطالع و نظر اکثر کوکب

بدو و قویترین بیتهای طالع پس دهم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را

در قوت مدخلي نیست و چهار دیگر ساقط اند و از ثوابت 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 بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگرود چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان •

فصل الشين المعجمة * البرش بفتح الباء و الراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض

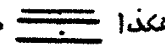
في الوجه و ربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر •

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بييش بن البيصم بن جابر • قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق • و قيل لا يفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده و كل ما ليس فيه حد فهو مغفور • و قيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرماً على طاعم الآية • و قيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضراً او غائباً • و قالوا الاطفال كآبائهم ايماناً و كفراً • و قيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال و فعل بخلاف السكر من شراب حرام • و قيل السكر مع الكبيرة كفر • و وافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقيف •

فصل الصار المهملة * البرص بالفتح و سكون المهملة عند اطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد

و يغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر • و البرص الاسود يسمى بالقوباء ايضاً سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر • و فائدة قيد يغور لاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز و الاقسرائي و حاصلهما ان الفرق بين البهق و البرص لابيضين ان البهق يكون في سطح الجلد و لا يكون له غور اذ المادة فيه ارق و القوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذاً في الجلد و اللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ و الدافعة فيه نعيقة فارتكبت في الباطن و افسدت مزاج ما نفذ فيه و احوالت الغذاء الذي يجي اليها الى طبعها و ان كان جود غذاء • و الفرق بين البهق و البرص الاسودين ليس من جهة الغور و عدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد و يعرض له خشونة عظيمة و تفليس كما يكون للسمك و تكونه من سوداوية سرايتها العضو فآثرت تأثيراً قوياً اقوى من تغير لونه و هو من مقدمات الجذام •

فصل الضار المعجمة * البياض بالفتح و الياء المثناة التحتانية في تحلغة سيدي • و عند اهل

لرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا  • و توضيحه يطلب من كتب الرمل •

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضاً آماسيدن دست اسب و خايه گردن مرغ و سخت ندن كرما و خصيه و ميان سراي و خرد كذا في الصراح • و في الاقسرائي البيضة و يسمى بالخذوة ايضاً نس من الصداق • و اختلف اطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس و لذا سمي بيضة و خذوة • فليل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر و بهتجه الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن راسه يطرق بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردي او دم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فان كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصول العينين وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ وارجع بمس جلد الراس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنا والحار لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة • وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لا يرجع الى المعنى • والعلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع وعلى الراي الثاني ما يقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى •

البيضي عند المهندسين سطح مستوي يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتي قطره الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولا بد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور • وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدي القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضي والشبيه بالاهليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح • وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجفني للفاضل عبد العلي البرجندي •

العلماء

البيضاء العقل الاول فانه مركز العاء واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين ولانه هو اول موجود و يرجع وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهملة * البسط بسكون السين المهملة فى اللغة كستردن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة عد، ما قد

فی الحل والعقد ویجی فی فصل العین المهملة من باب الجیم • وعند السالکین هو حال من الاحوال • ودر مجمع السلوک گوید قبض و بسط و خوف و رجا قریب اند لیکن خوف و رجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آرد حکم ایمان دارد و ویرا قبضی و بسطی نباشد بلکه خوفی و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا کمان برد که آن قبض و بسط است مثلا اگر حیرتی و حزنی پیش آید گمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبعی پیش آید کمان برد آنرا بسط • و حزن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوازه گردد در بنوقت قبض و بسط بنوبت حاصل میشود چرا که آن بنده از مرتبه ایمان بمرتبه رفته فیقبضه الحق تارة و بیسطه اخرى • پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام که اماره است قبض و بسط نبود و مادام که لوازه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مر سالک را درین وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت او میشود • و در اصطلاحات صوفیه میگویند البسط فی مقام القلب بمثابة الرجاء فی مقام النفس وهو وارد یقتضیه اشاره الی قبول و لطف و رحمة و انس و یقابله القبض کالخوف فی مقابلة الرجاء فی مقام النفس • و البسط فی مقام الخفی هو ان یبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا و یقبضه الیه باطنا رحمة للخلق فهو یسع الاشیاء و یوثر فی کل شیئی ولا یوثر فیه شیئی • و قید قبض هم قبض نباشد مگر از حرکت نفس و ظهور او بصفت خویش • و اما سالک اهل دل هیچ وقت قبض را نیابد روح و انس باوی بدوام باشد هم ازین گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط یعنی چون سالک اهل دل را واردات الهی وارد میشود و دل ازان پرفرح گردد نفس دران استراق سمع میکند و نصیبی ازان میگیرد و بطبع و جبلی خویش نافرمانی آرد و در بسط افراط میکند تا آنکه مشابه شود بسط مر نشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد • بدانکه چون سالک از عالم قلب بر میروند و از حجاب قلب که مر اهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فنا و بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط • قال الفارس یجد المحب اولاً القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما یقعان فی الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انقبی ما فی مجمع السلوک • و عذد اهل الجفر یطلق بالاشترک علی اشیاء علی ما فی 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 یسر استنطاق کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن حرف را جمع کن

مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصه از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد • اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهی عدد گیری عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نمایی و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف او گیریم که ۲۲۴ است و استنطاق سازیم چنین میشود ر ک د • و دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطنی و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف بازبر و بنیات مثلا 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 و زبر اول حروف اسم حرفی را گویند و مساوی اول حروف اسم حرفی را بنیات نامند مثلا 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 طبیعی و آن عبارتست از آوردن حروفی که مربی و مقوی بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشی را هوائی مربی و هوائی را آتشی مقویست و همچنین حروف آبی را خاکی مربی است و خاکی را آبی مقویست • و حروف آتشی حروف اطمغشند و حروف هوائی حروف بوینصتض و حروف آبی حروف جزکس قنظ و حروف خاکی حروف دحلح رخغ پس حاصل بسط طبیعی محمد ن ز ن ح است چرا که میمش آتشی است در درجه چهارم برای او نون آوردیم که مربی اوست در درجه چهارم از حروف هوائی و برای حا که خاکی است در درجه دوم از 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 در آن درجه از حروف آبی آوردیم

آتشی هوائی آبی خاکی

د	ج	ب	ا
ح	ز	و	ه
ل	ی	ی	ط
ع	س	ن	م
ش	ر	ق	ص
ذ	خ	ث	ت
	غ	ظ	ض
مجزوم	مکسور	منصوب	مرفوع

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هر یک از حروف آتشی حروف هوائی را که هم درجه او باشد و بالعکس و یا طالب بودن حروف آبی مر حروف خاکی را که هم درجه او 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 ن است چراکه برای میم او که آتشی است در درجه چهارم ن آوردیم که هوائیست در درجه چهارم و همچنین برای میم دوم • اما حا و دال او خاکی اند و لیکن این تعریف بعضی ائمه متقدمین است • و نیز درین رساله در جائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب آ ل ق ل و ب چنین باشد د ک آ ب ک ر ک آ 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 ابجدی چنانچه عدد هر یک از آن حروف اگر در درجه آحاد باشد بعشرات برسد و اگر در درجه عشرات بود بمآت برسد و اگر بدرجه مآت باشد بالوف برسد پس بسط ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم 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 یک از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلا در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین برای حا ط بیاوردیم و برای میم دوم ن و برای دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحمله باین بسط ن ط ن ه باشد • اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی را مبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوائی و هوائی را با آتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای حای او که خاکیست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج • ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هر یک 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 از آن حای محمد را بعین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حرفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حرفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حرفش همان د ر میشود پس حروف مستحمله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود • هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هر یک 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 ک ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شد. و طائفه دیگر از جفریان در بسط تجميع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و از آن تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم و اکمل است. هشتم بسط تزواج 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 او ج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد. 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 عددیست که بحساب ابجد مر آن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مر آن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت ثخذ فظغ 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 او که 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 ل 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 ل ک ث د س ل ک ث و ی. دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطنی حروف و تحصیل نمودن حروف از آن مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حروفش ف و حارا 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 عبارتست از تحصیل حروف از حروف

دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند و بهر 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 ك ي ؤ باز حای او که ۸ دارد آنرا تنصیف کردیم ۴ و نصف ۴ دو و نصف ۲ يك میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب آ و از دال محمد این برآمد ب آ و مجموع این حروف ك ي ؤ د ب آ ك ي ؤ ب آ شد • دو ازدهم بسط تمازج است و این نیکوترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعنی آمیختن مطلق • و در اصلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یا غیر آن از اسمای مطالب دنیوی و آخروی • و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب هرچه باشد مثلا خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم علیم باشد چنین میشود ع م ل ح ي م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح ع م ف د ر • بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب الا وقتیکه 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 با علیم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطلوب اقوی را مقدم دارند • فائدة • بسط تجميع و تضارب بجهت محبت و اتحاد بین الاذین بغایت معتبر است و بسط تواخي بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوي بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و پیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضاعف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسير بجهت استخراج احوال آینده بکار آید •

البسيط فی اللغة بمعنی المبسوط ای المنشور كالارض الواسعة • وفي الاصطلاح يطلق علی معان • منها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب و هو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتین و يستعمل مخبون العروض و الضرب كذا في عنوان الشرف • و در عروض سیفی می آرد بسط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثنی باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد • و منها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول و العرض هو السطح و یسمى بالبسيط ایضا و یجی فی فصل الحاء من باب السین • و منها الشیء الذي لاجزء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط و السطح و الجسم التعليمي اولم يكن كالوحدة و النقطة من الاعراض و الجواهر المجردة و يقابله المركب و هو الشیء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل و تارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة • بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالأجناس العالية على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين • وبسيط خارجي لا يلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل • ومركب عقلي يلتئم من امور متميزة فى العقل فقط كالمفارقات • ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متميزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي • وكل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة • ومنها الشئى الذي لاجزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذي يليه اى اخص من البسيط بمعنى ما لاجزء له بالفعل ويقابله المركب بمعنى الشئى الذي له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهوام من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه • ومنها الشئى الذي كل جزء مقداري منه مساو لکله بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله فى اسمه و حده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزأء المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك فى اسائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة • و انما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لابعادة • و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزأء المادية وحدها و الصورة وحدها لاتساويه فى الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا • ومنها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لکله فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لا يتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع فى كتب الطب • ومنها ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شئى من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذي هو موضوع علم الهيئة • ومنها ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك • فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التي يليها و اول تلك المعانى الثلاثة اخصها و بين الثاني و الثالث عموم من وجه و باقي النسب يعرف بالتأمل • ومنها الشئى الذي يكون اقل جزء من شئى كالحملية التي هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافة و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير صرح

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة • والمعاني السنة المتقدمة المذكورة في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية وفي موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم و من هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافي بسائط الموجبات و بسائط الامزجة و مركباتها و منه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التخصيل و منه التجنيس البسيط •

فصل العين المهملة * البدعة بالكسرة في اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق و منه بديع

السموات و الارض اي موجدتها على غير مثال سبق • قال الشافعي رحمه الله تعالى ما أحدث و خالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة و ما أحدث من الخير و لم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة • و الحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا ممامر و لم يلزم من فعله محذور شرعي و ان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما و بالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة • فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب و السنة كالنحو و الصرف و المعاني و البيان و اللغة بخلاف العروض و القوافي و نحوها و بالجرح و التعديل و تمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها و تدوين نحو الفقه و اصوله و آتاه و الرد على نحو القدرية و الجبرية و المجسمة • لان حفظ الشريعة فرض كفاية و لايتأتى الا بذلك و محل بسطه كتب اصول الدين • و من البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة و الجماعة • و من المندوبة احداث نحو الرباطات و المدارس • و من المكروهة زخرفة المساجد و تزويق المصاحف • و من المباحة التوسع في لذيق المآكل و المشارب و الملابس • و في الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع و دليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعة للنووي في شرح الحديث الخامس و الحديث الثامن و العشرين • و في شرح النخبة و شرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة و فيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه و آله و سلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه • و انما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر • و الشبهة ما يشبه الثابت و ليس بثابت كادلة المبتدعين • و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالكتاب و السنة فرموده بدانکه هرچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا صلى الله عليه و آله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و يا قياس کرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گويند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه و ضلالت خوانند و كليت كل بدعة ضلالة محمول بر اين است • و بعضي بدعتها است كه واجب است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو و لغت كه بدان معرفت آيات

واحاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهاييکه حفظ دين و ملت بران موقوف بوده و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسهها و مانند آنها • و بعضي بدعت مکروه مانند نقش و نگار کردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذیذه و لباسهاي فاخره بشرطیکه حلال باشند و باعث طغيان و تکبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر که در زمان آنحضرت صلی الله عليه و آله و سلم نبودند • و بعض بدعت حرام چنانکه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين کرده باشند اگرچه بآن معني که در زمان آنحضرت صلی الله عليه و آله و سلم نبوده بدعت است و ليکن از قسم بدعت حسنه است بلکه در حقيقت سنت است زیراچه آنحضرت فرموده اند بر شما باد که لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هو لغة من ابتدع الامر اذا احده و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا کذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذکر ان الکافر لا يسمي مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الکفر کان يعتقد ما يستلزم الکفر سواء کان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضي الله عنه او اختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الأبداع في اللغة احداث شئى على غير مثال سبق • و في اصطلاح الحكماء ايجاد شئى غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شئى مسبوق بالعدم کذا ذکر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا في الاشارات الأبداع هو ان يكون من الشئى وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان و ما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • و قال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • و تبين من اضافة تفسير الأبداع اليه ان الأبداع هو ان يكون من الشئى وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الأبداع يتقابلان على ما استعمالهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الأبداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئى وجود مادي و الاحداث ان يكون من الشئى وجود زمني و كلا واحد منهما يقابل الأبداع من وجه و الأبداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و زمان آخر فاذا التكوين و الاحداث مترتبان على الأبداع و هو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • و قال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيعى من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى • اقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيعى المخرج هو السابق سبقا غير زمني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق ويجيى ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل الفون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابي الاصبع ولم ارفى الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله ياسماء فانه في الحقيقة يا مطر و الاشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يفيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارداف في واستوت و التمثيل في و قضي الامر و التعليل فان غيض الماء علة الاستواء و صحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة قغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتراس في الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعوا على غير مستحق و حسن النسق و ايقاف اللفظ مع المعنى و الابجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسهيم لان اول الآية تدل على آخرها و التهديب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخرج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيعى منه و التمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • و زاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع و مجمع الصنائع ما هو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نواز صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل بر چنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هو الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلاثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجيى في فصل الحاء المهملة من باب الفاء • و براعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره و الاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة فابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التي 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 التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التوراة 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 رُجَّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن وقامت به الادبان علم الاصول ومداره على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة الذنوبات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بما لك يوم الدين وعلم العبادات واليه الاشارة باياك نعبد وعلم السلوك وهو حمل النفس على الاداب الشرعية والانقياد لرب البرية واليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ففیه فی الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع البلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداءة باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات و صفة فعل و في هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم •

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة بارء مال كه بدست كسي بتجارت 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 ولا شيء للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام • الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة • والثاني ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض • والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطوا وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها و انما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان وجوه وتقبل ويجبي 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 بعرض مالي قصدا اي اعطاء المثلن واخذ الثمن و يعدى الى المفعول الثاني

بنقصه وبصرف الجهر تقول باعه الشيف و باعه منه • ويقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن واخذ المثلث • والشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى و شرره بئس بخس اي باعوه وقوله تعالى و لبئس ماشرؤا به انفسهم الآية • ويقال ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات • وقال الامام التقي البيع والشراء يقع في الغالب على الايجاب والابتياح و الاثراء على القبول لان الثلاثي اصل و المزيد فرع عليه و الايجاب اصل و القبول بناء عليه • وفي الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثلث واخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين • فالفرق بين المعنى اللغوي و الشرعي انما هو بقيد التراضي على ما اختاره فخر الاسلام • وفيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا و اعطاء شيى من غير تراض لايقول فيه اهل اللغة باعه • و ايضا يدخل في الحد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير و يخرج عنه بيع صحيح كبيع المكروه هذا • وقيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلبا كما لا يخفى فخرج بيع المجنون و الصبي المحجور و السكران و الواقعة على وجه التملك و التملك فخرج الرهن و على وجه الكمال و التابيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء و الاجارة لعدم التابيد • و المراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير و البرجندي و الدرر و جامع الرموز • التمسيم • في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة و يسمى مقايضة • او بيعها بئس و يسمى بيعا لكونه اشهر الا انواع و قد يقال بيعا مطلقا • او بيع ثمن بئس و يسمى صرفا • او بيع دين بعين و يسمى سلما • و باعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة • او اعتبر مع زيادة و يسمى مراوحة • او بدونها و يسمى تولية • او مع النقص و يسمى وضعة انتهى كلامه • و من البيوع ما يسمى بيع الحصة و هو ان يقول البائع بعتك من هذه الا ثواب ما تقع هذه الحصة عليه • و منها بيع الملامسة و هو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لاخيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية • و في الهداية بيوع كانت في الجاهلية و هو ان يتسامم الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصة لزم البيع فالاول بيع الملامسة و الثاني المنابذة و الثالث القاء الحجر • و منها بيع المزبنة و هو بيع التمر على النخيل بتمر مجذون مثل كيله خرصا • و منها بيع المحاكلة و هو بيع الحنطة في سنبها بحنطة مجذونة مثل كيلها خرصا كذا في الهداية • و منها بيع الوفاء هو و بيع المعاملة واحد و كذا بيع التلجية كما في البزاية و هو ان يقول البائع للمشتري بعته بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي و انه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض • و قيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع و هو ضامن لما اكل و استهلك و للبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء • و قيل انه بيع جائز و يوفى

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه • و في الغانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز • قال عامة المشايخ حكمه الرهن و الصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكره و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي • و منها بيع العينة و هو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لايناله في القرض فيقول ليس يتيسر علي الاقراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته 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 درهين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و ياخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمكيري • تقسيم آخر • البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعاً باصله و وصفه و مجارره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة • و اما ان لا يكون مشروعاً باصله اصلاً بان يكون قبض في احد العوضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها • و اما ان يكون مشروعاً باصله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبداً او امة و اما ان يكون مشروعاً باصله و وصفه دون مجارره بان يكون القبض في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد ان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه •

فصل الغين المعجمة * البلاغة عند اهل المعاني يطلق على معنيين أحدهما بلاغة الكلام

و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضاً وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص • قيل لوقال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكن احسن لان الحال قد يقتضي ما يناني الفصاحة كالتعقيد في المعينات فيحنئذ رعاية التطابق اولي من رعاية

الفصاحة اذ ارتفاع شأن الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بنى الكلام على الكثير الشائع و لم يعتد بالقليل النادر . وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكرنى لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء . قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام . فقيل انه لا يشترط شيى من فصاحة الكلام في البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعميد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز والكناية وعلاقتها للتايخرج فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لا يشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلو عن التعميد المعنوي . ثم قال الخطيب ولبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهى البلاغة وهو الاعجاز وما يقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى . اي 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 التفتازاني من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يوخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالأعجاز انتهى . اذ قد يوخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه و كلام يعجز مقدار سورة 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 فياتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو مقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال و كيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلغاء و بينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني و تلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية وما يتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعاني . و ثانيهما بلاغة المتكلم وهي ملكة يقدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول و المطول و الجليبي . وفي الاتقان في النوع الرابع و الستون مراتب الكلام المحمود متفارطة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائز الطلق الرسل فالول اعلاها و الثاني اوسطها و الثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة و العذوبة و هما على الافراد في نوعتهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة و الجزالة و المتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فصيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم .

البالغ في اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغة بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد شيى فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك و ان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه • وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال و يجي في لفظ الحرفي فصل الرء من باب الحاء •

علم البلاغة هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة •

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية وهو ضربان أحدهما المبالغة بالصيغة • وصيغ المبالغة فعلان وفعليل وفعل كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولاشك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تصور المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرر حكمة بالنسبة الى الشرائع • قال في الكشاف المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده • وقد اورد بعض الفضلاء سؤالا على قوله تعالى والله على كل شيى قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر و الزيادة على معنى قادر محال اذ الابداع 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 و ذكر 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 يضيى ولو لم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان • وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلاثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا و عادة فتبليغ كقول امرء القيس • شعر • فعادى عداء بين ثور و نعجة • دراكا ولم ينضح بماء فيفسل • ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من بقرا الوحش و نعجة اي انثى منها في مضار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا و عادة وان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقول الشاعر • شعر • ونكرم جارنا مادام فينا • و فتبعه الكرامة حيث مالا • الالف للاشباع ادعى ان جاره لا يميل عنه الى جانب الآ وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا ممنوع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالمتنح عقلا • وان لم يكن ممكنا لا عقلا و لا عادة فغلو و يمتنع ان يكون ممكنا

عادة مبتدعا 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 اذبه وخير الكلام
ما بولغ فيه • وقيل منها مقبولة ومنها مردودة وهو الراجع • فالمقبولة منها التبليغ والاعراق وبعض اصناف
الغلو وما سواها مردودة • والاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد
في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخجيل كقول ابي الطيب • شعر •
عقدت سناجها عليها عثرا • لو تبتغي عثقا عليه أمكنا • ادعى ان الغبار المرتفع من سناجك الخيل قد اجتمع
فوق رؤسها متراكما متكائفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا متنع عقلا وعادة
لكنه تخجيل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخذاعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمت على
الشر • ب غدا ان ذا من العجب • ودر جامع الصنائع گوید مردود از غلو آنست که محالي را ادعاء کند که متضمن
حسني و لطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش از خویش •
و در مجمع الصنائع گوید از عيوب مدح مبالغه است که از حد جنس ممدوح افراط کند يا تفریط مثال قسم
اول • شعر • اي کائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش کم ز آفریدگار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر
مارا عليه الصلوة والسلام نشاید و در حق غير آنحضرت هر کسي که باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق
است بهمين آنچه بر ترک ادب شرعي باشد چنانکه حکيم انوري گوید • شعر • بزرگواري کاندر کمال قدرت
خویش • نه ايزد است چو ايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهی فرشته صفت خواجۀ محمد
خلق • وحيد دهر ملک بود کف کریم جهان • چه جنس ملوک را خواجه و وحيد دهر مدحي قاصر باشد •
التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف * البازق بالذال المعجمة هو ماء عذب طبخ فذهب منه اقل من النصف فان

ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان وبقي الثلث يسمى الثلث ويجي في لفظ الطلاء •
البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما
يخالط السحاب فيخرقه اما في صعوده بالطبع او عند هبوطه للثكائف الحاصل بالبرد الشديد الوامل اليه
فيحدث من خرقه له و مصاكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي
سريعا و هو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •
والبرق بفتحين نزد صوفيه چيزيست که ظاهر ميشود بنده را از لوازم نوري پس مي خواهد
آن بنده را سوي قرب حق کذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحه که وارد ميشود بر سالک از جناب اقدس و بسرعت منقطع

شود و اين اوائل کشف است کذا في لطائف اللغات •

البريق هو الشيء المترقق للجسم من غيره و يجيى في لفظ الفود في فصل الالف من باب الضاد المعجمة •

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشيفاء ويطلق أيضا على درهم واحد وبعض الأطباء يجعلها مثقالا وبعضها أربعة دوانق ويقال أيضا على شئى أكبر 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 و يجيى في فصل العين المهملة من

باب السين المهملة •

فصل اللام* البتول بالفتح و بالمتناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الزواج وقيل

المنقطعة الى الله عن الدنيا و اتصالها في العقبى وهي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره •

البخيل بالفتح و الخاء المعجمة في اللغة نا بخشندة و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست

كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات و غير آن بجا نيارد و بعضي گویند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گویند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد •

البدل بسكون الدال المهملة مع فتح الباء و كسرهما هو القائم مقام الشيء و البديل مثله الأبدال

و الأبدلاء الجمع على ما في الصراح و المهدب و كذا البدل بفتحيتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بدلا • و عند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره • قال ابن الساجب في الشافية الأبدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الأبدال و هي حروف انصت يوم جذ طاه زل فلا يرد نحو

اظم فان اصله اظلم جعل الظاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لا يسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الأبدال • و قوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة

ابن و اسم فانه لا يسمى ذلك بدلا الا تجوزا و لذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر • و قوله غيره تأكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالا و الحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى

مبدلا منه و الحرف الثاني اى الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلا و بدلا هكذا يستفاد من شروح الشافية • ثم الأبدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب

او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الأبدال فقط في السادي فان اصله السادس و الاعلال فقط في يدعو و اعم مطلقا من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الأبدال كذا ذكر الرضي و يجيى في لفظ الاعلال أيضا في فصل اللام من باب العير • قال في الاتقان في نور بدائع القرآن الأبدال هو اقامة بعض

الحروف مقام بعض • وجعل منه ابن فارس فانطلق اي انفرق • وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام الحاء وقد قرئ بالحاء ايضا • وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخير اي الخيل • وجعل منه ابو عبيدة الآمكاء وتصدية اي تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى • وعند النكاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص البديل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشى الارشاد في بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجعا في البيان على الاول كقول الشاعر • مصراع • متى تاتنا تلم بنا في ديارنا • فان تلم من الالمام وهو النزول بدل من تاتنا على مائى العباب وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف • ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكره حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه وان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت والتاكيد و عطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببدل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بداله شئى فاعرض عنه ببدل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان وانما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا لتلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة • ثم البديل اقسام اربعة لان البديل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس ما او لم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك فى الالفية ببديل المطابق • قال الجليلي في حواشى المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يلقى هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر • والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه • 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 فلكه لان هذا من بدل الاشتمال ان بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملايسة بغيرهما اي تكون تلك الملابس بغيركون البديل كل المبدل منه او جزوه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البديل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابس كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذ البديل قسما خامسا ولم يسم ببديل الكل عن البعض لقلته 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 ملائمة بحيث 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 الاعجاب 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 الباني هو وكيله • ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلا رجلا اكرمته ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البديل انما هو المجموع • فان قلت تجوز ان يكون بدل البعض • قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفضيل 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 حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكلواحد من الجزئين مرفوع وتحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلو حامض اعتبر العطف أولا ثم جعل المجموع خبرا لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلوة والحامضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعنين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ و على ما ذكره يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شئ من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شئ كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكلواحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب • ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولا يجمع ولا يوث شئ من الجزئين عند تثنية المبتدأ و جمعه وتانيته • قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراءه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلا للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ • ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جادني حمار فسبقت لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار وغلط نسيان وهوان تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان الفرعان لا يقعان في نصيح الكلام و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل وغلط بدء وهوان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تنههم انك غلط فيه وهذا معتمد الشعراء كثيرا مبالغة وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر كانك و ان كنت متعمدا لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد التشبيها

بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه • أعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التذبيح على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتأدية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه و زان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام و البنين و الجنات و غيرها و قد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر • شعر • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • و الا فكن في السر و الجهر مسلما • فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب • و قوله لا تقيمن عندنا اوفى بتأدية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنها في اعجبني الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير لارتحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البديل المذكورة لا تجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه • فائدة • البديل في باب الاستثناء يخالف سائر الإبدال من وجهين • الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير • و الثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجلبلي في حاشية المطول • و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البديل بالإبدال ايضا • و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الابدال و المساوات و المصاحفات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لورواه من طريقه و قد لا يكون و البديل ان يجتمع معه في شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصاحفة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو •

الابدال بكسر الهمزة بدل كرين و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الابدال جعل شيء مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة • و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبديل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجي ايضا في لفظ القاب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف • و يطلق ايضا عند هم على البدل كما عرفت • و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجي في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت • و عند الاصوليين هو النسخ كما يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون • و عند اهل البديع هو العكس و يجي في فصل السين المهملة من باب العين المهملة • و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت • بيت • خلقي شده چاك دامن از گل روي • كوباد كه آرد ازان گل رو بوي • كذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي • و در جامع الصنائع گوید معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنی آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت • بيت • گفتند كه معشوق كدام است ترا • گفتم آنكس كه آفتابش خوانند • چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بر بدل نيست اگر قرينه بر بدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله • رباعي • شب خواجه ابو بكر بدیدم در راه • گفتم كه شوم ز سیر نامت آگاه • مارا چو ز درهای عرب بيرون برد • بر عكس سوار شد بتازي ناگاه • يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابومانده و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود •

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت و ملامت و اين از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع •

الابدال بفتح الالف جمع البدل و التبديل و كذا البدلاء بالضم على ما عرفت • و مولوي عبد الغفور در حاشية نفعات مي آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند بر جمعي كه تبديل کرده اند صفات ذميمة را بصفات حميدة و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و از اين بعضي بعضي بر اينند كه اوتاد از ابدال خارج اند و بعضي گویند كه اوتاد از جمله ابدال اند و دو ديگر از ابدال امامان اند كه زير ان قطب اند و ديگري قطب است • و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گویند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرود تر از او بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبه وي كند • و بعضي ميگویند كه تسميه ايشان بابدال از ان جهت است كه حق سبحانه تعالی ايشان را قوتي داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعني خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود در ان موضع بگذارند بدل

خود • اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بوی اراده ایشان آنها را ابدال نگویند و بسیاری از اولیا چنین باشند انقی • و فی بعض التفاسیر سئل ابوسعید عن الاوتاد و الابدال ایها افضل فقال الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال ینقلبون من حال الی حال و یددلون من مقام الی مقام • و الاوتاد بلغ بهم النهایة و ثبتت ارکانهم فهم الذین بهم قوام العالم و هم فی مقام التمکین • و در مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم بدلاء امتی سبعة هفت بدلاء در هفت اقلیم میمانند انکه در اقلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است و نام او عبد الحی و آنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام و نام او عبد العلیم و آنکه در سیوم است بر قلب هارون است علیه السلام و نام او عبدالمرید و آنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام و نام او عبد القاهر و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام نام او عبد السبع و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام و نام او عبد البصیر و این هفتم ابدال خضراست و وظیفه ایشان مدد خلائق است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تاثیر داده است • و در ابدال از هفت مذکور یعنی عبدالقاهر و عبد القادر در هر ولایتی و یا 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 سید و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برگ سلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طیری ندارند و سید ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم علی قلب آدم و له اربعون قلوبهم علی قلب موسی و له سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم و له خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل و له ثلثة قلوبهم علی قلب میکائیل و له واحد قلبه علی قلب محمد علیه و علیهم الصلوة و السلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون 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 چون از سیصد یکی بمیرد یکی از زهاد که صوفی سیرت باشد بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بردل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سید و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة و السلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان و عشرون بالعراق • و در لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و تركستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي است و اكثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند •

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجي مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة • و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يوصل الى المقصود الدينوي املا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعاً باصله و لا بوصفه • و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفاسد و يجي كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء • و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره •

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغربية الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغربية النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يبطل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب اولا يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبطل ان التصق بظاهرة فقط غير غائص فيه كالججر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر وقيل مثاله الزبدق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى • و قال السيد السند في حاشية شرح الطواع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبطل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع و هو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا • و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة • و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبطل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا • فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر • و الجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه • و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

ان المبتل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوابع يدل على انهما 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 و يسمى

بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين • و قال

نقيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب

و اما للحجاب الكائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر •

البراهمة هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الحسامي • قال صاحب الانسان

الكامل هم قوم يعبدون مطلقا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق

لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة

الرسول قبل الارسال و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام

من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء • فاما اربعة اجزاء

فانهم يبحثون قراءتها لكل احد • و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر

بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجح امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه

الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيئون بزيمهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم

معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة •

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه

دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التّفه و الحرفة • و في

بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الكلاوة و البلغم المائي هو الرقيق

المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الدائب و البلغم المخاطي هو الغليظ

الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه •

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابو هاشم عن ابيه بإمكان استحقاق

الذم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا لاجماع و الحكمة و بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها

عالمًا بقبحه و لا توبة مع عدم القدرة • و لا يتعلق علم واحد بمعلمين على التفصيل و لله تعالى احوال

لا معلومة و لا مجهولة و لا قديمة و لا حادثة كذا في شرح المواقف •

البهيمية في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم • و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمية

ما لانطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات •
المبهم بالفتح فرورسته و پوشيده على ما في كثر اللغات • وعند النحاة يطلق على اشياء • احدها
لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل في التمييز • و ثانيها احد قسمي الظرف
المقابل للموقت و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة • و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل
للموقت و يجيء في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام • و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة
الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار
ذلك الاشتراط فيه • ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية
فهو اسم الاشارة او لا يستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا
كما في اللباب و الضوء شرح المصباح • و عند الاصوليين هو المجمع و يجيء في فصل اللام من
باب الجيم • و عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم
الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضم او ابن فلان • و يستدل على معرفة
اسم المبهم بوروده من طريق آخر و لا يقبل حديث المبهم ما لم يسم و كذا لا يقبل خبره و لو ابهم بلفظ
التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه • و في الارشاد
السايري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم
في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم مروا
بحي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقا رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور •

فصل النون * البدن بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس و قال

الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين • قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين
هو الجسم الكثيف •

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجّة و ايضاحها على ما قال الخليل • و قد يطلق على

الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ • و اهل الميزان يخصونه بحجة
مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية • و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي
الذي يليق بالطب لا المؤلف من اليقينيّات كذا في بحر الجواهر • ثم البرهان الميزاني اما برهان لم
و يسمى برهانا ليميا و تعليلا ايضا او برهان ان و يسمى برهانا انيا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط
في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر
للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه
يعطى اللية في الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الدهن كذلك علة لثبوتها في الخارج • وان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الدهن فقط فهو برهان آتي لانه مفيد انية النسبة في الخارج دون لثبوتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الدهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس • والحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني و عكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف • وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي و الا فاني سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف و لكل مولف مؤلف لمي وهو الحق فان المعتبر في برهان الملية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لاثبوتها في نفسه و بينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراضي ان لاوسط في غير الاقتراضي اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترايات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغر وما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • اعلم ان لبعض البراهين اسما كبرهان التطبيق و البرهان السلمي و الترسبي و العرشي و برهان التضاييف و برهان المسامة •

برهان التطبيق و يجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهمة و كذا برهان

التضاييف و برهان العرشي يجيء هناك ايضا •

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي و هو ان نفرض ساقين مثلثين خرجا من

نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فلانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي و هو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي و هو الانفراج الاول الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهي لكونه محصورا بين حاصرين و هما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع و كان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشريين كان الانفراج ذراعين قطعا و اذا امتدا ثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع و هكذا و هذا معنى نسبة الانفراج اليهما و حينئذ يكون نسبة المتناهي و هو الامتداد الاول اعنى العشرة الى غير المتناهي و هو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهي و هو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لمامران نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج و هذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة و يستحيل ذلك بين المتناهي و غير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو اننا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

البرهان الترسّي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن 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 نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين و اما متناه فكذلك الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه و لو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه و خطا آخر متناهما موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول ان كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال ان مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهى الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزواوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزواوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزواوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجهر في بيان تناهي الابعاد •

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطلّة بالصوفية و يجيى في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحبية ايضا •

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضا فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

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

البنائية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال والاكرام • وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

البيان بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذو بيان اي فصيح وهذا ابين من فلان اي اوضح منه و اوضح 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 اي ظهر جعل اسما للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير والتبيان مصدر بين على الشذوذ • وقد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كد الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى اثبات بالدليل انتهى • وبالجملة فهو ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر بين وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين اي بان وقد يكون متعديا بمعنى اظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب • وفي بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام واما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام وتبيين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل • ونفط البيان يطلق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور وورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال و اشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا • وايضا لفظ الحيز مجاز والتجوز في الحد لا يجوز • وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد • ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كما كثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصول بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • وعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا والدليل

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا بيار حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذ لكل دليل و مبين و لكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع و فعلاً و سكوته و استبشاره بامرو تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجود العمل دليل و بيان * التقسيم * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة و الاضافة في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة فى الاخير اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة • وقد يقال بيان مقرر و مفسر و مغير و مبدل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجلد الثاني بيان تفسير و الاول بيان تقرير • ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه • قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا شئ هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام • وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار للحكم الحادث • قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان • وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء • وبعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غير اللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه اولا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة فى الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقا و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا فى الارض فالدابة لا تكون الاعلى 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 و الابل و الحمار و الفيل ثم نقلت ثالثا فى الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى فى الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمنه فزاد قوله يطير

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجمل و المشكل و الخفي و كلاهما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا و بيان التبديل هو النسخ و يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق و هذا يقع بالسكوت الذي هو ضدة • فمنه ما هو في حكم المنطوق به ابي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكنا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه التث • فقوله و ورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا • و قوله فلامه التث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا نصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام انه قيل فلامه التث و لايه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار • و منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة • و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس • قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ما ثبت بدلالة حال المتكلم • و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرتة كقول الحنفية فيمن قال له علي مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي • و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام • و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجي في فصل الفاء من باب العين المهملة • و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمي الاخيرين ابي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول •

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلتا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمي همزة بين بين كذا في الصراح • قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجي في فصل اللام من باب السين المهملة • و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجي في فصل اللام من باب الميم و قد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلم و غيره •

البيّن بتشديد الياء بمعنى يبدأ واشكارا على ما فى الصراح و عند المنطقين يطلق على قسم من اللازم و يجي تقسيمه اى البيّن بالمعنى الاعم و البيّن بالمعنى الاخص فى فصل الميم من باب اللام •

البيّنات جمع بيّنة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالفرائز ايضا وقد سبق فى بيان البسط فى فصل الطاء المهملة من باب الموحدة • و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجّة فى الشرع على ثلاثة اقسام البيّنة و الاقرار و النكول كذا فى الاشباه •

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد • و عند النحاة هو اسم التمييز و يجي فى فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة • و فى الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبيّننها الا ان مبيّننها مفرد انتهى • تم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجمع وهو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجمع الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبيّن قد يكون فى مفرد وقد يكون فى مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتدأ بقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة • و فى بعض كتب الحنفية المجمع ما لا يوقف على المراد منه الاببيان المتكلم و نقيضه المبين • و قال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى •

و فى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المنازعة المجمع المفسر وهو ما اتضح دلالاته حتى سد باب التاويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون •

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان • و قيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل فى تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى • و هذا فى الاعداد • و اما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدارًا اعم من ان يعتبر فيه انه منطوق او اسم و بكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنيين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان و هذا فى الخطوط هو التشارك و التباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام و لم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج و هو التشارك و التباين فى القوة اى المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هي التي تكون متباينة فى الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة و جذر ستة و المتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها ولا مربعاتها

الاشتراك مثل جذر اثنين و جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين و جذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة و جذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة و فيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول و القوة جميعا كخمسة و جذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه • و عند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان و الحجر و يسمى تباينا كلياً و متباينة كلية ايضاً • و المتباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضاً صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف • و في بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شئ واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة و كذا مثل النائم و المستيقظ و الاب و غير ذلك • و قد تطلق المتباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون • أعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لاقل ما يوجد فيه المتباينة و كذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ •

المباين عند المحاسبين و المنطقيين قد سبق معناه • و قد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنوانى سواء كانا متحدتين بالذات كالانسان و الناطق او مختلفتين بالذات كالشجر و الحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف و مثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل انسان و فرس او تواصلت مثل سيف و صارم • و في بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضاً و لم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى •

التباين يرادف المتباينة عند المحاسبين و كذا عند المنطقيين و كذا الحال في التباين فانه مرادف للمباين •

فصل الواو* البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيئاً ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له و يلزمهم ان لا يكون الرب عالماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف •

البنات بالكسر و سكون النون مونث الابن و البنات الجمع • و البنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس و السادس و السابع و الثامن •

بنت المخاض شريعة فصيلة ابل اتى عليها حول واحد •

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان • والحقة التي اتى عليها ثلثة سنين والجدعة التي

اتى عليها اربع سنين ويجبي ذكر كلها في محالها •

فصل الباء * البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان • منها مرادف للضروري

المقابل للنظري ويجبي في فصل الرء المهمله من باب الضاد المعجمة • ومنها المقدمات الاولية وهي

ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين

والنسبة من غير استعانتة بشيء وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول

ولعدم شموله الحسيات والتجريبات وغيرها بخلاف الاول ويجبي تحقيقه في لفظ الاولييات في فصل

اللام من باب الواو • ومنها ما يثبت العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانتة بحس او غيره تصورا كان

او تصديقا وهذا اعم من الثاني لشموله التصور والتصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان

الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدرورا لنا بان لا يكون له سبب مقدرورا لنا يدور معه وجوده و عدمه

وذلك اما بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدرورا

كالحسيات والتجريبات والعاديات وغير ذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم

في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري والنظري في الموقف الاول •

بديهة وكذا البداهة بي انديشه آمدن سخن و ناگذا آمدن كما في كنز اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست

كه منشي ياشاعر كلام رابي رويت و فكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس

معني اصطلاحى اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا •

البواد جمع باهة وهي ما يفتج القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات

الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

فصل الواو * الابتلاء در لغت آر مايش و عند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتآله

كذا في الشمائل المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه و آله وسلم •

فصل الياء * الباغبي بالعين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات

وجمعه البغاة وشرعا الخارج عن طاعة الامام الحق وهو الذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام

والحرية والعقل والبلوغ والعدالة و صار اماما ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بامامته ويريد اعلاء

كلمة الاسلام وتقوية المسلمين ويؤمن منهم دمائهم واموالهم و فروجهم وياخذ العشر و الخراج على الوجه

المشروع ويعطي حق الخطباء والعلماء والقضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت

المال ويكون عدلا مامونا مشفقاً يتنا على المسلمين ومن لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز •

البقاء بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود خود را باقي بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است باسم کلي که مقتضي جمع الفرق است بجانب خلق بیاید و رهنمائی کند • و روي بقا و راه بقا روي پيرو مرشد که انسان کامل است و همیشه باقي بعشق است کذا في كشف اللغات و يجيى ايضا في لفظ الغناء في فصل الياء من باب الفاء •

البناء بالكسرو المد بناء کردن چیزی وزن بخانه آوردن و بي اعراب کردن لفظ را كما في كثر اللغات • وعند الفقهاء عدم تجديد التحريمه الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمه الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصل سبقه الحدث • وعند الصرفيين والنحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيى تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين • و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة للفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة و يسمى بالصيغة والوزن ايضا • و قد يقال الصيغة و البناء و الوزن لمجموع المادة و الهيئة ايضا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الوار • التقسيم • ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت في الكلمة ثلاثة احرف اصول ثلاثي و ان كانت في الكلمة اربعة احرف اصول رباعي و ان كانت خمسة فخماسي • قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها و كذا الاسماء العريقة البناء كمن و ما • و لا يكون الفعل خماسيا لانه اذا يصير ثقيلًا بما يلحقه مطردًا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه • ثم ان مذهب سيديويه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد في الرباعي حرفه الاخير و في الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد في الرباعي الحرف الذي قبل آخره و لا دليل على ما قالا و قد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فعل و وزن سفرجل فعلل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى • و كل منهما مجرد و مزيد فالجوز الاسم سبعة احرف و لا يجوز زيادته اربعة احرف و لا يجوز الفعل ستة احرف و لا يجوز زيادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف و في الرباعي منه ثلاثة و في الخماسي منه اثنان و في الثلاثي من الفعل ثلاثة و في الرباعي منه اثنان كذا في الاصول

الأكبري 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 تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثاني ثلاثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فاؤه وعينه متمثلين وفي الرباعي ما يكون فاؤه ولامه الاولي متمثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح ما لا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح • قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في 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 كامر وسأل وقرأ وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز • وتنقسم قسمة اخرى الى مضاعف وغير مضاعف • فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متمثلين وهو اكثر واما ما يكون فاؤه وعينه متمثلين كدهن فهو في غاية القلة • والمضاعف في الرباعي ما كرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فاؤه ولامه متمثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او معتل كود وحي وكذا غير المضاعف كضرب و وعد وكذا المضاعف اما مهموز كآر او غيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز • فائدة • لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثليين كززل ولا يكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنقل واصطبل كذا ذكر الرضي •

البنية بالكسر الفطرة كما في الصراح وعند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطواغ في مبحث الحياة •

المبني بتشديد الياء كرمي اسم مفعول ماخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغيير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل للفظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما • والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني • وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب • وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبني لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومر

امرأة ومن زيد • وبالجمله فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه • فالمبني هو ما لا يؤثر فيه العامل اصلا لا لفظا ولا تقديرا بسبب مانع من تأثيره ان تخلف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكما كما في ماناسب مبني الاصل • وهو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام • وقيل الجمله ايضا وذلك لان المراد بمبني الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلا ولا مفعولا ولا مضافا اليه و الجمله كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافا اليها • قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لا يكون له اعراب اصلا لا لفظا ولا تقديرا ولا محلا فخرجت الجمله عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات • ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض • اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضى البناء و مناسبة المضارع تقتضى الاعراب • و اما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه وان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة • وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاي فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بتسببه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها او وقوعه موقعه كنز ال 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 و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور • و تقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معربا فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف وذلك دور وكذا الحال في تعريف المبني • و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف و عدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب • وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني ماناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجي تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل البناء من باب العين المهمله * التقسيم * المبني اما لازم او عارض فاللازم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلا كمبنيات الاصل و اسماء الاصوات و المبهمات و المضمرات و اسماء الانعال و ما التزم فيه الاضافة الى الجمله كان و اذا و ما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غيراتي كما و من و اعراض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة . نعم . التاكيد . المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادى المفرد المعرفة و ما بنى من المنفي

بلا والمركب كخمسة عشر وبادي بدأ والغايات كذا في اللباب والضوء • فائدة • القاب المبني عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون • واما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الراء في رجل مثلا مفتوحة والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية •

* باب التاء المشناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوبة بانفتح 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 تائبا شرعا • وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك و لذلك ورد في الحديث الندم توبة • وقولهم اذا قدر عليها ان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه • وفيه ان اذا ظرف لتترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر • قال الامدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة • وكذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة • ومنع هذا ابوهاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة • ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلاثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة • اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر • واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدد له والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال • وغايته انه اذا 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 اصلهم الفاسد • اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقنة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الارقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومهما • فقيل يجب العموم • وقيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الارقات دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا • ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وان شئتم

التوضیح فارجم الى شرح المواقف في موقف السمعيات • وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الذم وكثرة الاستغفار • وما قيل ان التوبة هي الذم فمعناه ان الذم من معظم اركان التوبة • قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في المستقبل والندم على فعلها في الماضي • وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك • وقال الجزيدي التوبة ان تنسى ذنبك ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي وبالمعنى الثاني في حق المنتهي الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء • وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شئ سوى الله تعالى • وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة • وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قولني استغفر الله حاصل انك استغفار مقرون بصدق معاملته فايد والا ان توبه نباشد بل گناه برگناه • وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبه انابت آنست که بتوسي از هر قدرت خدای برتوکه اگر بخواهد ترا در وقت ارتكاب گناه معذب سازد تا از بیم تعذيب او از گناه بازمانی وتوبة الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منك يعني توبه استجابت آنست که شرم داری از خدای بسبب نزديك بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود که گناه را بخاطرهم نیندیشد • وبعضی گویند تا بان سه قسم اند عوام و خاص و خاص الخاص • توبه عوام باز گشتن است از گناه بمعنی استغفار بر زبان و ندامت بقلب • و توبه خاص باز گشتن از طاعات خویش بمعنی تقصیر دیدن و بمنت خدای تعالی نظاره کردن که هر فعلی که آرد لائق حضرت متعال نبیند از ان طاعت عذر چنان خواهد که عاصی از گناه خواهد • و توبه خاص الخاص باز گشتن است از خلق بحق بمعنی نادیدن منفعت و مضرت از خلق و بایشان آرام و اعتماد ناکردن پس توبه بحقیقت رجوع آمد لیکن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات • وبعضی گویند توبه سه قسم است صحیح و اصح و فاسد صحیح آنکه اگر گناه کند فی الحال توبه کند بصدق اگرچه باز در گناه افتد و اصح توبه نصوح است و فاسد آنکه بزبان توبه کند و لذت معصیت در خاطر او باشد • و توبه نصوح از اعمال دل است و هو تنزیه القلب عن الذنوب و علامت او آنست که معصیت را دشوار و کریه بدارد و بسوی وی باز نگردد و لذت معصیت اصلا در خاطر نگذرد • و قال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم خواستی که حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردی باز چون در معامله خویش نگاه کردی گمان بردی که احدی از انبیا مثل این نیاورده اند لاجرم سزاوار ندیدی از عجز و تقصیر خویش عذر خواستی و فرمودی اني لا استغفر الله كل يوم

مائة مرة • وقال ابودقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة و الثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امرالله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة • وقيل التوبة صفة عامة للمؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب وال اوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه آواب وان شئت الزيادة على هذا فارجح الى مجمع السلوك •

فصل التاء المثناة الفوقانية * التوتة

قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متفرحة تاخذ في عمق الخد والرجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر •

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 • ومنهم 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 و مثل نقصان مبيع اذا عيب و امتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن • وفيه في كتاب الزكوة 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 • فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبر كان وان ونحو ذلك • وقولهم باعراب سابقه اي متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه ولا يورد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة • والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاء تني هولاء الرجال ويازيد العاقل ولا رجل ظريفا • وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ و ثاني مفاعيل اعلمت و ثالثها وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة التابعة والمتبوعية والاعراب والبناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعها من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظهرنا فيه ومظنونا عبل في مفعوليه فليس

انتصابها من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي أخذاً وماخوذاً عَمِلَ فِي مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصباباً واحدة فان عمل العامل في الشينيين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما 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 فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذي الحال فكهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة واستفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيء الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيء العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا وجزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناوبهما بلفظ واحد فظهر في الموضوعين تجزؤا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية . اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان زيداً قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثاني 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 . واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب اولا فلا بد عنده من التاويل 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 الجلي حاشية المطول في بحث الرول والفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقه فلا بد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمال التي لا محل لها من الاعراب . قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه فيما يسبقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا واثباتا وان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مما يتلو السابق في احوال اخرى على الاكثر التقييد بذلك بناء على الغالب . صرح به في اللب و شرحه للسيد ويوده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدكم بانعام وبنين بدل امطاحي من قوله تعالى

امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى • ثم أعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتاكيد والبدل وعطف النسق ويجيء تفاسيرها في مواضعها وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة اولاً ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق • والتاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضاً • والبدل يجري في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان والرصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل الام 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 يجيء في لفظ المتابعة عن قريب •

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقليين مومناً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام • وقيد الصحابي يخرج الصحابي وفوائد باقى القيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة وهذا هو المختار خلافاً لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي • وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصص بالتابعي باحسان انتهى والظاهر منه طول الملازمة ان الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيراً لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين وان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيراً او اشترط التمييز اي كونه مميّزاً تصلح نسبة الرواية اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه • ومن ثم اختلف في الامام الاعظم ابى حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عده 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 صحابياً • 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 • شعراً • معتقداً مذهب عظيم الشأن • ابي حنيفة الفتى النعمان • التابعي سابق الائمة • بالدين والعلم سراج الامة • جمعاً من اصحاب النبي أدركا • اثرهم قد اقتفى وسلكا • وقد روى عن انس وجابر • وابن ابي اوفى كذا عن عامر • اعني ابا الطفيل ذا ابن وائله • وابن انيس الفتى وائله • عن ابن جزء قد روى الامام • وبنت عجرد هي التمام • انتهى • وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي •

تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقليين مومناً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

التبوع كالكريم في اللغة كوساله و التبعية مونثه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوة

التبوع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبعية و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا •

الاتباع هو مصدر من باب الافعال وهو عند النكاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه

هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف •

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال وهو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى

بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع وهو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشيئ آخر كقول ابي الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لحويت • لهذيت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثر قتلاه بحيث لو ورث اعمارهم لخذ في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده و لا معنى لتهدية احد بشيئ لا فائدة له فيه كذا في المطول •

المتابعة هي عند المحققين ان يوافق للراوي المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده

او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوي المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوي الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوي المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة و ان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنائه الى آخر الاسناد بان يروي عن شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوي المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوي الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوي المتفرد لفظا او معنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • و خي البيهقي و اتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا و الشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • و قد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس • مثال المتابعة ما رواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفتروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعُدوه في غرائبِه لان اصحاب مالك رووا عنه بهذا الاسناد بلفظٍ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك اخرج البخاري عنه عن مالك فهذه متابعة تامة • ووجدنا له ايضا متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عامر بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين • وفي صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين • ومثال الشاهد في الحديث المذكور مارواه النسائي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ • واما بالمعنى فهو مارواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلثين • فائدة • قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي وان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع • وقيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسمي ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما نوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي • فائدة • يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعد الكذب وفحش الغلط وفائدة المتابعة التقوية • فائدة • قد يذكر في المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه وقد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كاه خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعيني •

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

التاسعة عند اهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم •

فصل الكاف * الترك بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدر سواء قصد التارك

او لم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضربة او لم يتعرض • واما عدم ما لا القدرة عليه فلا يسمى تراكا ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام • وقيل فعل المقدر قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لا يتعلق به الذم والمدح • وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده • وقيل هو فعل الضد لانه مقدر وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال

دوام استمرارة مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة • قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة •

التركة ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم رايه بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرد لا يسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه •

فصل اللام * التابل بفتح الموحدة و كسرهما واحد التوابل و هي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر •

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها • و قوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس متعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب •

فصل السيم * التام بتشديد الميم ضد الناقص • و عند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمن و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحبا • و عند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت • و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له و يجيء في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة • و عند الحكماء يطلق على الكامل و يجيء في فصل اللام من باب الكاف •

التميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان يوتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضل فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التميم و التكميل بان النكتة في التميم غير واقع و هم خلاف المقصود لانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التميم اعم

من الأيغل من جهة انه لا يجب ان يكون في آخر الكلام او في آخر البيت و أخص من جهة أنه يجب ان يكون فضلة و ان يكون لكنته سوى دفع الإيهام و مَبَّيْن للتكميل و كذا للتذييل ان اشترط فيه ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الافاعم من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد و لا يفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي من حسب الطعام اي اشتباهه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و أتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هو مومن فلا يخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل او صانه على ما يجيى في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

التمتم نزد شعرا أنست كه در مصراع دوم سببي زياده ترشود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود كذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هيئت . اسم كره است مختلفة الثخن كه در افلاك كواكب سياره حادث شود و بعضي فلك متمم بروي اطلاق نيز كند و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الغاء •

المتتمان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلها عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر و مشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحرير اقليدس و بالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء و الهمزة و بالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه أخرفي بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لوولدت اولادا بين كل ولد بين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الحيض • و عند البلغاء هو اسم التشريح و يسمى بالتوشيح ايضا و بذى القانيتين ايضا و يجيى في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء * التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين أحدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مميخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يزجر الصفراي يجعل الصفر زنجارا و اجزاء صغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول أي الحقيقية و انما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجبات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات •

فصل الواو* التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة • و عند القراء قراءة القرآن متتابعاً

كالوراد و الاسباع و الدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد •

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسى مقداً لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود تال • و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقداً و وجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيب في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

* باب الثاء المثلثة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية

الاطفال صغاراً كانوا او كباراً حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا • و تفرقوا الى اربع فرق الاخشنية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية •

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه وآله

وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلايم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله

و بكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله • و اما ما جاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان و هو لا كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احداً من النار لا اخرج كل من هو مثله ولم يجزوا بخروج المومنين من النار • و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء و القدراني اسناد افعال العباد الى العباد و قال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشياً كذا في شرح المواقف •

التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثاً حرك ثوبه رافعاً يديه

ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويباً • و قيل هو ترد يد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع وعاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الاذنين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خيرا من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود • وعند المعتزلة اعم منه ويجيء في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا ويجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

الثبوتي يطلق على ما لا يكون السلب جزاء من مفهومه و على ما من شأنه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي ويجيء في محله •

الثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • وقيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

الثابت هو الموجود و الذي لا يزول بتشكيك المشكك • وعند اهل الرمل يجيء في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيء في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لا يتطرق اليه نفي و يسمى مثبتا و تاما و زائدا و مالا و اما ان يتطرق اليه نفي و يسمى منقيا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل •

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيء في فصل الوار من باب الميم •

فصل التاء المثناة * الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلاثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلاثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلاثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلاثة ايضا ككرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا و مزيدا ايضا و ذوالثلاثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحملية و يجيء في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •

التثليث سه گوشه کردن و سه کردن و سه بخش کردن • و با مصطلح منجمين واقع شدن ستاره است
 بچهارم برج از ستاره ديگر كما في المنتخب ويجيب في لفظ النظر ايضا في فصل الرأ من باب النون •

المثلث اسم مفعول من التثليث في الصراح مثلث سه گوشه و از سه يكي مانده • و عند
 الفقهاء و هو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان
 بمرة او اكثر فلوطبخ حتى يذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى
 حتى يذهب ثلثاه صح كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية و مثله في جامع الرموز حيث قال
 المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه • و عند اطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة
 اجزاء و من الماء جزء واحد و يغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاني و يسمى بالفختج ايضا • فعلم من هذا
 ان ما ذهب اليه اطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث
 و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخطاوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي و يسمى المثلث
 بالشراب المغسول ايضا كذا في بحر الجواهر • و عند اهل التفسير اي اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على
 تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و يسمى بالونق الثلاثي
 ايضا • و يقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا كذا في بعض الرسائل • و عند المهندسين هو سطح يحيط به
 ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و يسمى مثلثا مستقيما الاضلاع و هو الذي يبحث عنه
 في علم المساحة او كلها منحنية كالمثلث المفروض في سطح الكرة و يسمى بمثلث سطح الكرة و هو
 قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها اي من تلك القسي يكون اصغر
 من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيگي او بعضها منحنية كما
 اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان و خط
 مستدير و هو نصف محيط القاعدة و يسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع • ثم المثلث المستقيم له تقسيما
 تقسيم باعتبار الضلع و تقسيم باعتبار الزاوية فباعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لا يكون احد
 من اضلاعه اي من خطوطه المستقيمة مساويا لآخر و اما متساوي الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها
 متساوية اي لا يكون بعضها ازيد من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعا فقط
 و باعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه
 منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذي لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر
 في التقسيم الاول واضح • و اما في التقسيم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية
 لقائمتين على ما ثبت في علم الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى
 و اذا ضرب عدد اقسام التقسيم الاول في عدد اقسام التقسيم الثاني يحصل تسعة اقسام ولكن الاثنين

منها ممتنعان وقوعا وهما المتساوي الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب • فائدة • كل ضاع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث و الضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين و الزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث • و مثلث الخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوي الساقين الذي يكون كل واحد من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه • وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيى • في فصل العين المهمة من باب الرء الميملة • و يطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلاثة بروج متحدة في الطبيعة • فالحمل و الاسد و القوس مثلثة نارية كونها على طبيعة النار • و الثور و السنبله و الجدي مثلثة ارضية كونها على طبيعة الارض • و الجوزاء و الميزان و الدلو مثلثة هوائية كونها على طبع الهواء • و السرطان و العقرب و الحوت مثلثة مائية كونها على طبع الماء و كل منها منسوبة الى كوكب و يسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة • و ارباب المثلثتين النارية و الهوائية هي الكواكب المذكورة من السيارات • و ارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية و المائية هي الكواكب المونثة منها و تفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد • و المثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلاثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نزد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخی نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله • شعر •

جزرويتو كس نيست غم انجام دهی * اي رويتو اميد دل كام دهی * آرام دهی
خود نبود در عالم • چون الفاظيكه بسرخی نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد وان اينست
جزرويتو اي رويتو آرام دهی •

فصل اللام * الثُلُول بالضم و سكون الهمزة مفرد التأليل و هي بثور صغار في الجلد شديدة

الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه و قال بعض اهل اللغة الثُلُول بالواو مكان الهمزة و منها القرون و المسارية كذا في بحر الجواهر •

الثفل بالضم و سكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء • و ثفل الغذاء ما خرج من الدبر • و ثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم و النضج • و قد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب و قد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر •

الثقل بالكسر و سكون القاف ضد الخفة و يسميهما اي الثقل و الخفة المتكلمون اعتمادا و يسميهما الحكماء ميلا طبيعيا على ما في شرح الطواع • قال شارح حكيم العين و في الحواشي القطبية الثقل قوة

طبيعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق • وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشترار • وكذا الخفة انتهى • فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق • وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة • فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة • ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة • قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكلواحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل • و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد • واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد و شرح المواقف • ويفهم من هذا بعد تعمق النظران القائلين 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 والخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشترار لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه * التقسيم * كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان • فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض • والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء • والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلن القمر كالنار • والخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء • قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم وفيه بُعد • وفي حواشي 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 فغلبت على الماء فصارت مانعة لوصل الماء الى المركز • وكذا الكلام في الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والآخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احدهما اقوى كذا ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي ويورد هذا زيادة قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

من الكواشى القطبية • ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للتثقل والخفة بالتفسير الاول والثاني من التفاسير الثلاثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى •

التثقييل هو تشديد الحرف ومنه ان المثقلة والنون الثقيلة • وقد يطلق على الضم ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقييل 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 الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأي المتأخرين وسنجة اهل الحجاز واكثر البلاد • واما على رأي المتقدمين وسنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحنة شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالفتارات بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة • وفي البرجندي ان الدينار هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع وهو المتعارف في وزن اهل هراة 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 و عليه اهل سمرقند والشعيرة ست خردلات والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيلة ست نقيرات والنقيرة ثمانية قطميرات والقطمير اثنا عشر ذرة انتهى • قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحنة على هذا سدس العشر • وفي بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم وثلثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة وعشرون طسوجا وبحساب الشعيرة ستة وتسعون شعيرة والمثاقيل الجمع انتهى •

فصل الميم* الثزم بالزاد المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم والقبض كذا في عنوان الشرف • وفي بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثزم وفي مفاعيلن شترانتهى • وعلى هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا الزم تساوى الثزم والشتر • وفي تعريفات السيد الجرجاني الثزم وهو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل ويسمى ائزم •

التلم بالفتح رخنه كردن كما في الصراح • وعند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن ويوضع موضعه فعولن والركن الذي فيه التلم يسمى ائلم كذا في عنوان الشرف وعروض سيفي • وفي بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم وهو اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم والخرم اسقاط اول الوتد المجموع و السالم الجزء الذي لاجراف فيه • و در جامع الصنائع كويد خرم و ثلم افكندن متحرك اوله باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعولن كردد انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف •

الشمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرفة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع • و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة تصيرون فى الآخرة ترابا لا يدخلون الجنة ولا ناراً و كذا البهائم و الاطفال • و الاستطاعة سلامة الآلة و هي قبل الفعل • و من لا يعام خائفه من الكفار معذورون • و المعارف كلها ضرورية • و لا فعل للانسان غير الارادة و ما عداه حادث بلا محدث • و العالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالاجاب فازمهم قدم العالم كذا في شرح المواقف •

فصل النون * الثخن بالخاء المعجمة سطرشدين كما في بحر الجواهر • و في كنز اللغات ثخن سطرى ثخين سطر • و عند الحكماء هو الجسم التعليمي و هو حشو يحصره سطح او سطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة او سطوح اى اكثر من سطح و احد سواء كان سطحان كما فى المخروط المستدير او سطوح كما فى المكعب • و بالجملة ففى السطح او السطوح شيئان احدهما الجسم الطبيعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلاثة السارى فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي و الثخن • فان كان الثخن نارا اى آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء • و ان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى الذببت • و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح • و فيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • و فى الطواع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح و عمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل و سمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن و عرفه بحشو ما بين السطوح و هو نفس الجسم التعليمي فلما اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي • و توجيه ما قال ان يحمل الحشو على المعنى المصدرى اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى • و في شرح الاشارات و حاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام و هو غلظ القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه معيب الانفصال • و كذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح و هو فصل الجسم

التعليمي يفصله عن الخط و السطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ • فان قلت الجسم التعليمي حشو ما بين السطوح و ذر الحشو انما هو الجسم الطبيعي • قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و التوسط فالمتخلخل و المتوسط هو الجسم الطبيعي ولذا حمل ايضا على غاز القوام لا على الغليظ •

الثلث بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا في جامع الرموز • فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساريا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه و يجيى ايضا في لفظ المال و الحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنًا و ما قدره اهل السوق و قرره فيما بينهم و رجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له في الفارسية نرخ بازار • و في البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينًا في الذمة و الدراهم و الدنانير لا تستحق بالعقد الا دينًا في الذمة و العرض لا يستحق بالعقد الا عينًا فكانت مبيعة في كل حال و المكيل و الموزون يستحق بالعقد تارة عينًا و تارة دينًا فان كان معينًا في العقد كان مبيعا و ان لم يكن معينًا و صحبه الباء و قابله مبيع فهو ثمن • و نوع آخر و هو سلعة في الامل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنًا و ان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدراهم و الدنانير •

الثامنة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات •

المثلث هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالمثلث بل بذوي ثمانية اضلاع • و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل على اربعة و ستين بيتًا و يسمى بمرج ثمانية في ثمانية • و عند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء • و عند الشعراء يطلق على قسم من المسط كما يجيى في فصل الطاء من باب السين **الثومنية** فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومن قالوا الايمان هو المعرفة و التصديق و المحبة و الاخلاص و الاقرار بما جاء به الرسول و ترك كل او بعضه كفر و ليس بعضه ايمانًا ولا بعض ايمان • و كل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق و مصى ولا يقال انه فاسق • و من ترك الصلوة مستحلا كفر و من تركها بنية القضاء لا يكفر و من قتل نبيًا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه و بغضه و به قال ابن الراوندي و بشر المريسي و قال السجود للصنم ليس كفرًا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف •

فصل الباء • الثناء بالمد هو ذكر ما يشمر بالتعظيم • و قد يطلق على الاتيان بما يشمر بالتعظيم • فقيل انه حقيقة فيهما • وقيل في الاول فقط و اما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي • و المعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني • و المعتبر عند البلغاء

فى الثناء ان يذكر فى النظم كما فى جامع الصنائع • فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما ينبى عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم • وكذا بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشيعى اعم من ذلك الشيعى • و الثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبى عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان و الثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر • فالثناء بالمعنى الاول و كك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشكر بالعكس • و الثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول و حواشيه •

الثني كالكريم هو ما القى ثنية اى الاضراس الاربع التي فى مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت • وقد اختلفت الدواب فى ذلك وفى المذهب الثني اسب و كار و كوسپند سه ساه واشتر پنج ساه الاثناء و الثنيات الجمع • وفى كز اللغات ثني كار و كوسپند دو ساه كه پا در سيوم نهاده باشد و شتر پنج ساه كه پا در ششم نهاده باشد و اهوي شش ساه • وفى البرجندي فى كتاب الاضحية الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل فى الثالثة • وعند اكثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضى عليه الحول و دخل فى الثانية • وفى النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى عليه حولان و دخل فى الثالثة كما فى الهداية • وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين و يمكن التوفيق بينهما بادنى تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل فى السادسة • وفى الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندي • وفى جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن فى كتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل فى السنة الثالثة و من ذي خف فى السادسة و هكذا فى المحيط لكنه 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 باثنيونية الاله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا و ان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلعل منهما فاعل على حدة و تبطله دلائل الوحدانية • و منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا و شرا كثيرا • ثم المامونية و الديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزما قدم الجسم و كون الاله محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير و المجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا فى شرح

المواقف في مبحث التوحيد • وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسماوا النور يزدان والظلمة اهرمن وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمّل المراتب الحقية والخلقية وظهر في الوصفين بالحكميين وفي الدارين بالنعتمين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالهي الجامع للوصفين والضدين • ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحيوة على الحرارة الغريزية وهي معني وصورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معيية بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فهذه اللطيفة عبدت النار •

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة

او الساعه •

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيى في فصل العين من باب الراد وشرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد و على ذكر الجنة والنار و على المبدء والمعاد و على الامر والنهي و على الاحكام الاعتقادية والعملية و على مراتب السعداء و منازل الاشقياء و على سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد في قوله مالك يوم الدين و على احوال الابرار و الفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثنى في الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي وغيرها و على السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيى في لفظ السورة في فصل الراد المهملة من باب السين •

المثنوي نزد شعراء ابياتيسمت متفق در وزن كه هريكى ازان دو قافيه دارد و هربيتي بر قافيه خاص علحده است و اينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع • و از استقراء معلوم شده كه در بحرهاي بزرگ مثنوي نگويند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان مثنوي همان است كه در خمسه است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شيرين و هفت پيكر و ليالي و مجنون است كذا في جامع الصنائع •

الاثنيذية هي كون الطبيعة ذات و حدتين و يقابلها كون الطبيعة ذات و حدة او و حدات و الاثنان

هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الراد من باب الغين المعجمة •

• **التثنية** مرتا كرون • وعند النحاة ويسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليبدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية • نقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفردة اي واحدة او قدّر بعد قوله و نون مكسورة قولنا مع لواحقه فحيطئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الاعلى مسلم من مسلمان و مسلمين كما لا يخفى و لو اكتفي بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات • وقوله ليبدل الى آخره اي ليبدل ذلك للحق على ان معه اي مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولواريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه • وفي هذا القول اشارة الى فائدة لحق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي • فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس • قلنا جاز ان نجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتبارها فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبى • فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما • قلنا لا شبهة 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 و جمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع • و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الحقة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسما الاجناس فعلى هذا القول ينبغى ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • فائدة • قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضانا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الروايف و حواشيه •

الاستثناء و يسمى بالتثنية بالضم ايضا على ما استفاد من الصراح قال الثنبا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع • قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي • و قيل بالاشتراك اللفظي • و قيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع • و ردّ بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • وقيل لانه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • وقيل لان الباب يدل على تكرير الشئ مرتين او جعله ثنتين متواليتين او متناييتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب • وذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة و مرة في التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد وعمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا وليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية • ورد بانه مشتق من التثنية كانه ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء وهو متحقق في المتصل والمنقطع جميعا • وايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومرود 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 باي طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل ان ما يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ • ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتت ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف في لفظ الاستثناء • وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لاني لفظه لظهورانه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العنبر • فمن قال بالتواطؤ عرفه بما دل على مخالفته بالغير الصفة واخواتها اي احدها اخواتها نحو سوى وحاشا وخلا وعدا ويؤد • وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهي صفة لا استثناء • وفي قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل •

المستثنى على ما في الرضي هو المذكور بعد الا غير الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نغيا واثباتا ويسمى بالثنية ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الاثنية صدر الكلام عشرة والثنية ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال علي سبعة • ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا •

المستثنى منه هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نغيا واثباتا ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جازني القوم الا زيدا فالقوم مستثنى منه وزيد مستثنى • واذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى و ناقص • ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جازني القوم الا زيدا • وان لم يكن

من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الاحبارا • و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فحينئذ لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان • فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد ك انواع الحيوان • قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما و التقدير ههنا تعدد المفهوم • ثم المراد بالخراج المنع عن الدخول مجازا و لا ضمير في ذلك فان تعريفات القوم مشكونة بالمجاز و ذلك لانه ان اعتبر الخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و ان فهمه منه فلان التناول بعد باق • و للتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها • و قال انغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ 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 و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغته فلماذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المومنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي و الغاية كما كرم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا و المراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلا يرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بصيغ بل ذو صيغة واحدة • واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد و هو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن • و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته • و قيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ • و وجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى و هذا خبط عظيم • و قيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • و احترز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما • و بقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم و لم يقم زيد • و بقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة • و بقوله ليس بشرط الخ عن تلك التلث • و يرد على طرده قام القوم لا زيد و ما قام القوم بل زيد او لكن زيد و على عكسه ما جاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل • و قيل 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 ولا صفة ولا غاية • فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية • و بالمتصل عن الدلائل المنفصلة • و بقوله لا يستقل من مثل قام القوم و لم يقم زيد

وبقوله دال عن الصيغ المهملة • وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء المؤكدة و النعتية نحو جاني القوم العلماء كلهم • وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد اولا زيد • وفوائد باقي القيود ظاهرة • ومثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المرفع استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل • تذبيبه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العصري الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشروط والصفة • فاذا قلنا جاني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج • وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملته الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه اقول • ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى • ومن عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لا يكون المنقطع الا بعد الا وغيره ويؤيد مضافا الى ان مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • وقد يكون بان ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاني القوم الاحمارا فقد نفينا المجي من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه وامره على ما قدره السيراني • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهي المستثنى منه • وكذا الحال في ما نفع الا ما ضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوفا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولا يقال ما جاني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو قال له علي عشرة الا تسعة الاثمانية وجبت تسعة اذ المعنى التسعة لا يلزمني الاثمانية يلزمني فيلزم الاثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اولاشفعا فاشفعا مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعي رح • وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العصري والتوضيح و حواشيها • فائدة • اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلثة

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا والثلثة قرينة والثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معانم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة هو موضوع باراء سبعة حتى كانها رضع لها اسان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة • والتفصيل في كتب الوصول أعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من الحسن يصير من المحسنات البدعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما لم يكن فيه من التمهيل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق 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 في الاتقان •

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس ويجيء ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل

و المنفصل و المقدمة الاستثنائية في فصل السين المهمة من باب القاف •

• **الثنائية** بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجيء في فصل اللام من باب الحاء المهمة •

الاثنا عشرية عند اطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثقل

من المعدة اليه • وهو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة وهو للخروج منها و يسمى بالاثنا عشرية لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر • و اثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يك برج و آن چنانست كه هر برجی را بدوازده قسمت کرده اند هر قسمی دو درجه و نیم باشد • بس قسم اول بهر صاحب بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تا بدوازده برج داده شود اين در شجرة گوید و اين را در فارسي دوازده بهره گویند •

* باب الجيم *

فصل الالف • الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعترزة

اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لاني محل • والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • وهو غير مرئي في الآخرة • والعبد خالق بفعله • ومركب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله والطف • والانبيا معصومون كذا في شرح المواقف •

الجزء بالفتح وسكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن • وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض

من البيت وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا واهل البحر المقتضب مستفعل مفعولات

اربع مراتٍ وهو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • وفي بعض رسائل العروض العربية المجز وبيت ذهب منه جزآن سداسيا كان او رباعيا انتهى • ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى • ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجز هو البيت الذي حذف عروضه و ضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لا يتصور الجزء الا في البحر المسدس •

الجزء بالضم و السكون في اللغة ياره الاجزاء الجبع كما في الصراح • وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سوا كان موجودا في الخارج او في العقل كالاجناس والفصول فانها من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا في المقبول ولا المساري المقبول جزء بل وضعها نفسيا على ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة في مبحث القياس • ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث والربع ومنها ما يعبره عن الكل كالروح والراس والوجه والرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة ومنها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لقطعها ولا كسرها ولا وهما ولا فرضا اثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وقيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها للاشارة الحسية ولا التحيز • وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الرهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الديم من باب القاف • وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضر ما يقسمه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي • والفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • وبالجملة فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي ولا اعم الشامل لهما وان شئت الزيادة على هذا فارجح الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية ومنها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد ومنها علة الماهية ويسمى ركنا ايضا ويجيء في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها سدس عشر المقياس ويسمى

درجة ايضا تجوزا ويجيى في لفظ الظل في فصل الام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة كما يجيى في فصل الجيم من باب الدال المهملة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء . و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة . و ملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الخ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست كه دران اجتماع باشد و بجزء استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر در يكي از طرفين شب باشد آن جزء كه بانق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يفنيه كالثنتين من العشرة فانه يعد العشرة اي يفنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين . و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فاجزاء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفى في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يوجد انهم يعبرون من الكسر الاسم بجزء من كذا . و ايضا يقولون اذا جزي الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو ما يتركب من الاصول و يسمى ركنا ايضا . و الاصول هي السبب و التود و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي . و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و التود و الفاصلة اجزاء تسمى الافعيل و التفاعيل . و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل و ارکانا و اجزاء . و في رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الافعيل ايضا . ثم قال فانان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و وتد مجموع فان تقدم التود فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و سنة سباعية و هي على قسمين الاول ما هو مركب من وتد و سببين خفيفين . فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط و الرجز و السريع و المنسرح . و ان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهو مس نفع لن في الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من وتد مجموع و فاصلة صغرى . فان تقدم التود فهو متفاعلتن . و ان تاخر فهو متفاعلن . فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة . و ان عرض فمزاحفة انتهى كلامه . و تطلق الاجزاء على هذه الثلاثة ايضا اي السبب و التود و الفاصلة چنانچه در جامع الصنائع گوید و عرب نظائر اجزاء بدین ترتیب آورده اند لم ار على راس جبل سكتن . و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام کرده اند و چون بعضی از اين اجزاء با بعضي مركب گردد و يا مكرر شود

آنرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند و عرب قالب را جزء گویند جمع آن اجزاء است و منها ما ه
مصطلح الصوفية در كشف اللغات ميگويد جزء در اصطلاح متصرفه كثرات و تعينات را گویند •
الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت • و الاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في
لفظ المنوفى الواو من باب النون •

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنغ نفس
تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم و يسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا • و في علم النحو يسمى
علما شخصا • قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضائر و نحوهما من الاسماء التي يكون الوضع فيه
عاما و الموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لا يسميها النحاة اعلام
و الثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص
مطلقا من الثاني • و يقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيى
توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض
افراد الموضوع هذا في الحملات • و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم
و يجيى في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهمله و في لفظ الشرطية في فصل
الطاء المهمله من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب
بالنسبة الى العلم الطبيعى فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة
و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك آخر و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكاف
من باب الفاء •

تجزئة النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف • و النسبة الحاملة من
التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة • و قد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي
تحرير اقليدس •

الجسأة بالضم و سكون السين المهمله مثل الجرعة هي الصلابة • و جسأة المعدة صلابتها و كذلك
جسأة الطحال • و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها
مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر و يقال لها صلبة الاجفان ايضا • و جسأة الملتحمة هي صلبة تعرض في العين
كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

فصل الباء الموحدة * الجب بالفتح يريدن على ما في الصراح • و عند اهل العروض حذف
السبيين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهلا يوضع موضعه فعل بسكون اللام • و الركن الذي فيه الجب
يسمى مجبوبا كذا في عروض سيني •

الجذب بالفتح و سكن الذال المعجمة كشيدين كما في الصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته و يجيى 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 كذاني بحر الجواهر • **المجذوب** من ارتضاء الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انمه و طهره بماء قدسه فحاز من المنع و المواهب ما فاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب و المتاعب كذا في الامطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخامية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر • **الجرب** بفتح الجيمين و كسب الجيمين • وفي بحر الجواهر هو بثور صغار تبندأ حمراء و معياحكة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلزمه الدمعة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لا يثر معها كما في الاقسرائي •

الجريب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب سنتين ذراعاً في نفسه اي ما يكون ثلاثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آزمودن • و التجريبات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى و اسطة تكرار المشاهدة • و في شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه الاوقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجم طرف الوقوع مع تجويز الاوقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقا هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائماً او اكثرثيا لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادرا فلا بد ان يكون هناك سبب و ان لم تُعرف ما هية ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب البسقمونيا مسهل للصفراء • فخرجت الأحكام الاستقرائية اذ لقياس فيها و الحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في القوائم لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لابد في التجريبات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم المجرم بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تنازل شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجريبي قطعا . و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجريبات ولا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التأثير والتاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الخلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزل منجمان بوردن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلک و بوردن كوكب مؤنث است در نيمه شبی و يجيى في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العمل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

الجنايب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزد التقوى و الطاعة ما لم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة كريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيبا اعظم لكونه مساويا لنصف قطر الدائرة و مقداره 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 و كذا تمام الدائرة لا جيب له • قال عبد العلي البرجندي ولا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ ينعدم الجيب • فالصواب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه 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 • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد •
 و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجزء 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 اليه ستين جزء • ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي
 المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستين جزء • واذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل
 الثاني لكل قوس كما لا يخفى • واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور
 فيؤخذ تمامها الى نصف الدور • وكل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلثة ارباع فيؤخذ فضلها
 على نصف الدور • وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الد و رفتنقص تلك القوس من الدور و يؤخذ الباقي
 فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة
 ماخوذا من التنقيح • وهذا الذي ذكر هو الجيب المستوي • و ما وقع من القطر بين جيب القوس
 و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا • و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين
 و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس • و جيب
 الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية • و الاضطراب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق
 معروف المذكور في كتب ذلك العلم يسمى اضطرابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في
 علم الاضطراب و غيره •

فصل الثاء المثلثة * المجثث اسم مفعول من الاجتثاث بمعنى استيصال الشيء من اصله
 اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل
 هذا البحر مستفعلن فاعلان اربع مرات • و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلن فاعلان
 است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلن فاعلان است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه
 اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست • و اسم مقتضب و مجثث اگرچه
 در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجثث ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي
 آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز • و مخبون مثنى اين بحر مفاعلين فاعلان است چهار بار •
 و مخبون مثنى مسبخ اين مفاعلين فاعلان مفاعلين فعليان است دو بار • و مخبون مثنى مقصورش • مفاعلين
 فاعلان مفاعلين فاعلان است دو بار • و مخبون محذوفش مفاعلين فاعلان مفاعلين فعليان است دو بار • و مخبون
 مقطوعش مفاعلين فاعلان مفاعلين فعليان است بسكون عين دو بار • و مخبون مقطوع مسبخ ان مفاعلين فاعلان
 مفاعلين فعليان است بسكون عين دو بار انتهى • و في بعض رسائل العروض العربية المجثث هو مستفعلن
 فاعلان فاعلان مرتين مثاله • شعر • لاتسقني خمراع و اسقنيها • دهرية عتقت من عهد آدم • و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله • شعره البطن منها خميص • والوجه مثل الهلال • ويجوز فيه الحين في كل ركن والكف والشكل الا في الضرب والتشعيف في كل فاعلتين ولا يطوي فيه مستعملين لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاينة •

فصل الحاء المهملة * الجرح لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه ونقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح • وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح •

الجراحة بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيقم فان قيقم يسمى قرحة • قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيقم يسمى قرحة انتهى • فعلى هذا القرحة غير الجراحة • وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اكر بگوشت فرو شود آنرا جراحت گویند و اگر جراحت ریم آرد آنرا قرحه گویند •

الجناح بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل • واطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه ارپهلوها مهرهاي پست برون آيد يكي از راست و يكي از چپ ويرا جناح از بهر آن گویند كه مانند دو بال مرغ است كه بار كرده باشد كذا في بحر الجواهر •

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الابدياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج و انكروا القيامة واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا في شرح المواقف •

فصل الدال المهملة * الجحد بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها و بفتحيتين ايضا في اللغة اذكار شديين مع العلم به كما يستفاد من الصراح • وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك • قال في الاتقان النافي ان كان صادقا يسمى كلامه نفيًا و منفيًا و ان كان كاذبا يسمى جحدا و نفيًا ايضا ويجيى في فصل الياء من باب النون • و يطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحو لم يضرب على ما يستفاد من اطلاقهم وقد مرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف •

الجحد بالفتح والتشديد في اللغة بدر بدر و بدر بدر عالي ما في كنز اللغات • وجده مادر بدر و مادر مادر على ما في المنتخب • والفقهاء يقولون الجحد اما صحيح او فاسد و كذا الجدة • فالجحد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الابو ان علاه • والجحد الفاسد لشخص هو ما يدخل

في نسبتها إليه أم كاب الأم و اب اب الأم ونحوهما • والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها إليه جد فاسد سواء كانت مدلية إلى ذلك الشخص بمحض الانوثة كأم الأم و أم أم الأم أو بمحض الذكورة كأم الأب و أم اب الأب أو بخلط منهما كأم أم الأب وهي صاحبة الفرض كالجد الصحيح • والجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها إليه جد فاسد ومدلية إليه بخلط الذكور والاناث كأم اب الأم و أم اب أم الأب وهي من ذوى الأرحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي •

الجِد بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجيى في فصل اللام من باب الهاء •

الجديد نزل أهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار ومخبون مستعمل ميگرد و مخبون وي فاعلاتن فاعلاتن مفاعلن است دوبار و ابن بحر از مخترعات فارسيان است و لهذا بجديد موسوم كشته كذا في عروض سيفي •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشييب فيها

ويجى في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد في اللغة برهنة كرون و شمشير از نيام بدر كشيدين و بريدن شاخهاي درخت كما في كثر اللغات • ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلأق وعلائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات • ودر لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني • و عند أهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء من باب العين • و عند أهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا و منها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على ما في الاتقان و يجيى في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التأسيس • والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة و هذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر ما يلايم المستعار له و يجيى في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح أهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه أي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الأجلبي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل وهم في انفسهم الف ويقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ما خوزة من استعمال البلغاء

لانهم لا يفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى • ويجرى التجريد بهذا المعنى فى الفارسي ايضا ومثاله على ما في جامع الصنائع • شعر • حسن جانب از نصارت همت بستاني وليك • بوستاني كاندرو هرسو نمايد مدارم • ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا صح معه اي مع ذلك الحد ان يستخاص منه صديق حميم آخر مثله فى الصداقة ومنها ان يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزح منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتمالين به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا فى السماحة • وزعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى 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 فليتأمل ومنها ما يكون بباء المعية و المصاحبة فى المنتزح كقول الشاعر • شعر • وشواه تعدوبي الى صارخ الوغى • بمستلئم مثل الفتيق المرحل • المراد بالشواه فرس قبيلح الوجه لما اصابها من شداؤد الحرب و تعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب و المستلئم لا بس الدرع و الباء للملابسة و الفتيق الفحل المكرم عند اهله و المرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله و المعنى تعد و بي و معي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع ومنها ما يكون بدخول في فى المنتزح منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها و مبالغة في اتصافها بالشدة و منها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة • شعر • فلئن بقيت لارحلن لغزوة • نحو الغنائم او يموت كريم • اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت • وقيل تقديرة او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى ويرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا وفيه نظر اذلا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو شعره ياخير من يركب المطي ولا • يشرب كاسا بكف من بخلا • اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله فى الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبها نحو • شعر • لاخيل عندك تهديها ولا مال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال • المراد بالحال الغنى فكلما انتزع من نفسه شخصا آخر مثله فى فقد الحال والمال والخييل • فائدة • قيل ان التجريد لاينا فى الالتفات بل هـ

واقع بان مجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لئكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلك بالتمد • وردة السيد الصند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة و المقصود من التجريد المبالغة في كون الشئ موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئ آخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التغير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصانها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شئ و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الانتذان في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما في المطول و حواشيه •

التجرد في اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة و لامقارنا للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا و لاحالا في التحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و الجليبي ما حاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا و لاحالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل الحكماء على وجوده و قدمه • و جعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم و بعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد • و بعض معاني المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيء هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع • و في البيضاوي الجسم جسم ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعفران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشئ و اشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاسكاتي •

الاجساد السبعة عند الحكماء هي الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

والخارصيني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيى في لفظ النظر • وقد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقبي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحر الجواهر •

الجماد في اللغة نقيض الذائب و الجوامد الجمع • و عند الصرفيين و النحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدرا او غير مصدر • و في العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجمادة المصدر المارل بالمشتق نحو اتيته ركضا اي ركضا • وقد تقع الحال الجمادة اسما غير مصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن في الاصول الكبرى ان الجماد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولا مشتقا • و يطلق الجماد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال في المغني في بيان فون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المنقبة بواحد من ثلثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني و قاموا ما خلاني و ما عداني و حاشاني ان قدرت فعلا الخ • و عند الاطباء هو الدواء الذي من شأنه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع في الحال كالشمع • و الجوامد الجمع و قد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام و الغضاريف كذا في بحر الجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيى في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الراء •

التجويد في اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته الازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوها و رد كل حرف الى اصله من غير تكلف • و طريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم • و مراتب التجويد ثلثة ترتيل و تدوير و حدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة و هو مذهب ورش و عاصم و حمزة • و الحدر الاسراع هو مذهب ابن كثير و ابي عمرو و القالون و التدوير التوسط بينهما و هو مذهب ابن عامر و الكعائي و هذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلثة • و لابد في الترتيل من الاحتراز عن التمطيط • و في الحدر عن الاندملاج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سمرق و ان زاك صار

برما انتهى • وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفاً للتحقيق حيث قال كـيفيات القراءة ثلث أحدها التحقيق وهو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة واتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها و اخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقتصر 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 بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراوات وتحريك السواكن وتظنين النونات بالمبالغة في الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ورش الثانية الحدر يفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط الى غاية لاتصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمر ويعقوب الثالثة التدوير وهو التوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن اكثر الائمة ممن 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 والتعليم والتمرين والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقاً • فائدة • في شرح المذهب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا واستحباب الترتيل للتدبر لانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثيراً في القلب ولهذا يستحب للاعجمي الذي لا يفهم معناه • وفي النشر اختلف هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها • واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدراً و ثواب الكثرة اكثر عدداً لان بكل حرف عشرة حسنات • وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وان لا يدغم حرفاً في حرف • وقيل هذا اقله • واكمله ان يقرأه على منازله فان قرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد او تعظيماً لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان •

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

الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في 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 و قتالهم ان لم يقبلوا وهو في اللغة اعم من هذا انتهى • والسير اشمل من الجهاد

كما في البرجذهي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة
كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • ومجاهدة نزد صوفيه عبارتست از
كارزار كردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الانتقال
الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابوعطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس
في رضاء الحق • وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال
اجتهد في حمل الحجر ولا يقال أجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفرغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء
و الحكم 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
الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • وذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع
في طلب الظن بشي من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • وبهذا
القيد الاخير خرج اجتهاد المقصود هو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي
فانه لا يعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل
الاجتهاد اعم • وقيد 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 والآمدي وغيرهما فانه لا يصير
فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد
في القطعيات • وقيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية والحسية • وفي قيد بحكم إشارة الى انه ليس
من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت
الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ستة
و ثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و إشارة الى تجزى الاجتهاد
لجربانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة فقيل له ذلك ان لو لم يتجزى الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ويلزمه
العلم بجميع الاحكام والازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد والعلم

بجميع ماخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض وللعجز في الحال عن المبالغة اما لما منع يشوش الفكر واستدعائه زمانا . أعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد من اصحاب ابي حنيفة وهو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام . فائدة . للمجتهد شرطان الأول معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين في علم الكلام والثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها وجوه دلالاتها وتفصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي 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 الذي يجتهد في الشرع . واما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بهما لا يضره الجهل بما لا يتعلق بهما ذلك خلاصة ما في العصري وحواشيه وغيرها .

فصل الرءاء المهمة * الجبر بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعنى شكسة را بستن و نيكو

كردن حال كسي على ما في الصراح . و بدي و نيكي كار از حق دانستن . و بزور بر كاري داشتن كسي را . و بادشاه و بنده شجاع و فقير على ما في المنتخب . و عند الصوفية هو الجبروت . و عند المحاسبين حذف المستثنى من احد المتعادلين اي المتساويين وزيادة مثله اي مثل ذلك المستثنى على المتعادل الآخر مثاله مال الا خمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته على المتعادل الآخر يسمى جبرا و الحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء . و قيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر و زيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل . و قد يطلق الجبر عند هم و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا و حذف المستثنى من احد المتعادلين و زيادته على الآخر و اسقاط 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 و هو خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد الى الله تعالى . فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار . و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فعالة بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة و الجماعة و الحق الوسط بين الافراط و التفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف و التلويح . و في الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال ابو عبيدة كلام مولد .

الجبرية بفتحين خلاف القدرية على ما في الصراح • وفي المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبتها بالقدرية و هي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد اصلا لاموثة و لا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشئ و علمه حادث لاني محل ولا يتصف. الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلهما فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و وانقوا المعزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تاثير فيه كذا في شرح المواقف •

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبريائه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا و يجيى في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ما عدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • و في بعض حواشي ش به العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هو عالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • و المراد من الجبروت الجبرية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فلاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگرود كه جبروت در اصطلاح سالكن مرتبة وحدت را گویند كه حقيقت محمدیست و تعلق بمرتبة صفات دارد انتهى • و در موضع ديگر گوید و نیز مرتبة صفات را جبروت خوانند و مرتبة اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميگرود بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زياده از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گویند چيزي زياده كنند و چيزي حذف تا نامحرمان از حقيقت محروم مانند پس لاني است يعني نيست تجلي صفات مرتبته افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مكر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانيت

را مقام فیضت که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • و اسفل این مقام جبروتست یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم است که متصرفست از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزالت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی از تجلی ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهى • و قریب بدینست آنچه در مجمع السلوک در جائی واقع شده که منازل خلایق چهار اند • شعر • یکی منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیوانی تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دویمی منزل ملک پس • دران عالم چو او معروف گردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو بر گیرد قدم را اوز ملکوت • رسد در سیومی منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وی بگفتن 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 • در ان حالت مقام نور باشد • ز جای اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاک • 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 جملة اشیاء مالک •

الجدری بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور و غار بعضها و کبار بعضها یظهر

على البدن لدفع من الطبيعية المدبرة لبدن الانسان فضلات طمئية منبئة فی البدن لاغذائه بها و لذلك قيل ان هذا المرض لا بد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى فی البدن الى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من يجدر مرتين و ذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة فی البدن من الصبي بل يبقى شیء منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتتحرك المادة و تحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية کذا فی بحر الجواهر • و فی الاقسرائي الجدری بثور حمر مائلة الى البياض تنفرش فی جميع البدن او فی اکثره و تتقيح سریرا • و سببه غلیان الدم و تعفنه بما یخالطه من الفضول الرقیقة المتولدة فی سن الطفولية و لذا يحدث للصبيان كثيرا • و تفسیر المضاعف و المختلط من الجدری یجدری فی لفظ الحصة فی فصل الموحدة من باب الحاء •

الجذر بالفتح و سکون الدال المعجمة بمعنی بریدن و از بیخ برکندن و اصل هر چیزی و بدین معنی

بكسر جيم نیز آمده • و در اصطلاح محاسبین عددی را 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 شینا فی الجبر و المقابلة • و الحامل یسمى مجذورا و مربعا مالا • و التجذیر هو تحویل الجذر • ثم الجذ
 قسمان منطق و هو ماله جذر صحیح كالتسعة فان له جذرا صحیحا و هو الثلثة و اسم و هو مالیس له جذ
 صحیح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقریبا لیس صحیحا • ان قیل الكسر ایضا یكون منطقا و اسم
 ان جذر الكسر لا یكون صحیحا قط • قلت المراد بكون الكسر منطقا ان یكون عدد الكسر بعد تجذیسه او قیل
 تجذیسه علی انه یعتبر كانه عدد صحیح منطقا • و قد یطلق الجذر علی معنى یم المساحة و الجبر و المقابلة
 كذا فی شرح خلاصة الحساب للخلخالی •

الجر بالفتح و التشدید فی اللغة زبره ان آخر كلمه را و حرکت زیر کما فی المنتخب • و عند النحاة
 یطلق علی نوع من الاعراب حركة كان احرفا و یسمى علامة ایضا كما یستفاد من الموشح شرح الكافية
 و یجئ فی لفظ الاعراب • و الذي یحصل منه الجر یسمى جارا و عامل الجر و اللفظ الذي فی آخره
 الجر یسمى مجرورا • و جر الجوار عندهم هو ان تصیر الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة
 علیها لا بسبب غیر الاتصال فیکون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر
 القواع بل انما یكون بسبب الاتصال و المجاورة كجر ارجلكم فی قوله تعالی و مسحوا برؤسكم و ارجلكم عند
 من قرء بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤسكم •

الجوزهر بفتح الجیم بعدها و او ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة ای عقدة
 الراس و الذنب علی ما فی بحر الفضائل • و یطلق ایضا علی مثل القمر سمي به ان علی محیطه
 نقطة مسماة بالجوزهر • و قال عبد العلی البرجندي فی حاشية الجعمني فی باب حركات الافلاك الجوزهر
 بغير الاضافة یطلق علی مثل القمر و بالاضافة یطلق علی العقدة و یجئ ایضا فی لفظ الذنب فی فصل الباء
 من باب الدال المعجمة •

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر [بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب و انقوا الاسكانية و زادوا
 علیهم ان فی فساق الامة من هو اشر من الزنادقة و المجوس • و اجماع الامة علی حد الشرب خطأ لان
 المعتبر فی الحد هو النص • و سارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا فی شرح المواقف •

الجفر بالفتح و سکون الفاء هو علم یبحث فیہ عن الحروف من حیث هی بناء مستقل بالدلالة
 و یسمى بعلم الحروف و بعلم التکسیر ایضا • و فائدته الاطلاع علی فهم الخطاب المحمدي الذي
 لا یكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا یستفاد من بعض الرسائل • و یعرف من هذا العلم حوادث العالم
 الی انقراضه قال السيد السند فی شرح المواقف فی المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة

كتبان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما • وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه أبأوك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر و الجامعة يدلان على انه لا يتم • ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظاما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

الجمرة بالفتح وسكون الميم في اللغة آتشك وهي 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 الجمرة والنار الفارسية يقال لكل بثر اكل منقط محرق محدث للخشكريشة • وربما خصت النار الفارسية بما كان بثرًا من جنس النملة فيه سعي وتنفط من مادة صفراوية قليلة التعتن والسوداء • والجمرة ما يسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

الجمار الثلث عند الصوفية عبارة عن النفس والطبع والعادة ويجيى في لفظ الحج في

فصل الجيم من باب الحاء •

الجمهوري هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويردع في الاوعية ويخمر • وقيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • وفي النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اي اكثرهم • وفي الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • والمثلث ما بقي ثلثه والبختج ما بقي ربهه كذا في بحر الجواهر • وفي البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويجيى في لفظ الطلاء •

الجواهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان اذ قديما ويقابله العرض بمعنى ما

ليس كذلك ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اي شئ هو في جوهره اي ذاته و حقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • والجواهر بهذين المعنيين لا شك في جوازه في حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق ومنها ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحادثا اذ كل ممكن حادث عندهم • واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجواهر المجرد وقد يكون حادثا كالجواهر المادي • 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 الحمية بالذات بانه هنا او هناك ويقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعدام والسلوب لعدم حدوثها

ان الحوادث من اقسام الموجد و خرج ايضا ذات الرب و صفاته لعدم كونها حادثة و لا قائمة بالمتكيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتكيز اصلا • و بالجملة فذات الرب تعالى و صفاته ليست باعراض ولا جواهر • و قال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحوادث بناء على ان العرض من اقسام الحوادث و الا ينتهض بالصفات السلبية و بصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات و الصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية و قال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتكيز • و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في عدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية و لا يقوم بالمتكيز حال عدم بل اذا وجد العرض قام به • و هذا بناء على قولهم بان الثابت في عدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة • و يرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم و ليس على تقدير وجوده قائما بالمتكيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر و لا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لاني محل كابي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لاني محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لاني محل • و اما ما قيل من ان خروجيا لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولهما فيه • و معنى القيام بالمتكيز اما الطبيعة في المتكيز او اختصاص الناعت كما يجيى في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيى ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول • و اعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين و الا تعرض و العين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر و يسمى الجزء الذي لا يتجزى ايضا قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه و معنى الجوهر ما يتركب منه غيره و معنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى • فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى و قسم من العين و قسم للجسم • و قيل هذا على اصطلاح القدماء • و المتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين و يصمون الجزء الذي لا يتجزى بالجواهر الفرد و يؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر الا المتكيز بالذات فهو ما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر و هو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا و هو الجوهر الفرد و قد 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 و عدمه • و اما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم و لاجساماني كما عرفت فلا يكون حاصرا • و ام من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون له اول و هو القديم او يكون له اول

و هو الحادث • والحادث اما متميز بالذات وهو الجوهر او حال في المتميز بالذات وهو العرض اولا يكون متميزا ولا حالا فيه وهو المجرد انتهى • وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبتت 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 التميز و غيره ويقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه وهو الجوهر فان لم يكن متميزا فهو المجرد والمتميز اما جسم او جوهر فرد والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويورده ما في الجليلي حاشية شرح المواقف من ان الراغب والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانها وصفا للجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لامن الحادث والله اعلم بحقيقة الحال • فائدة • الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد او حدود والحد اي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزاء • ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره • واما غير القاضي فلم فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما • وقيل يشبه المربع ان يتركب الجسم بلا انفراج ان الشكل الكروي و سائر المضلعات و ما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الانفراج • وقيل يشبه المثلث لانه ايسر الاشكال • فائدة • الجواهر يمتنع عليها التداخل والايكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة وهذا خلف • وقال النظام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد ان لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه و قال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر • وتعرف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع اي محل مقوم لماحل فيه • ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما في تفسير الكلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده في الجسم و قيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه • ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده في نفسه • واجيب باننا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفي للترتيب بالفاء التباين الاعتباري كما في قولهم رماء فقتله • ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاملة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي • قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشئ المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

وجد في الخارج اولا فالتعريف شامل لهما • ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا و عرضًا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر ويشترط في العرض • فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زيبق لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده • وفيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر والعرض تسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدم • والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع • وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها والى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيست الى وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض • وبالجملة فالممتنع ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرًا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و فيها لا تحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا • وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا 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 خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • التقسيم • قال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فيقولون و ان كان مركبا منهما فجسم وان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحرك بنفس والافعل • وانما تعلق التعلق بالتدبير والتصرف والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيلوى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف •
 الجواهر الفردة هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات •
 الجواهر العلوية هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات •
 الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه • وقال ابوحنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق دارة
 بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكالان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما
 يتناول الجار الملاصق والملاق • وقال محمد و ابويوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محلته
 ويجمعهم مسجد المحلة جار ان يسمى كل هولاء جيرانا عرفا • وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد
 بشيى من ماله لجاره هكذا فى البرجندي وغيره في كتاب الوصية •

فصل الزاء المعجمة * الجلاوز بالكسر عمل دار وجرخ كبير وشحنة وسرهنگ كما في كشف اللغات •
 و در مدار الافاضل گوید جلاوز معرب جلوبز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنگ و ظالم و بيادة قاضي وببای
 تازي نیز آمده انتهى • و فى المغرب الجلاوز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس •
 و فى اللغة الشرطي و الجمع جلاوز و جلاوزة •

الجواز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى
 لا يمتنع هكذا حقق المولوي عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية • وفى العصدي وحاشيته للمحقق
 التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان • الاول المباح • والثاني ما لا يمتنع شرعا مباحا كان
 او واجبا او مندوبا او مكروها • والثالث ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساوي الطرفين
 او مرجوحا • والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي
 لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي
 هو ما اذن الشارع في فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا • فهذا المعنى اعم من المباح
 وليس معنيين 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
 لا يشمل وقال ما لامنع فيه عن الفعل والتارك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع
 في فعله وتركه • والخامس المشكوك فيه ويسمى بالمتكتم ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى
 الطرفين او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في 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 او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

او عقلا • وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولايراد تساوي الطرفين فكذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اي انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي 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 يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا • وانت خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامراو في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بریدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانیدن و اجازت دادن بر نام کسی و در شعر مصراع ديگري را تمام کردن و يکي روي طا آوردن و يکي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجازله و لفظ الاجازة • ولايشترط القبول فيها • فقيل هي مصدر اجاز • وقيل هي ما خونة من جواز الماء يقال استجزته فاجاز لي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيا اجازة معين في غير معين كاجزتك مسوعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين و وجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعا اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان و لمن يولد له فـجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة • و من محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم و ينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيى في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء

المهملة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • وهما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • وقالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة و اليه مال السيدالسند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفي الحقيقة و المجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

به الجملة • وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذاني التلويح •
 والاكثر ترك التقييد باللغويين لتلايتهم انه مقابل للشعري والعرفي فان اللغوي ايضا يطلق
 على مقابل الشعري والعرفي كما سيجدى • فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في
 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 بالنقصان • وكلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال
 ورأى في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبهها به • فالعده في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا
 بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما
 يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول وقد يقسم المجاز الى المشهور
 وغير المشهور • وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعها
 في تعريف واحد فالاشتراك لفظي والا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضح
 حق الاتصاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلها حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها و ايضا لا يكون
 اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر 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 النسبة سواء كانت تامة او كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى
 الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد
 بعضها لا يلزم ان يكون تامة • والاولى ان يقال او ماني معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل
 وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب • ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي 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 اي الى شئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشئ • و افراد ضمير هو
 باعتبار احد الامرين وذلك الشئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمرو
 او كما في انقطع الجبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ما هو عنه • ومعنى كونه له
 ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت الذهبية للنفسي او لاثبات لان يكون قائما به كما قال
 المحقق التفتازاني حتى لا يشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يهند الى زيد في مقام نفيه عنه
 بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهارة 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 ما وضمير 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 ما هو له في الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو 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 ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه فقيدة ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا • ومن امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه • وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيء ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر • اما في النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري • واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة • ع • فانما هي اقبال وادبار • اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كانها تجسست منهما فالمجاز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنه 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 لكن مغسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الوسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما في قوله ما هو الملابس على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدء والمبتدء ليس بملابس •

والمجاز العقلي ويسمى ايضا مجازا حكيميا ومجازا في الاسناد و اسنادا مجازيا ومجاز الاسناد

ومجازا في الاتبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول اي غير الملابس الذي ذلك الفعل او معناه يعني غير الفاعل فيما بني للفاعل وغير المفعول به فيما بني للمفعول • ولا يخفى ان غير ما هو له يتبادر منه غير ما هو له في نفس الامر • وبقوله بتاول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر وينقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر • فخرج بقيد التاول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل • وخرج الكواذب مطلقا • وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها • والتاول طلب ما يؤل اليه الشيء والمراد به ههنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لا جلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري 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 داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر • واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والفضال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشئ بوصف صاحبه فليس بمنجاز و لو اريد بها وصف الشئ لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المال الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في غلته كان مجازا داخلا في التعريف • ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل و انبات الربيع و جري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المنجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه و اما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف تاى الثاني • تنبيه • أعلم ان للفعل و ما في معناه ملابس بالفتح اي متعلقات و معمولات تلبس الفاعل و المفعول به و المفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة و الى غير الملابس مجاز • و الاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل • و فائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المنجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و أعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز و المستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل • و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز • ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت • و لبعض المتأخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلس و مسير ينزل الدار و السير الشديد و يلحق به • و اما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا و قال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به • ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضرب

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للتأديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التأديب 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 * التقسيم * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحتم تجارتهم اي ما ربحوا فيها واطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهانا وقوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كافلة ومارى • وبالجملة فالمجاز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ولا خفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض • ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو ياها مان ابن لي صرحا كذا في الاطول والاتقان • وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول • فائدة • لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه اولى الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا 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 الذي يفاد بالكاف ونحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرغ بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان • الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي 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 السكاكي • الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع " لافادة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان و ليس ببعيد • وقد سهاضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوبا الى الامام الرازي والرابع منسوبا الى عبد القاهر • ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكمل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق القفنازاني في حاشية العضدي فان شئت الزيادة فارجح اليه • فائدة • اختلف في الحقيقة والمجاز العقليين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهر في مواضع من دلائل الإعجاز • و قول جار الله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر و لذا اخترناه في تعريف الحقيقة و المجاز ان نسبة الاسناد الى العقل لذاته و نسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي • و وجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير و لا يجعله التعبير شيئاً منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل • بخلاف المجاز اللغوي مثلاً فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى و لهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازاً و عن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقليها لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول • و ان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر • و المجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتاول • و بالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملازمة بين الفعل و ذلك الغير •

و الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به التخاطب وهي قسمان مفردة و هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له النح و مركبة و هي المركب المستعمل فيما وضع له النح • و قولنا في وضع به التخاطب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع • و معنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به التخاطب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب و نظراً اليه • و الوضع اعم من اللغوي و الشرعي و العرفي الخاص و العام • فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به التخاطب ان لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع و العرف و اللغة بل هو العرف الخاص • فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة و لا مجازاً • و بقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له و ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز و الثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به التخاطب و لا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع • و قيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً ان لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل • و بقولنا في وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز و هو ما استعمل فيما وضع له لاني وضع به التخاطب كلفظ الصلوة يستعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً ان لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة • ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز ان فيه تعيين

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء في محله في فصل العين من باب الواو • ولا يخرج المشترك إذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة إنما احتيج إليها لمعرفة المراد • وكذا لا يخرج الحرف فإنه إما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امركلي كما هو مذهب المتأخرين أو موضوع لمفهوم لا يستعمل أبداً إلا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الأطول • ثم نقول كما لا بد للنحوي من ضبط ما يجري في الأصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات حتى نزلوها منزلة الأسماء المبنية و ضبطها فيما بينها كذا لا بد لصاحب البيان من الالتفات إلى دقائق وسائر تتعلق بها فإن البلغاء أيضاً يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة وهي تعجباً تيكماً و يخاطبون بالنار عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات بأصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلاً منزلة الحيوان فيجب أن يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملاً لها حتى إذا اجترى على أن أقول المراد بالكلمة أعم من الكلمة حقيقة أو حكماً وكذا بما وضع له وغير ما وضع له انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في كون المركبات موضوعة • فمن قال بأنها ليست موضوعة قال إن الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب • ومن قال بوضعها قال بإطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول • واختار صاحب الأطول القول الأخير حيث قال ثم نقول كثيراً ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سائر تتعلق بالهياكل فينبغي تقسيم الحقيقة إلى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز واستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب •

والمجاز اللغوي ويسمى مجازاً في المفرد أيضاً وهو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم إرادته أي ما وضع له • واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقاً أي سواء لم تكن هناك علاقة أو كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل • وقلنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فإنه حقيقة مع أنه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له • وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك إليه ما مر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها • وقلنا مع قرينة عدم إرادته احتراز عن الكناية وهذا إنما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة أو بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب إليه صاحب التلخيص • وأما عند من يقول بكونها مجازاً فلا بد من ترك هذا القيد • وههنا تقسيمات الأول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ • والمجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الأطول • وهو يشمل الاستعارة

وغيرها ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة تمثيلية انتهى • وقال شارحه ما حامله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر ولا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه • فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ما وضع له الخ • فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع 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 و لم يقل يسمى مجازا مرسل لعدم تصريح القوم بذلك انتهى • وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى • فبقيد المركب خرج المجاز المفرد • والمراد بالمعنى الاصلي المطابقي وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التذبيبه على ان التشبيه الذي يبتني 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 فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف • ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفتازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف • ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلة فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه • واعترض المحقق التفتازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر والتحزن او الدعاء ونحو ذلك • وتحقيق ذلك ان الواضح كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار باثبات 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 ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعدّ اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله واما المجازات مركبة و لم 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 نُقل الى غير معناه من غير تصرف في شئ من اجزائه • فالمجاز المركب اللفظ المشتغل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شئ مما ليست علاقته التشبيهية كذلك • بقي 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 و يقال 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 يرضى 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 كاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شئ اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى للمتروك في امر ما اي انك متردد في الاقدام عليه و الاحجام 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 و الاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى • وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتبارها 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 فلاستلزامه التمثيل • واما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية • وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثلا ايضا ويجيء 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 النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة و يجيء في محله مستوفى في فصل الراء من باب العين • الثالث السجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول • وفي الاطول ان المقسم الحقيقة و المجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح • امانى الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة اوخاصة و بالجملة ينسب الى الواضع •
 واما المجاز فلان الرفع الذي به وقع التخاطب و كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له في ذلك الرفع ان
 كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص • وفسر الخاص بما يتعين
 ناقله عن المعنى اللغوي كالتحوي و الصرفي و الكلامي • و الشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته •
 و العام بما لا يتعين ناقله • و فيه ان التحوي مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل التحوي وغيرها
 فجعل احدهما متعينا و الآخر غير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ لاستعمال
 في تحصيل امر مخصوص و التحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو • 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 • و العرف الخاص يسمى املاحا فللفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة
 في السبع المخصوص يكون حقيقة لغوية و في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله
 الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و في الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله
 التحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و في الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ
 الدابة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل ما يدب على الارض
 مجازا عرفيا • تنبيه • المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم
 ما وضع له الخ على ما عرفت و ثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا •
والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى
 الى الفهم و يقابله غير المشهور • واما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز
 على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ و يسمى مجازا بالزيادة •
 وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان
 الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن
 الوصفية الى كونه اداة استثناء • لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف
 اليها و اقيمت مقامه نحو ما رأيتك منذ سافر فانه في تقدير منذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو
 اعم من الكلمة حقيقة او حكما • و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد
 بزيادة ما الكانة و ان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها
 و نحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم
 اعرابه الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالامالة لا بتبعية شيى آخر و هو الجرفى المضاف اليه الى غير
 الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف و نيابته له

وليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخره . وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق وما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانها ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حمله ان الامدي عرف المجاز بالنقصان في الاحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر والاهل في قوله تعالى جاء ربك و اسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق وعمرو ونقصان مثل ذري من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه و عرف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثل شئ . فخرج ما لا يغير شيئاً نحو فيما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم . وفيه نظر لان المراد بالزيادة هنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف و هي كونها بحيث لو حذفت لفظا و معنى لم يتخل . فقد خرج سرت في يوم الجمعة والرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا و بالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له . و أيضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع ان لوجعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لا يكون في شئ من هذا النوع من المجاز ان المجاز ههنا بمعنى آخر سواء أريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او أريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول . وقال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة و النقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم 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 المجاز 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 كمثل مستعمل في معنى المثل مجازا و سبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز انتهى ويروى ما قال صاحب الاطول . ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز أيضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعا انفراديا و وضعا تركيبيا فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنى تعلق به السؤال وقد استعملت في معنى تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز ويجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه • أعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوي والعقلي والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغيائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب والمجاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لا بمجرد وضع اول • ولا بد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى وكل بزيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او لتكوين فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربع في المعنى • فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثل شئ على ان الله جعل الاشياء لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه • وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت ما شئ كمثل ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهله ومن نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمتعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتكوين نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقد ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما • وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت لملازمة الفاعل فاذا افيد بها ملازمة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر • وقيل ان المجاز في انبت • وقيل انه استعارة بالكناية كأنه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا • وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى • فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة والمرس للنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسماه مجازا لغويا غير مقيد • والثاني بالزيادة نحو واتيت من كل شئ اي مما يوتى مثلها وهو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص بأسره • والثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد • والرابع بالنقل لتكوين نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلف المتقدم واما من يعتقد فيه منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه • قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملازمة له • والثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له او لا وانواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيء • الثاني الزيادة • الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابهم في آذانهم اي انا ملهم • الرابع عكسه نحو يبقى وجهه ركب اي ذاته • والحق

بهذه النوعين شيئان أحدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطأ صفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب والثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحو لابيين لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو ان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم • الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله • السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن في الارض اي المومنين بدليل قوله ويستغفرون للذين آمنوا • السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدالة كلاما لانها من لوازمه • الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له • التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا • العاشر عكسه نحو ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع • ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان • الحادي عشر تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو آتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لا يتم بعد البلوغ • الثاني عشر تسميته باسم ما يؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توفد الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر والفجور • الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو فني رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة • الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه • الخامس عشر تسمية الشيء باسم آله نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آله • السادس عشر تسمية الشيء باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اندرهم • ومنه تسمية الداعي الى الشيء باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو وما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا • السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته • الثامن عشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربتة و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون اي فاذا قرب مجيئه • وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لا يتصور تقديم ولا تاخير • وقيل في دفع السؤال ان جملة لا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزء وحده ونحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام • التاسع عشر القلب و يجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الحوض • العشرون اقامة صيغة مقام اخرى • منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي ولهذا افردة و على المفعول نحو ولا يحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه وصنع الله اي مصنوعه • ومنها اطلاق الفاعل والمفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة • ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصم

و عكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا • وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد • انه كان و عداه ماتيا اى آتيا و نحو في عيشة راضية اى مرضية • ومنها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا • ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى • ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسراى الاناسى • ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اى الق في جهنم • ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو و يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان و انما يخرج من احدهما وهو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبركما خطابا لرجلين و نظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اى في احداهن • ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان البصر لا يحسن الا بها • ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعني و نحو نحن اقرب من حبل الوريد اى انا • ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صغت قلوبكما اى قلبكما ونحو فاقطعوا ايديهما اى يديهما • ومنها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقيق وقوعه نحو اتى امرالله اى الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو و نادى اصحاب الجنة • وعكسه لانفاة الدوام و الاستمرار فكانه وقع واستمر نحو ولقد نعلم اى علمنا • ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لافى الاستقبال نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس • ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نبيا او دعاء مبالغة فى الحث عليه حتى كانه وقع و اخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اى لا تنفقوا و نحو لا تثرىب عليكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفر لهم و نحو و الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين • وعكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اى يمد • ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي • ومنها وضع جملة موصولة نحوهم فى الغرفات آمنون و غرف الجنة لا يحصى • وعكسه نحو يتربصن بانفسن ثلاثة قروء • ومنها تذكير الموصوف على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان • ومنها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة • ومنها التغليب وهو اعطاء الشئى حكم غيره و يجيى في محله • ومنها التضمين و يجيى ايضا في محله • فائدة • لهم مجاز المجاز وهو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطني تجوز عنه بالسركونه لا يقع غالبا الا فى السر و تجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة و للثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا فى الاتقان • فائدة • قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة و مجازا لكن من جهتين فان المعتبر

في الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وفي المجاز عدم الوضع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الازواح المذكورة فهي الحقيقة المطلقة والافهى الحقيقة المقيدة • وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الازواح وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح • فائدة • الحقيقة لاتستلزم المجاز ان 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 ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له املا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى وذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى • وقولهم رحمان اليمامة لمسيمة الكذاب نعت مردود وكذا نحو عسى وحذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين • فان قيل المجاز لغة قد يجيء شرعا او عرفا • قلت المراد عدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدي • ومن امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار وسير الليل وسير شديد على ما مرود دليل الفريقين يطلب من العضدي • فائدة • من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في القرآن ويمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام وتاييها 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 وثلثها الاعلام كذا في الاتقان • قال الامدي الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تامل 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 خدنت عند اهل العرب فتامل كذا ذكر التفازاني في حاشية العضدي • ووجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فمسلم ولا يجدي نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها • فائدة • قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي ستة • احدها الحذف كما يجيء • والثاني الكناية كما تجيء ايضا • والثالث الالتفات • قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد • والرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة • قال الطرطوسي من ساء مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانها لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول • الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة • قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني

وله الفاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه وقَالَ الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة أو بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز • والسادس التقديم و التأخير عدة قوم من المجاز ان تقديم مرتبته التأخير كالمفعول و تأخير مرتبته التقديم كالفاعل 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 واقعا للزم الاختلال بالتفاهم ان 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 التردد • فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه • اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي • وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشاعرية وابن خويز منداد من المالكية • وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لواقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجاوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعا ان لا بد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايها النقص عند الكل منقوض بانه لواقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه والاطول •

الجاروزية اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية و كفروا بالصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم • كذا في السيد الجرجاني •

فصل السين المهملة * الجنس بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله اطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس گونه از هر چیزی كه درو گونها باشد وهكذا في المنتخب ويورد 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 المسلم 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 المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله والعلم بالحقائق متحقق خلافا للسوفسطائية وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي وكذا علم الجنس على ما يجيء 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 املاح اهل النحو ما دل على شئى وعلى كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا و اما ما و شاهدا في الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد و نحوه • و الغرض من خلقه المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك . و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل و المرأة كلهم سواء في الاعراض فمثل زيد ليس بجنس و النوع • و بالجملة فهم انما يبحثون عن الاعراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص • فالمعتبر عندهم في الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق في الاعراض دون الحقائق و يورده ما ذكر في البرجندي شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال و في بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد و الاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى • لكن في العسدي و حاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس و المندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقيين و من ههنا يقال الاتفاق في الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • و الى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى • و فيه في فصل المهر و يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا • و قد يطلق على الخاص كالرجل و المرأة نظرا الى فحش التفاروت في المقاصد و الاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما في الانسانية و اختلافهما في الذكورة و الانوثة و فيه دلالة على ان المشرعين ينبغي ان لا يلتفتوا الى ما اصطلم الفلاسفة عليه كما في الكشف انتهى • و فيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي في المعنى باتحاد اسم الذات و المقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر و الشبه و لحم البقر و الغنم و الثوب الهروي و المروري جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • و في النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس و النوع ههنا غير ما اصطلم عليه اهل المنطق فان الجنس عند هم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا • و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي و الهندي • و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالنوع الصنف انتهى • و في فتح القدير في باب المهر في بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى 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 متعدى الصورة والمعنى وقال ايضا الحر مع العبد والخل مع الخمر عند ابى يوسف رح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقاي مهرا والآخر لا • والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا • فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل • وابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة والمعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل 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 الخل والخمر ليسا جنسين لا عند ابى يوسف ولا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد وهو الاشربة • وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو • فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلبي والجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس • لو مقول على كثيرين كالذئب القريب يخرج به الجزئي ويتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلبي الا ان دلالة تفصيلية ودلالة الكلبي اجمالية • وقيل هو الكلبي المقول على كثيرين الخ وهو لا يخلو عن استدرارك • وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد • وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية اى الفصل والخاصة والعرض العام اذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة • فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين والماشي على اربع • قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الكيفية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك كالحساس والماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخليين فى الحد وان كانا خارجيين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو اصلا وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحواشيه

* التقسيم * ثم الجنس اما قريب او بعيد 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 ما يشاركه 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 بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات . واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها الأخر 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 و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار . ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولاتذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر والا لتركيب الماهية من اجزاء لاتتناهي وهذا محال . والانواع تنتهي 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 فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه وهو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقول العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته وهو الجنس السافل كالحيوان . والشيوخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث و كانه نظر الى ان اعتبا 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 و عدمه . ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطباب .

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضا والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح فدخّل تجنيس الاشارة وهو ان لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم و قتل . 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 النفس تشوق اليه * **التقسيم** * الجناس ضربان . اُحد 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 الساق والمساق .

وبقولنا هيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة في احد هما وضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها وبقولنا وترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح والكتف • ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان الثمائل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة • وقيل الساعة في الموضعين بمعنى واحد والتجنيس ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احد هما 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 اي بليدا وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابي تمام • شعر • ما مات من كرم الزمان فانه • يحيى لدى يحيى بن عبد الله • فان يحيى الاول فعل مضارع والثاني 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 و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابها نحو • شعر • اذا مِلَّك لم يكن ذاهبة • فدعه فدولته ذاهبة • اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة وان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا • شعر • نحو كلتم قد اخذ الجام ولا جام لنا • ما الذي ضر مدير الجام لوجاملنا • اي عاملنا بالجميل • وتانيهما 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 السكون كقولهم جَبَّة البُرْد جُنَّة البُرْد • فلفظ البُرْد الاول بالضم والثاني بالفتح • واما لفظ الجبَّة و الجنَّة فمن التجنيس اللاحق • وقولهم الجاهل اما مُقَرِّط او مقرط بتشديد الراء والاول بتحفيفها • وقولهم البدعة شَرَك الشَّرِك بكسر الشين وسكون الراء والشرك الاول بفتحتين وان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا والاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص وعوام وربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا واما باكثر من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتزوج كقوله تعالى وانظر الى الهلك ولنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذنبدين بين 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 ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كدامس و طامس او في الوسط نحو ينهون و ينارون او في الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

اماني الاول كهمة ولمزة او في الوسط نحو تفرحون و ترحون او في الآخر كالامر والامن وفي الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى آولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو فتح حنف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل • و اذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول الشاعر • مصراع • لاح انوار الهدى من كفه في كل حال • و اذا ولي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم • تنبيه • اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع و اعدادها او فيهما مع ثالث كالهيمنة والترتيب لا يعد ذلك من باب التجنيس لبعده المشابهة • قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيان احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وساء صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق و بالمقتضب ثم قال والثاني ان يجتمعا اي اللفظين المشابهة نحو قال اني لعلمك من القالين وساء صاحب الاتقان بجنس الاطلاق • وقال المحقق التفتازاني في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولا شك ان قال في المثال المذكور من القول والقالين من القلى بل المراد به ما يشبه 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 التفتازاني في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالباكر فانهم اشد حبا و اقل خبا • وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مسعود متى يعود وفي المستنصر به جنة المسلي يضربه حية انتهى • ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه و اطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي وان المعداد في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ • وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر من البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه • فائدة • لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين • قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

اندعون بعلا و تذرون احسن الخالقين لم يقل و تدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجنس لان تدع
 اخص من تذر لانه بمعنى ترك الشيء مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الابداع فانه ترك الوديعه مع
 الاعتناء بحالها و لذا يختار لها من هو مؤتمن عليها و من ذلك الدعة بمعنى الراحة • و اما يذر فمعناه
 الترك مطلقا او الترك مع الاعراض و الرفض الكلي • قال الراغب يقال فلان يذر الشيء اي يقذفه لقلة
 الاعتداد به • و منه الودر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شك ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فاريد
 ههنا تشييع حالهم في الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الخولي • و قال الزمكاني
 ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد و الاحسان لا في مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في
 المطول و الاتقان • و اما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت را بطور پارسيان
 بيان كنيم پس كويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق
 و بمعني مخالف بود و اين متنوعست نوع اول بسيط و 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 معني دارد و ديگري بسيط مختلف و آنچه آنست كه در ارکان متفق باشند جز در تركيب
 چون لفظ تارها درين مصراع • ع • تارها كردي از ان زلفين مشكين تارها نوع دوم مركب تام و آن آنست كه مقابل
 لفظي كه در حروف بسيار باشد دو يا سه لفظ اندك حروف آزند تا بدان برابر شود و اين نيز بر دو طريق
 است مركب تام متفق كه در همه ارکان متفق باشند مثاله • شعر • همچون لب او چو ديده ام مرجانرا • خواهم
 كه فدائي او كنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد
 است و مركب تام مختلف و اين بر دو گونه است يكي آنكه همه ارکان متفق باشند جز در حركت
 مثاله • شعر • از فراق رخ چو گلزارت • عاشق خسته زي گل زارت • گلزار بلفظ زار مركب شده و ديگري آنكه
 در حركت و كتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله • شعر • رخ تو آفتاب ديدن آن • آفت آب اندرون
 چشم است • مراد آفت كه باب مركب شده نوع سيوم تجنيس مزدوج و آن چنان است كه جنس
 لفظي آورده شود متصل يا منفصل بچند حرفي كم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد
 و مثال منفصل چون لفظ گلزار و زار نوع چهارم محرف يعني لفظي جنس لفظي آورده شود
 كه بجزئي در آخر بيش يا كم باشد اگر اجزاء بيش باشد زائد خوانند و اگر كم باشد ناقص چون لفظ
 چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مركب يعني يك لفظ بسيط را بكنيم لفظ مركب گردد و آن بر دو نمط
 يكي خطي و لفظي دوم خطي مجرد و هر يك از اين دو بر دو طريق است متصل و منفصل مثال لفظي
 و خطي متصل • شعر • تاجان دهيت بكوي اي مرجانرا • يك بوسه بده بهاش بشمر جانرا • مثال
 خطي و لفظي منفصل • شعر • هر بار ندیده ام کسی کهر بار • الا تو بتكرار سوال سائل • مثال خطي مجرد متصل

حرکت

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل ز چشم دانش اغیار است • نوع ششم مستعمل
یعنی جنسیتش بحیله شناخته گردد و آن بر سه گونه است مضارع یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر
در حرف آخر چون آزار و آزاد و تبدیل یعنی در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت
و بشارت و مطرب یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری نوع هفتم
تجنیس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفر و صفر نوع هشتم تجنیس
خط یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین انتهى • و در مجمع الصنائح گوید لاحق است
بتجنیس خط کلامیکه که الفاظ او دامن دار برابر یکدیگر واقع شوند مثاله • شعره • چو آن جان جهان دامن
کشان شد از چمن بیرون • روان شد جان مرغان چمن گفتی ز تن بیرون • و اگر در اثنای این قسم لفظ
دامن مذکور باشد پسندیده آید • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند •

التجنيس عند بلغاء العرب و الفرس قد عرفت قبيل هذا • و عند المحاسبين هو جعل الكسور من
جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا و العدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنما بالفتح و مبسوطا
مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط
و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان و الفرس
و هما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول و هكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم •
فصل الشين المعجمة * الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المهمله معرب كوارش و الجوارش
بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • و الفرق بينه و بين المعجون ان المعجون يكون مرة و حلوة و طيبة و منتنة
و الجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

الجوارضية هي بثور مغار متفرحة حمر الاصول و ربما كان معها لدغ شديد و ورم و سيلان شديد و هو
من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

الجيش بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سرية باراء از لشكر كما في الصريح و قد
فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل
السرية اربعائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البرجندي
في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة * الجاحظية بالحاء المهمله هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن
لحم الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادته لفعله
عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه و ارادته لفعال الغير هي ميل النفس اليه و قالوا ان الاجسام ذوات

هبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهولوى والناز تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * الجذع بالفتح وسكون الدال المهملة نود عروضيان انداختن هر دو سبب و ساکن کردن تا از مفعولات فاع ماند بجای او فعل نهند چراکه فاع بی معنی است و مستعمل نیست و آن رکن که درو جذع واقع شده باشد آنرا مجدوع گویند کذا في عروض سیفی •

الجذع بفتح الجیم والذال العجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو و اسب و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند • و باعطلاح فقهاء بره که بیشتر سال برو گذشته باشد کذا في المنتخب و کنزاللغات • و في الصراح جذع بفتحکین آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سیوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضی کتب لغت میگوید الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو و اسب و پنجساله شدن اشتر • و في جامع الرموز في کتاب الزکوة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة کتب الفقه واللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذعة مؤنث الجذع انتهى • و فيه في کتاب الاضحية الجذع بفتحکین في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة 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 ما اتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • و في الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شبيب • و في الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذکر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى •

الجرعة بالضم و سكون راء مهملة يك أشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفیه عبارتست از اسرار مقامات که در سلوک از سالک پوشیده مانده بود کذا في بعض الرسائل •

الجمع بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعنى همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع کردن و نخل بسیار 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 لابد من التغير بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا ان حينئذ لا يسمى جمعا بل تضعيفا هكذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • و عند اهل البدیع هو من المحسنات المعنوية و هو 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 المطول • و عند الأصوليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الامل و الفرع

علة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لكلا يصح القياس كذا في شرح المواظف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم • وعند المنطقيين هو كون المعرف اي بالكسر بحيث يصدق على جميع افراد المعرف اي بالفتح ويسمى بالعكس والانعكاس ايضا كما يجيء وذلك المعرف اي بالكسر يسمى جامعا ومنعكسا وبهذا المعنى يستعمله الاصوليون والمتكلمون وغيرهم في بيان التعريف • و يطلق على معنى آخر ايضا يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغيير ما يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان و اسماء الاجناس كتمر ونخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا و اسماء الجموع كرهط و نفر • وبإضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان و رجل و رجلان و بقيت البواقي • و قولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • و قولنا بحروف مفردة اي بحروف هي مادة لمفردة اي لواحدة كما هي مادة 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 و من 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 • و اذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة • و خرج بقولنا بحروف مفردة اسماء الجموع و اسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل و غنم و قوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • و بالجملة فنحو نسوة و رجال لما كان على اوزان الجموع و استعمالها في التانيث و الرد في التصغير الى الاصل و امتناع النسبة و منع الصرف عند تحقق منتبى الجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • و اما نحو ابل و غنم و خيل و نحوها من اسماء الجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا و ان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير و كون الراكب على غير صيغ القلة و عود ضمير الواحد اليه و نحو ذلك • وهكذا الحال في نحو تمر ما الفارق بينه وبين واحدة التاء فانه اسم جنس لا جمع و اليه ذهب سيبويه • و قال الا خفش اسماء الجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع ركب • و قال الفراء و كذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمر • و اما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل و غنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

اسم جنس و الغنم اسم جمع • ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اي يقع على الواحد والاثنيين فصاعدا و ضعا بخلاف اسم الجمع • فان قيل الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس • قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لاضير في التزام كون الكلم اسم جمع و يجيب ايضا في لفظ اسم الجنس • ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اي بجميع حروف مفردة كرجال او بعضها كسفارح في سفرجل و فزاد في فرزدق • و قولنا بتغيير ما اي اعم من ان يكون التغيير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات والسكنات كأسد جمع اسد ومن ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حلا كما في فلک و هيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلک والكسري هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغيير بهذا الاعتبار • التقسيم • الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما و جمع السلامة ايضا ومكسر و يسمى جمع التفسير • فجمع التفسير ما تغير بناء واحدة اي من حيث نفسه واموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحدة بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون وميرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين الراء والسين بعد ان كانا متصلين و ليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في التلظ • فالفرق بين التفسير والتصحيح انما هو باختصاص التفسير بالتغيير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جوار اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم • ثم قال والوجه ان يقال المراد التغيير بتغيير الحاق الواو والياء والنون والالف والتاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغيير الآخر فان رجلا ورجل ورجلُ بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة • ثم المتبادر من التغيير بتغيير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية • ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغيير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التفسير نحو فلک و هيجان • والجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التفسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة للمؤنث فالجمع الصحيح المذكور ما لحق آخر مفردة و او مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها ونون مفتوحة نحو مسلمون و مسلمين جمع مسلم والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفردة الف و تاء نحو مسلمات جمع مسلمة و حذف التاء من مسلمة فلا يجتمع علامتا التانيث • وايضا الجمع اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلاثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلاثة فما فوقها • ثم الجمع الصحيح كله و نحو افلس و افراس و ارغفة و غلثة جمع قلة وما عدا ذلك جمع كثرة و اذا لم يجيب للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما • وقد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلثة قرور مع وجود اقراء • وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعني بقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الامول • اما في اوزان القلة ليحصل التكميل ولذلك قل جمع السلامة فيها • وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير الكلب جمع الكلب وانايم جمع انعام جمع نعم • ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت • ثم اعلم ان جمع الجمع لا يطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية كالجاربردي • وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق وتسمى هذه الحالة جمعا • ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعث 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 فلونظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني • الفرق الثاني وصحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها وان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع • وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة والوحدة ولا يقدر المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزاء الكون • وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم ير صور الاكوان 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 بشيى يراه المحس ونفسه المحس والحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا وبصرا ويدا ومريدا وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذلك لا تصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلع 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 تقتضي تعطيل الفاعل المطلق • والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا

جمع الجمع • جمع المؤنث والمختلف • (٢٣٥) الجمع مع التفريق • الجمع مع التقسيم
الجمع مع التفريق والتقسيم • جمع المسائل في مسألة

قالت المتصرفون الجمع باتفرة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر يظهر في الوجود وكل فعل وصفة واثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا وتارة عن حال ذلك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا والجمع واد ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارسية • ودر كشف اللغات ميگويد جمعيت در اصطلاح سالكن اشارت ازان است كه از همه بمشاهده واحد پردازي • وتفرقه عبارتست از انكه دل رابواسطه تعلق بامر متعدد پراكنده سازي • وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبه محوسد و اورا شعور از خلق و خود نماند • ونيز ميگويند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق •

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا •

جمع المؤنث والمختلف عند اهل البدع هو ان تريد التسوية بين الشئيين فتاتي

بمعان متالفة في مدحها و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان ان يحكمان في الحرت الآية سوي في الحكم و العلم و زاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان •

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل

البدع ان تدخل شئيين في معنى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى •

الجمع مع التقسيم هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البدع جمع

متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات و الثاني كقول الشاعر شعرة اذا حاربوا ضروا عدوهم • و حاولوا النفع في اشياهم نفعوا • سجية تلك منهم غير محدثة ان الخلاق فاعلم شرها البدع • قسم في البيت صفة المدوحين الى ضر الاعداء و نفع الاشيا اي الانصار ثم جمعها في الوصف الثاني اي في كونها سجية حيث قال سجية تلك منهم •

الجمع مع التفريق و التقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس

الا باذنه آيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى ان الذكرة في سياق النفي تم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا و هذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول •

جمع المسائل في مسألة يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين الممجة •

الجامع يطلق على معان • منها ماسر وهو العلة والتعريف المنعكس • ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث اتما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس • و الاول ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه • ومنها نوع من الحسن لغيره وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه و يجيى في فصل النون من باب الحاء المهملة • ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اى المشبه والمشبه به وهو الذي يسمى فى التشبيه وجها على ما فى المطول فى تقسيم الاستعارة وثانيها نوع من الایجاز كما يجيى فى فصل الزاد المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال و بهذا المعنى يستعمل فى باب الوصل و الفصل • فالجامع بهذا المعنى ثلاثة انواع العقلي و الوهمي و الخيالي • و توضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات و الوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المنتزعة عن المحسوسات • وللنفس قوة اخرى تسمى مفكرة و متخيلة كما ستعرف فى مواضعها • فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اى الاتحاد فى النوع او تضاييف كما بين العلة و المعلول و الاقل و الاكثر و بالجامع الوهمي ما لا يكون سببا لا باحتيال الوهم و ابرازه له فى نظر العقل فى صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل و ذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما فى معرض المثليين او تضاد كالسواد و البياض و الايمان و الكفر او شبه تضاد كالسماء و الارض فان الوهم ينزلها منزلة التضاييف و لذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد و بالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور فى الخيال حتى لوخلي العقل و نفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين و اسباب التقارن مختلفة منكرة جدا و لذلك اختلف الثابتة ترتبا و وضوحا فكم من صور لا انفكالك بينها اصلا فى خيال و فى خيال مما لا يجتمع اصلا و كم من صور لا تغيب عن خيال و هي فى خيال آخر مما لا تقع قط هذا • لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن فى الحافظة التي هي خزانة الوهم و التقارن فى خزانة العقل و هي المبدأ الفياض على مازم الحكماء فان الالف و العادة كما يكون سببا للجمع فى الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية و الوهمية فاحتمال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة و قال لما كان الخيال اصلا فى الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعانى الجزئية و الكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا • و الاقرب ان يجعل التقارن فى غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جُل ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقترضوا على بيانها

جامع الحروف • جامع الكلام • المجموع (٢٣٧) • مجمع البحرين • مجمع البطنيين • مجمع النور • مجمع الاهواء • الجماعة

وان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملحق به اولا وهو ما ان يكون بسبب امريناسب الجمع. ويقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث الوصل والفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تکرار در يك لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ کسی جز بضلال • چراکه در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مکرر است کذا في مجمع الصنائع •

جامع الكلام نزد شعراء عبارتست از آنکه شاعر در ابیات خویش از موعظت و حکمت و شکایت روزگار درج کند کذا في مجمع الصنائع و نیز بمعنی کلام موجز آید که الفاظ او قلیل باشند و معانی کثیر کما وقع في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او تيت جوامع الكلم اي او تيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم ومنه البينة على المدعي واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم •

المجموع عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق والعلماء قد يستعملونه في معان أخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوجدانية اي الكثير المحض ومنها الاجزاء مع الهيئة الوجدانية ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها و المعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوجدانية و المعنى الثالث الهيئة الوجدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرمد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع البطنيين نزد اطباء عبارتست از موضعي که جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم کذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصري في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوياً الا برشحة من الجمال و لذلك قيل • شعر • نقل نوادک حيث شئت من الهوى • ما الحب الا للحبيب الاول • وقال الشيباني رحمة الله عليه • شعر • كل الجمال غدا لوجهك مجملا • لكنه في العالمين مفصل • كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولو مبينا يعقل فهي مجاز

او حقيقة عرفية وهي سنة مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا ≡
الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ≡: وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع النهرين
 ابي الشمس و القمر في جزء من فلك البروج و ذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء
 الاجتماع و يجيى في لفظ النظر في فصل الرء 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 و يسمى تاليفا و مجاورة و ماسة ايضا كما يجيى في فصل النون من باب الكاف •
اجتماع الساكنين على حده و هو جائز و هو ما كان الاول حرف مد و الثاني مدغما فيه كدابة
 و خويصة في تصغير خاصة و اجتماع الساكنين على غير حده و هو غير جائز و هو ما كان
 على خلاف الساكنين على حده و هو اما ان لا يكون الاول حرف مدا و لا يكون الثاني مدغما فيه كذا في
 السيد الجرجاني •

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم و الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي
 اتفقوا • وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص و هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله و سلم
 في عصر على حكم شرعي • و المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت و التقرير •
 و يدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد و البعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد •
 و احتراز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم و عن اتفاق غيرهم من العوام و المقلدين فان
 موافقتهم و مخالفتهم لا يعبا بها • و قيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة و معنى قولهم
 في عصر في زمان ما قل او كثر و فائدته الاشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين • و منهم من
 قال يشترط في الاجتماع و انعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب
 استمراره ما بقي من المجمعين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد و هو الى انقراض العصر ليخرج
 اتفاقهم اذا رجع بعضهم و الاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة • و قيد
 شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية و الدينية الغير الشرعية هكذا ذكر
 صدر الشريعة • و فيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة و كثير
 من الاعتقادات • و ايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون
 من نصوصه فيفيد الاجتماع قطعية • و اطلق ابن الحاجب و غيره الامر ليعم الامر الشرعي و غيره حتى
 يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب و غيرها • و يرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر
 شرعي و الا فلا معنى للوجوب • اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجتماع بعد خلاف مستقر
 من حي او ميت ام لا • فقيل لا يجوز بل يمنع مثل هذا الاجتماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

على ما استقر فيه الخلاف • وقيل يجوز والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد اي لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثاني فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولا ينعقد 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 • فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي 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 الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا • 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 والعقد اي المجتهدين ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما • واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصره المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا راي للعوام • ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان المعتمد منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجيته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي والعرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني والتلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى • وقال بعض المتأخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو مستنقح والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعدد باعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا • ومثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والحب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واجماع المركب ايضا • وبالجملة فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدي الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما و على ما اذا كان احدهما قائلاً بالثبوت في صورتين و الآخر بالعدم في صورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الخيرة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح • وقال الجليلي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في نسخ النكاح بالميراث الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى • و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاص عند القبي و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القبي و اما عند الشافعي فبناء على انها المس • ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القبي غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاص و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاص لفساد العلة المبني عليها الحكم • ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسألة المس مخطئا في مسألة القبي و الشافعي رح مصيبا في مسألة القبي مخطئا في مسألة المس فلا يؤدي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل وبالجملة فارتفع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب • ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب • وله نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرّج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع 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 و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القبي ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القبي ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الرضوخ عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها •

الجوع كرسكي و كرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو و لذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراى به الحاجة الى الغذاء • و الجوع المنشي هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جام

وإذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • والجوع البقري هو جوع الأعضاء مع شبع المعدة • والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان في جوع الكلب تكون الأعضاء شبعاً مع جوع المعدة و في البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء * الجزاف بالحركات الثلث والضم انصح معرب كذائف على ما فى المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فاكراً كالرضاخة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كالعيب باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النمط الخامس •

الجفاف بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البله وقد سبق في فصل اللام من باب الباء الموحدة • **المجفف** هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند اطباء دواء يفنى الرطوبة بتأطيفه وتحليله كذا في بحر الجواهر •

الجوف بالفتح و سكن الواو لغة التقدير • ويطلق في الطب على شيئين أحدهما يسمى الجوف الاعلى وهو الحاربي لآلات التنفس وهو الصدر والناي يسمى الجوف الاسفل وهو الحاربي لآلات الغذاء • وقد فصل بينهما بالحجاب المورّب صيانة لأعضاء التنفس خصوصاً القلب عن مضارّات الابخرة والادخنة التي لا يخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحر الجواهر •

قذارات

الأجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلاثة ايضاً كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي وان كان حرف العلة ياد يسمى الاجوف اليائي • وعند اطباء اسم عرق نبت من محذب الكبد لجذب الغذاء منه الى الأعضاء وانما سمي به لان تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد و الاجوف النازل و كل منهما منشعب بشعب مختلفة • والاجوفان ايضاً البطن والفرج والعصبان المجوفان الكائنان فى العينين وليس فى البدن غيرها عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق الاجوف على معاد مخصوص ايضاً كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند اطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاربي بشيى ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التقرنانه في ظاهر العضو كباطن الراحة • وقولهم بشيى ساكن احتراز عن الحاربي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا فى الاقسرائي و أمراض التجاويف المسماة بأمراض الاعوية ايضاً يجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام * الجدل بفتح الجيم والادال المهملة فى اللغة خصومت كردن و ربودن بر خصومت

كما في المنتصب • وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقية 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 الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فيبني عليها كلواحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطله مشهورة كانت او غير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد 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 من ان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظري في لفظ المشهورات في فصل الرأء المهمة من باب الشين المعجزة • ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته وان كان مجيبا حائظا للواي ان لايصير ملزما من الخصم • والمفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحائظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو واحد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية وللناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي ومن الكتب المختصرة فيه المغني للابهرى والفصول للنسفي والخلاصة للمراغي ومن المتوسطة النفايس للعهدى والوسائل للارموي ومن المبسوطه تهذيب الكتب للابهرى •

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لايلزم وسلم عن الزام الغير اياه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق وابطال الباطل فما نوربه قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي وهو المنازعة والمخاصمة •

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة و يجيى في

فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

الجزالة بالفتح نرد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بديع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشيند كه اگر خواهد كلمه ديگر بجاي او بيارد لطانت تركيب زائل گردد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه كلام قرآن همه جزيل و بليغ است •

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة في اللغة بمعنى كردن على ما في الصراح و هو عند الحكماء على قسرين جعل بسيط و هو جعل الشيء و اثره نفس ذلك الشيء فلا يستدعي الا امرا واحدا ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شيء من العدم الى الوجود وقد اشير اليه في القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مركب و هو جعل الشيء شيئا و اثره مفاد الهيئة التركيبية العملية اعنى اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية و مرآة لملاحظة الطرفين و هو يتوسط بين الشينئين فيستدعي مجعولا و مجعولا اليه • فالاشراقيدون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية • والمشائيون الى الثاني اى الجعل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا و استدلال على حقية الجعل البسيط بوجوه منها انه يجب الانتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل ما يفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الى الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباري و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كما هو الظاهر امر عيني و منها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي و في الممكن الماهية من حيث اسنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناءها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا و استدلال على حقية الجعل المؤلف بوجهين • الاول ان توسط الجعل بين الماهية و نفسها غير معقول و لا يخفى انه مبني على عدم تصوير الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بين الشيء و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط و الثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان و هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي • و لا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف و لها في كل مرتبة احتياج مع ان ما هو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم و ان شئت الزيادة على هذا فارجح الى حواشي الزاهدية على شرح المواقف •

الجلال بالفتح و تخفيف اللام في اللغة بزركي كما في المنتخب و ايضا جلال احتجاب ذات است بتعينات اكوان و هر جمالي جلالها دارد كذاني كشف اللغات • و در اصطلاح صوفيه بمعنى اظهار استغناي معشوقست هر عشق عاشق و آن دليل بفناء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بيچارگي او و بقاي ظهور معشوق است چنانكه عاشق را يقين شود كه ارست كذا في بعض الرسائل • و في الانسان الكامل

الجمال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه هذا على الاجمال • واما على التفصيل فان الجمال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال ولكل جلال جمال وان بايدي الخلق لا يظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا يكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه له في حقه ويستحيل هذا الشهود الا له و عبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى واسمائه الحسنى واستيفاء اوصافه واسمائه للخلق محال • وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرًا ولا عرضا ونحو ذلك من السوابغ • ودر كشف اللغات ميگوید ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال • ودر اصطلاح متصرفه جلال احتیاج حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدی از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بیند و مما یناسب هذا يجيى في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة •

الجمال بالفتح وتخفيف الميم في اللغة بمعنى خوب شدن و خوبی صورت و سيرت كما في المنتخب • وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين أحدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاة اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي و ممكن الاكتساب و ثانيهما الجمال الحقيقي وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ما ينبغي ان يكون عليه من الهيئات و المزاج انتهى • و جمال در اصطلاح صرفيه عبارتست از الهام غيبي كه بر دل سالک وارد شود و نیز بمعني اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آيد کذا في بعض الرسائل • وفي شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صفة مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و يجيى في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى واسمائه الحسنى هذا على العموم • واما على الخصوص فصفة الرحمة و صفة العلم و صفة اللطف و النعم و صفة الجود و الرزاقية و الخلاقية و صفة النفع و امثال ذلك فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال و وجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية و الانشاء اسم جمال و باعتبار الزبونية و القدرة اسم جلال و مثله اسم الله و اسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق و ان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي و هو معاني الاسماء و الصفات و هذا النوع مختص بشهود الحق اياه و النوع الثاني صوري و هو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالخلوقات على تفاريعه و انواعه فهو حسن المطلق الهى

ظهر في مجال الهيئة سيث تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالهي والقبيم من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الالهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود • واعلم ايضا ان القبح في الاشياء انما هو باعتبار لابنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيح الا باعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي وقبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلايمها طبعه واما هي فعند الجعل ومن يلايم طبعه لها من المحاسن • و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما عند السندل وهو طير لا يكون حيوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنة وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنه في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنة ومظهر جماله • وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالي والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى • اعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه • واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولا بد لكل من شهود صورة معتقدة وتلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لامعنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى •

الجملة بالضم لغة المجموع • وعند بعض النحاة هي الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته اولا ويجوز في لفظ الكلام في 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 الفعل نحو حسبك في قولنا حسبك زيد رجلا ونحو بالزيد في قولك بالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها وغاية التحقيق والعباب في بحف التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب • وللجملة تقسيمات * **التقسيم الاول** * الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات العتيق واقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف امطلاحا نحو عندك زيد وافي الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنى 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 و اسندوه اليه ضمير الشأن و جعلوا الشرطية خبرا فيكون الجملة فعلية لفظا و شرطية معنى • ثم المراد بصدر الجملة المسند و المسند اليه ايها كان صدرا في الاصل فلا عبدة بما تقدم عليها من الحروف كهزمة الاستفهام و الحروف المشبهة بالفعل و نحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية و ان زيدا قائم اسمية • و كذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتهم و ان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني و العباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قسما على حدة و قال الصواب انها من قبيل الفعلية • و منهم من عد نحو اقام الزيد ان و هيهات العتيق من الفعلية لا من الاسمية • و قال في الضوء شرح المصباح و الجمل اربع لان المسند و المسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما و يخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك و الثاني هو الجملة الشرطية و الاول اما ان لا يكون المسند موحرا عن المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موحرا عنه اما لفظا او تقديرا و الثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد و الاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ما جرى مجراه او لا و الثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد و اقام الزيد ان و هيهات الامر و غير ذلك و الاول هو الجملة الظرفية انتهى • و قال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية و فعلية و اليه ذهب ابن الحاجب و صاحب اللب و ابن مالك و اليه ذهب صاحب الوافي حيث قال و تنقسم الجملة الى فعلية و لو ظرفية او شرطية و الى اسمية انتهى • و تحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهم المخاطب و الا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية و اسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا • و الظرف لما كان فيه اضرار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شئ من انتهى • فائدة • قد تكون الجملة محتملة للاسمية و الفعلية و الظرفية و من امثلته ما رايت مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش و الزجاج بيني و بين لقائه يومان و عند ابي بكر و ابي علي امد انتفاء الروية يومان و عليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب و مذ خبر على الاول و مبتدأ على الثاني • و قال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها و ما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض • و قال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان و مذ مركبة من حرف الابتداء و ذو الطائفة واقعة على الزمن و ما بعدها جملة اسمية و حذف مبتدأها و لا محل لها لانها صلة التقسيم الثاني الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه او تطابقه خبرية و الانا نشائية و يجيء في

لفظ الخبر والانشاء * التقسيم الثالث * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هي المبنيّة على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين • وقد تكون الجملة صغرى و كبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجوع هذا الكلام جملة كبرى لاغير و غلامه منطلق صغرى لاغير 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 • و انما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم و انما الوجه استعمال فعلى افعال باللام او بلاضافة لكن ربما استعمل لاجل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يتخرج قول النحويين • وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى و فاصلة صغرى • وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار اذ يحتمل تقديره استقر ومستقر • التقسيم الرابع • الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا و الجمل التي ليس لها محل من الاعراب سبع • الاولى الابتدائية وتسمى المستانفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرية بالمبتدأ ولو كان لها محل • ثم الجمل المستانفة نوعان احدهما الجمل المفتتح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها الجمل المفتتح بها السور و ثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى • فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لا رابط لفظيا يربطها • والثاني نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقررروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود وهو حرف العطف • ومن الاستيناف جملة العامل المغنى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسؤال مقدر • الثانية المعترضة و يجيء في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة • الثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه • فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير الشأن فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به و لها محل بالاجماع لانها خبر في الحال او في الاصل وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال • فقد قيل انها تكون ذات محل وهذا القيد اهلوه ولا بد منه • وقال الشلويين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شئى خلقناه بقدر و نحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع و لهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله • وقد بينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني • وقال في التحفة شرح المغني و فيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النحوي و ماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب • و ايضا لا يخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضره لانها ههنا مفسرة للحال وهي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولاً و من ان تكون فضلة او غيرها • ثم قال صاحب المغني 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 و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار ما يقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كَوَّنَ بل باعتبار المعنى اي ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين ومقرونة باى كقول الشاعر • مصرع • و ترميني بالطرف اي انت مذنب • ومقرونة بان نحو فاحينا اليه اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان • اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها ويقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضاً نحو احسن الي زيد اعطه الف دينار والثاني ان يكون مفرداً مودياً معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لا فعلن كذا • الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين • الخامسة الواقعة جواباً لشرط غير جازم مطلقاً او جازم ولم يقترن بالفاء ولا بان الفجائية فالاول جواب لو ولما وكيف والثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم اقم وان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه ما يجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني • وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقاً لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها وجملة الجواب لاتقع موقع المفرد • السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما ككلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتياً برفع ايتي والثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية وفي هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظاً ولا تقديراً • السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكر في المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين وجنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر • ع • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه • ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرها فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه • والجمل التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبراً سواء كان خبراً مبتدأ او خبر كان و ان و نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب • الثانية الواقعة حالا نحو و لاتمنى تستكثر
الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم
يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة • قيل و تقع
ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد • و اجاز هولاء و وقع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى
و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولاء فتزاد في الجمل التي لها محل
الجملة الواقعة فاعلا • و تقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب احدها باب ظن و علم و ثانيها باب التعليق و ذلك
غير مختص بباب ظن و علم بل هو جائز في كل فعل قلبي و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام
الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فليظنر ايما ازكى
طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه و نظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقته هنا بالاستفهام عن
الوصول في اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطالبة على معنى ذلك الحرف • و زعم ابن
عصفور انه لا يعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمن معناه و على هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين
و الثاني ان تكون في موضع المفعول المصريح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث
ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن ايما اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول
او بمرادفه • فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعي فيه مذهبان • و الثاني
نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا ان لا محل
لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنبيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين
الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا • فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور • و قال
البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير
لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا في التحفة • فائدة • قد يقع بعد القول جملة محكية و لا عمل للقول فيها
نحو اول قولي اني احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر • الرابعة المضاف اليها و محلها الجر
و لا يضاف الى الجملة الا ثمانية الاول اسماء الزمان ظروفا كانت او اسماء • و الثاني حيث و يختص بذلك
عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا • و الثالث آية بمعنى علامة • و الرابع ذو
في قولهم اذهب بذني تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي صفة لزمن محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى
صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة • و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة
و الجملة صلة و لا محل لها • الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل • الخامسة
الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم • السادسة التابعة لفرد و هي ثلثة انواع الاول المنعوت بها نحو
من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

على الخبر الثالث المبدلة كقوله 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 باب النسق والبدل خاصة • فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه • والثاني شرطه كونه اوفى من الاول بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشهرة امره و الافى الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء وانعالا او حروفا او جملا او مركبات تقييدية او غير ذلك • ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قرروه • والحق انها تسع والذي اهلوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها • اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطن الا من تولى وكفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع • واما الثانية فنحو تسمع بالمعدي خير من ان تراه اذا لم يقدر ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع • فائدة • يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال و بعد النكرات صفات و شرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوائي فارجع الى المغني •

المجمل في اللغة المجموع وجملة الشئين مجموع • ومنه اجمل الحساب اذا جمعه • ومنه المجمل في مقابلة المفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في 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 في ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى • والمجمل في عرف الاصوليين هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا فان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم • فقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفي • وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعراض • والقيد الاخير يخرج المشكل ان يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه ان لا طريق الى درك المراد منه ان لا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وباردحامها تولدتها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر • وقيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد ان يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره و لذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل • وقال القاضى الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان • وقال آخر هو ما لا يمكن العمل الا ببيان يقتن به هكذا يستفاد من كشف البزدوي والتلويح • وفي بعض كتب الحنفية هو ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادي • فقيد ما لا يوقف كالجنس يتناول المجمل والمتشابه • وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه • وبقيد غير اجتهادي خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد والنظر فى القرائن وماخذ الاشتقاق • وكذا خرج ما اريد مجازة للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه ونقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله • وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك ما لا 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 الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لمواليه وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى • اعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالوا المجمل والمشكل والخفي والمتشابه الفاظ متباينة لا يصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فخفاوة اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل اولا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابهها فهذه الاقسام متباينة قطعا بخلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلفت فيها فقيلا بتباينها وقيل بتغايرها انتهى • واما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسره الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ما ذكرنا ما وقع فى الاتقان ان المجمل ما لم تتضح دلالاته وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الطاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحابها لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره • ثم قال اختلفت في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع و حرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول شرعا فحمل على عموم ما لم يقم دليل للتخصيص • وقال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول اصحابه عند الشافعي واصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تنازلت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا فى العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به المخصوص قال والفرق بينهما ان البيان فى الثاني متقدم على اللفظ وفى الاول متاخر عنه مقترن به قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية فى المسائل المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فسادة الاببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض ما نهى عنه من البيوع وجهان و هل الاجمال فى المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان و لم 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 وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها. على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال و هذا هو الفرق بين العموم و المجمل حيث جار الاستدلال بظاهر العموم ولم يجوز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا و اختلف فى وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم فى اللفظ والاجمال فى المعنى الثاني ان العموم فى واحل الله البيع والاجمال فى وحرم 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 تنازلت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيوعا وحرم بيوعا فالام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان • تنبيهه • فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع فى الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويورده ما فى العضدي وحاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضح دلالة اى ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا وهو يتناول القول و الفعل و المشترك والمتواطى فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهولة فكان مجملا بينهما • و اما من عرفه بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شئ فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشئ المعنى اللغوي اى ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه والمراد بتفهم الشئ فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما فى المشترك انتهى • و فى ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفي والمشكل والمتشابه • فائدة • قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع فى الاتقان من انه قال ابن الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل

بإزاء شيعي واحد قال و الصواب ان الجمل اللفظ الذي لا يفهم منه المراد والمكتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المكتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينها والجمل لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفرض لاحد بيان الجمل بخلاف المكتمل • فائدة • للاجمال اسباب منها الاشتراك ومنها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتبل في و عن ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فرضيته 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 اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عنها كانك حفي ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا ومنها التكرير القاطع لوصول الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان •

الجمل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر •

و در هفت اقليم احمد رازي آرد و مراد از جمل صغير حساب ابجد است و مراد از جمل كبير آنست كه حروف را ملغوظي اعتبار نمايند زيراكه عبارت است از آنكه حرف اول ساقط گردانيد؛ مابقي را كه بينات آنست بحساب جمل صغير اعتبار نمايند انتهى كلامه • و في لطائف اللغات حساب جمل بدو طريق است صغير و كبير آنچه متعارف است آنرا صغير گویند و كبير آنست كه با بينات حساب كنند • و في المنتخب الجمل بضم جيم و تشديد ميم مفتوحه حساب ابجد و بتخفيف نیز آمده چنانكه مشهور است •

الجهل بالفتح و سكون الهاء في اللغة نادانستن و ناداني على ما في المنتخب • وعند المتكلمين

يطلق بالاشتراك على معنيين الأول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة • و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى اذا نُبّه الساهي ادنى تنبيه تنبه • وكذا الغفلة و الذهول و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الأمدى ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات • و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب و لا الشك و لا الظن و لا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شأنه ان يقوم به العلم و ذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته • و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء و يعتقد انه يعتقد على ما هو

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتهما و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري و معلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول ان ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضرب و يضرب و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفيست که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سين اراسته و خواسته و خاى ساخته و پرداخته انتهى • و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر او و يا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ايشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون او بوسه و يای تيشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون او بود و ياء تير و در جهان گيري اين اصطلاح بسيار جاتع شده • و بعبارة ديگر معروف آنست که ضمه ماقبل او و كسره ماقبل يارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه ياي مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطه اماله يا شده باشد و اين يارا با كلمات عربي که اماله آن در فارسي مشهور است قافيه کنند چون لفظ حبيب و شبيب بدانکه معروف و مجهول في الحقيقت صفت حرکت ماقبل او و يا است و او و يا را که مجهول و معروف ميگويند باعتبار حرکت ما قبل است کذا في منتخب تکميل الصناعة • و منها ما هو مصطلح المحدثين و الاصوليين و هو الراوي الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معين و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكثر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفه او نسب فيشتهر بشي من منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه فان لم يحم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سمي مبهما و ان سمي الراوي و انفراد راو و احد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر • وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو و احد • و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد • و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم و بان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم • و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يورده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلاثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند المحققين كمن لم يعرف حديثه الا من راو و احد •

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نعبه في البلدة التي هو فيها كما في القذية • و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النصب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

الجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمنهج الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة • و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سئق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله و سلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجل ما و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين و كثير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفه تريا زلف تو يا كار من • ذرة كمتريا دهانت يا دل غمخوار من •

المتجاهلية و ان فرقه ايصت از متصرفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گویند مراد ما دفع ربا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم • الجذام بالضم و الذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئاتها و ربما يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت او جبت حتى الربع وان اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكمت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •

الجرم بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام الفلكية • وقال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم و قد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هي الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره في الفلك و يجيى مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر درجة ما قبلها و كذا ما بعدها و لاشك انه نصف لمجموع ما قبلها و ما بعدها كذا في كفاية التعليم •

الجرام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

الجسم بالكسر وسكون الميم المهملة في اللغة تن و هرجيز عظيم خلقت كما في المنتخب • و عند اهل الرمل اسم لعنصر الارض و ان هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحده از باب طاي مهمله مذکور خواهد شد پس خاك آنكيس را جسم اول گویند تا خاك عبدة الداخل كه جسم هفتم است •

و عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي و عرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر في هذه الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة و الاسطوانة و المخروط المستديرين و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانه قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها • و اكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • ولا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل في الجزئي و الكلي •

و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق و هو الطول ثم بعدا آخر في اي جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة و هو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة و هو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم و لا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • و ليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

خامة للجسم الطبيعي مع ان التعليمي مشارك له فيه . أجيب بان الجسم الطبيعي تعرض له الابعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خامة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لانها مقومة له . وبالجملة فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجواهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجواهر 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 و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي . ان قيل هذا الحد صادق على البيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكن فرض الابعاد نظرا الى ذات الجواهر فلا يتناول ما يكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط . قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجواهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية . و اما ان هذا الجواهر قائم بجواهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجواهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . و ثانياً ما يسمى جسما تعليميا ان يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية و يسمى ثخنا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذي هو الكم . قيل الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر فان الشعمة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكل مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي . و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجواهر ولا الكم * التقسيم * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتالف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لا يتالف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسيرير المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية و الى مفرد لا يتركب منها . قال فى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مبين للبسيط الذي 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 . وبالجملة فالمركب مبين للبسيط و للمفرد ايضا فان مبين الاعم مبين الاخص

والمركب اخص مطلقا من المؤلف اذ كل ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام
بلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصادقهما في الماء مثلا وتفاقمهما في المفرد المبين للمؤلف
وفي المركب • واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو المتكيز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر
فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كل واحد منهما • وقال القاضي الجسم هو كل واحد
من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا
لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة
فهما جسمان لا جسم واحد و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ما هو مؤلف في
نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الامدي بل هو نزاع في
امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هوالاتصال والتأليف كما يثبت
المعتزلة او لا يوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى
الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق واعترض
عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شعبة وجعلنا طولها
شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان وجسميتها باقية
بعينها وهذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة • واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو
مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشعبة شئ لم يكن ولم يزل عنها شئ قد كان بل انقلب
الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس • ونقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق
كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة • ثم اختلف المعتزلة 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 الجبائي
يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخران على جنبه
فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع
ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وجنب احدهما ثالث وفوقه
جزء آخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلاثة و على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس
جوهر فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه
خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم
عند الاشاعرة والنزاع لفظي وقيل معنوي • ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم
في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفي في حصوله
الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلث فالنزاع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والامطلاح لافى المعنى انتهى • وما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصالحية من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشئى فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجواهر الفرد و انتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا و انتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة و انبساط ابعاد و تاليف اجزاء • فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبى عن التركيب و التاليف و ليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك • و اما ما ذهب اليه النجار و النظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة و ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر • فائدة • قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقية لتركبها من الجواهر الفردة و انها متماثلة لا اختلاف فيها و اما 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 و الاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رآئه ايضا كذلك و قال الحكماء بانها مختلفة الماهيات • فائدة • الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل و متناهية • و اما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل و احد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنتهى القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة و هذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدرات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد الا ويصح منه اليجاد بعد ذلك فذلك الجسم لا يتناهى في القسمة الى حد الا و يتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهيمية • و ذهب بعض قدماء الحكماء و اكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية • و ذهب بعض قدماء الحكماء كانسافراطيس و النظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل غير متناهية • و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني و الرازي الى انه متصل و احد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية • و ذهب ديمقراطيس و اصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كلواحد منها لا ينقسم فكا اي بالفعل بل و هما و نحوه و تالفها انما يكون بالتماس و التجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين • و ذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط و هو مذهب ابى البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح و السطوح من الخطوط و الخطوط من النقط • فائدة • اختلف في حدوث الاجسام و قدمها فقال المليون كلم من المسلمين و اليهود و النصارى و المجوس الى انها محدثة بذواتها و مفاتها و هو الحق • و ذهب

ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الارض المشخصة فانها حادثة قطعا . و اما مطلق الحركة و الوضع فقديمة ايضا و أما العنصريات فقديمة بموادها و بصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابدا و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيها اي في الصورة الجسمية و النوعية و الاعراض المختصة المعينة محدثة و لا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية . و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما و هولاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما و قيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف و قيل النار و حصل البواقي بالتكثيف و قيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف و بعضها بالتكثيف و قيل الخليط من كل شئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيء في لفظ العنصر ايضا في فصل الرأ من باب العين المهملتين و منهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الكرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهيلوى و قد عشقت النفس بالهيلوى لتوقف كمالاتها على الهيلوى فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمعت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطوح جسما . و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم . و ذهب جالينوس الى التوقف حكى انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث و ان النفس الناطقة هي المزاج او غيره . و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتهما فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان . فائدة . الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كلاعراض و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطواع .

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلاثة . و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلک القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطوانات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة

للجنان وكذا المنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطقات عليها باعتبار ان المركبات تتألف منها و اطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفي اطلاق لفظ المنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجسماني هو الشئ الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية •

الجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجيء في فصل الام من باب الشين المعجمة • وبعبارة اخرى الجسم مائه طول وعرض وسلك اي عمق وحامله الجسم التعليمي وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح ويحيط به ثلثة اعداد هي اضاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضرب ثلثة في اثنين ثم الحاصل في الاربعة فالحاصل هو اربعة وعشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و الجسام المتشابهة المتعارية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساوي السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسمية فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقول هو مركب من لحم و دم كقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان • فقول شاب امرد جعد قَطَطُ • وقيل هو شيخ اسط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • والكرامية قالوا هو جسم اي موجود وقال قوم منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة و بينهم الا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

الجسم عند اهل العروض اجتماع العقل و الخرم كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي الا انه ذكر فيهما الجسم بفك الادغام • وفي كنز اللغات الجسم بالفتح ترك كردن سوارى اسب و المناسبة بين المعنى اللغوي و الا مصلاحي اظهر • وفي المنتخب الجسم بفتحين بى ككرة شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة و قد سبق في فصل الرء المبهلة من هذا الباب •

فصل النون * **الجن** بالكسرو تشديد النون بمعنى بري و هو خلاف الانس الواحد منه جنى بكسرتين كذا في الصراح • وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف في المنصريات و الشيطان القوة التخيلية ولا يمنع ظهور الكل اي الملائكة و الجن و الشياطين على بعض الابصار و في بعض الاحوال انتهى • أعلم ان الناس قديما

وحدينا اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • و في النقل الظاهر من اكثر الفلاسفة انكاره و ذلك
 ابن ابا علي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل بشكل مختلفة ثم قال و هذا شرح الاسم • فقوله و هذا
 شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما
 جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة
 و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة •
 و اما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها
 ليصت اجساما و لاحالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يازم من هذا تساويها لذات الاله لان
 كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لا تقتضي المساواة في الماهية و قالوا ثم
 ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض
 بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشور و الآفات
 و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة
 بالجزئيات قادرة على الانعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصرو تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الانعال
 و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها
 قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر و لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصص
 من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية امي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول
 للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي
 والروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد
 ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء
 هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك
 الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • و من الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال
 هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالا بسبب ما في ذلك
 العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك
 النفس المفارقة من البدن فيسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما ينفذ ابدن
 و تصير تلك النفس المفارقة كالمعارنة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لتلك البدن
 فلن الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك
 الاعانة الهلما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة ورسنة •
 و منهم من زعم انها اجسام و المقتولون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

ظاهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها في الكيز و المكان و الجهة و كونها قابلة لابعاد الثلثة و الاشتراك في الصفات لا يقتضي الاشتراك في الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له اولا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواد في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكل مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجن و قدرتها على التشكل بظهور الاحتمال • و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقان الاولى الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحياة و هو قول الشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما ان يقوم بالجزئين حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حياة على حدة و حينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة و بالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم التفرجيم بلا مرجح اولا يكون شدي منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب • و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها فظهر القول بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة • الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحياة و انه لابد من صلاية في الجنة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة و هو قول المعتزلة و قالوا لا يمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاصلة و تكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الالجاز ان يكون محضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة • و قال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتالفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء اولا يكون فان كان الاول نزع الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الانتقار حينئذ رؤية الجواهر الفرد على ذلك القدر من المعانة تكون ممكنة • ثم من المعلوم ان ذلك الجواهر الفرد لو حصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يروى فعلنا ان حصول الروية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الشعارة حاضرون ابدا وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من القوم ما كان يراهم • وكذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لا يرون احدا فان وجب روية الكئيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الروية 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 ولكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وباجملة فحالم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن وما يتعلق بهذا يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • وفي آيينايع قيل العقلاء ثلثة اصناف الملائكة والجن والانس فالملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس • ورويت كرده اند از پيغمبر عليه الصلوة والسلام كه گفت پريان سه گروه اند يك گروه پرها دارند چون مرغان پرنده و يك گروه برهيات مار و سگ باشند و يك گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي گردانند • وفي الانصان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناريون ونوع هوائيون ونوع ترابيون • فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغلب عليهم البساطة وهم اشد قوة سمو بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يتراون الا للولياء • واما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينجون الانصان في عالم المثال فيفعلون به ما يشارون في ذلك العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده • واما الهوائيون فانهم يترأون في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرح • واما الترابيون فانهم يلبسون الشخص ويضرونه برائحهم وهولاء اضعف الجن قوة ومكرا انتهى • فائدة • قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستقرار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعين فصاروا كأنها مستترة من العيون فهذا اطلاق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجعلوا لله شركاء الجن • فائدة • قال صاحبنا الشعارة الجن يرون انس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الإدراك في عيون الانس • وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم ولطانتها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيانهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيانهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جليلة • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمشغ و هذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسح في الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذه العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسح و خسف و قذف عند القيامة و ذلك اي مسح الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار و المومنين الظالمين الموثبين و الزانين و المغلبيين سيما اذا ماتوا او قتلوا على جنابة • و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسخه و عذابه • و المسخ لا يكون في الصلحاء و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسخ في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقي هذا في النار • و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع راسه في الصلوة قبل الامام راس حمار • و منه مسح آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضح الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لمامعين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحاک ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه آية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حامل في الجن فيكون رسول الجن من الجن • و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا الآية 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 و الا لزم التسلسل و الدور في هوان الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيل اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر • ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقليل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قدرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات و الخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها وكذلك

الجنة • جنة الاعمال • جنة الورثة • جنة الصفات (٢٩٤) جنة الذات • الجنون • الجنون المطبق

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضها. ثم ان صفات الطهر كثيرة و صفات الخبث ايضا كذلك و بحسب كل نوع منها طوائف من البشر و طوائف من الارواح الارضية و بحسب تلك المجانحة و المشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه و ذلك الخاطر الهام و ان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه و ذلك الخاطر وسوسة فلا بد من المناسبة و متى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية و بين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن و الانعام و الاعراف • فائدة • اختلاف كرده اند در حكم پريان كه در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه كافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابيحنيفة رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيابند و نيست كردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند كذا في الينابيع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعية ازبن اراده ميکنند راحت ابد ان از تكليفات شرعية چنانچه خواهد آمد در فصل عين مومله از باب سين مومله •

جنة الاعمال هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة و المشارب الهنية و المتكح الببية ثوبا للاعمال الصالحة و تسمى جنة الاعمال و جنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم • جنة الورثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كذا ايضا فيها • جنة الصفات هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات و الاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها • جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گياه و پري و گویند كه نوعي از ملائكه است كذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانكي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة و القبیحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الخلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و لقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرع من غير ما يصلح سببا و هو نوع القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يعسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شرعية عند ابي حنيفة رح المستوعب شهرا و به يفتى • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى و هو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة و القبض • و في البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح • عند الاكث اكثر ... به • ليلة • قبل سنة اشهر انتهى •

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب وعبث فاسد و مختلط باستعطاب ويرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي واما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السبعي •

فصل اليباء* الاجتباء بباي مروده مصدر است از باب افتعال بمعنى برگزیدن كما في المنتخب • ودر اصطلاح سالكان عبارتست از آنکه حق تعالی بنده را بفيضی مخصوص گرداند که ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود • و اصطفاي خالص اجتبايئرا گویند که دران بهیج وجهي از وجوه شائبه نباشد کذا في مجمع السلوك في بيان التوکل •

الجريان بفتح الجيم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشیخ علی ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او اذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سكناته و جريان المصدر على الفعل اي تعلقه به بالاشتقاق کذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

المجري بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الريدف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعره • من اي زاهد ازان و رزم طريق مي پرستي را • که سوزد آتش مستي خس و خاشاک هستي را • کسرتاي پرستي و هستي مجري است و رعایت تکرار مجري در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست که مجري بمعنى محل رفتن است و اين حرکت مشابه مجري ست بجهت آنکه صوت تا ازو در نمیکرد و بحرف وصل نمیرسد پس او را برسبيل تشبيه مجري نام کردند کذا في منتخب تکميل الصناعة • و عند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حار بشيى متحرک اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قسبة الرئة و شعبيها و الشريان الوريدي کذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • و امراض المجاري تجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

مجرى الشمس هو دائرة البروج كما يجيى في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

المجري بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجري اسم لغير المنصرف کذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في كتاب التفسير عند شرح قوله سلا سلا و اغلا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المنصرف مجري انتهى و وجه التسمية ظاهره و سيبدو به يسمى الحركات بالمجاري کذا في التفسير الكبير في تفسير التعود •

مجاراة الخصم ليعتر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبيكته و الزامة كقوله تعالى ان انتم الابرار مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباونا فاتوانا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الابرار مثلكم الآية • فنقولهم ان نحن الابرار مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مرادا بل هو من مجاراة الخصم ليعترف فكانهم قالوا ما ادعيتكم من كوننا بشرًا حق لانكرا ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • و المجاراة بمعنى باهم رفتم كما في الصراح • ووجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر و سكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي ويسمى بالخراج و خراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح و تخفيف الزاء في اللغة باداش كما في الصراح و في اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط و يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • و كالمجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدي الجملتين جزاء لالاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط و الجزاء كان و لو و اذا و متى و نحوها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سمره و روشنائي و در اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعييناته كذا في كشف اللغات •

الجالي هو عند الاطباء دواء يجرد الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •

المجالي الكلية و المطالع و المنصات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود و باطنه و هي خمسة الأول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع و مقام او ادنى و الطامة الكبرى و مجلى حقيقة الحقائق و هو غاية الغايات و نهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى و مجمع البحرين و مقام قاب قوسين و حضرة جمعية الاسماء الالهية الثالث مجلى عالم الجبروت و انكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت و المدبرات السماوية و القائمين بالامر الالهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الطوري و عجائب عالم المثال و المدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • و عند المالكيين عبارة عن ظهور ذات الله و صفاته و هذا هو التجلي الرباني و يتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات و صفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود كاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك بندگان كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • و فرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شك و ريب خلاص نيابد و ذوق

معرفت تمام ندهد و تجلی حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد • و دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید و در طلب و نیاز نقصان شود و از تجلی حقانی برخلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل شود و در طلب 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 الطريقة بتشریح مذکور است پیر دستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و مکاشفه و تجلی فرقی سخت باریکست هر سالی نتواند که فرقی کند • اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بی تجلی و با تجلی باشد و تجلی بی 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 اثنینیت را میخواهد و تجلی صفات جلال رفع اثنینیت را اقتضا کند و اثبات 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 انتهى کلام مجمع السلوک و فی الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلك التجلی بنسبته الی الحق سبحانه تعالی شانا الیه و بنسبته الی العبد حالاً و لا یخلو ذلك التجلی من ان یكون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا من اوصافه فذلك الحاکم هو المتجلی • و ان لم یکن له وصف او اسم مما بایدینا من الاسماء و الصفات الالهية فحال اسم ذلك الولی المتجلی علیه هو عین الاسم الذي تجلی به الحق علیه و ذلك معنی قوله علیه السلام انه سیکمده يوم القيامة بحامد لم یحمده بها من قبل و قوله اللهم انی اسألك بكل اسم سمیت به نفسك و استأثرت به فی عینک فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا علیها بانها اسماء احوال المتجلی علیه • و معنی قوله اسألك ادعوك هو القیام بما یجب علیه من آداب ذلك المتجلی و هذا لا یعرفه الا من ذاق هذا المشهد انتهى • و در كشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مرامت خود را چنانکه در صحیح آمده است ان الحق یتجلی يوم القيامة فی الخلق فی صورة مذکورة فیقول انار بکم الاعلی فیقولون نعود بالله منک فیتجلی فی صورة عقائدهم فیسجدون له • پس وقتی که حق ظاهر باشد بصورتی محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدینمعنی که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلی و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصور اسماء در اکوان و اسماء صور الهیه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعره همه اشیا باین نفس موجود • کویا هست این خزانة همه جود • انتهى کلامه •

التجلی الشهودی هو ظهور الوجود المسمی باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه فی الاکوان

التي هي صورها و ذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الاصطلاحات الصوفية
الجناية بالكسر وتخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر
ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب • وفي الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا
وهي اما على العرض ويعنى قذفا او شتما او غيبة و اما على المال ويسمى غصبا او سرقة او خيانة
و اما على النفس و يعنى قنلا او صلبا او احراقا او خنقا و اما على الطرف و يعنى قطعاً او كعرا او شجا
او فقاء • وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف
هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

باب الحاء المهملة

فصل الباء الموحدة * المحبة

اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها فقيل المحبة ترادف الارادة
بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التأييد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته •
وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية
للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و فرار • و اما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال
فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المفعم عليه لمنعمه و الوالد لولده
و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مباحث القدرة • قال الامام الرازي
في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم
كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة
لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه
نحبه طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • و اما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته و اما
حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا
لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل ولم
تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة و تكره الالم قلنا
هذا غير معلل و الاكتم اما الدور او التصلل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما
الكمال فلانا نحب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان
مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى
انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد يقتضي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها
لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

محبة طاعته او ثوابه فهو له هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوا لذاته • واما العارفين الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفي ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب و قوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب و بالآخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانها عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث و هذا مقام علي الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شئ كان • ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكيمين احدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكيم عنهم انهم قالوا ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المومنين له تعالى اشد من محبتهم مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشئ منها احد من المومنين ولا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فالاستواء في هذا القول من المحبة لا يناهني ما ذكرتموه و عن الثاني ان المومنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يتفرق في ملكه فهو له الجاهل قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المومنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المومنين يوحدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • و في شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شئ يجذب الى اصله و جنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • و الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهده في ذاته و لا مشاهدة علمية فاراد ان يراه في صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه و آله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه و كل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكما شاهد جميلا انجذب احداق

بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريرته وهذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب والاعم ان ظهر من معاينة الحسن جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير وما قيل ان الحب ثابت في كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى لانتفاء الانراط عن صفاته • والحب الالهى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفته عين الذات فهى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا وان لم يفد الواو الترتيب والعلية • وجمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجمال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة • ومن احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر والنفع حتى الحب والقلى والوصل والقطع وهذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • وجمال الصفات مقيد موجود في بعضها وعلامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع والحب والوصل لاعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده فى الاصل • وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبهما بتغير محبوبهما • وجمال الافعال يسمى حسنا وملاحة وهو روح منفوخ منه في قالب التناسب • وحسن الصور الروحانية الذ واشبهى واكثر تأثيرا وتحيرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل فى الروحانية ولهذا كان حسن المسموعات اشد تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية وقلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع فى الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة وصف الطبيعة وثوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عز بز ولايسلم هذا الشهود اللاحاد و افراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانطفئت فيها نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات فالحظ الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحبة الذات والحظ الوافر لمحبة الصفات والحظ القليل لمحبة الافعال • والمحبة والمحبة حبتان عارضتان للمحبة وهى قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحوب لا يمكن الا في عين المحبة لانها ضدان لا يجتمعان لتقابلهما فى الامواف فان صفات المحب من الانتقار والعجز والذلة وغيرها اضرار صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها واجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قال النووي رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهى صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول وارتفع التضاد عن الجهتين بفناء المحب فى المحبة المحبوبة ولذا

قال المحققون المحب والمحبوب شئى واحد وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبة والمحبية فيها • وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة وبداية المحببة والمحبوبة امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذب به الا لمحبه اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجوة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب • وتخصيص بعض الاولياء بالمحبة وبعضهم بالمحبوبة بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحببة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبة فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوبة من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحببة فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوبة ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية وحصول الجنسية • والمحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبة قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبة فيه بحيث يتأتى منه جذب آخر الى نفسه واعطائه اياه الخاصية المحبوبة كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر واعطائه اياه الخاصية 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 فهذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديده الاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبه مغناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية ولا بواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلقة بعضها ببعض الى الحديده الاولى وكل حديده ظهر فيها خاصية المغناطيس فكانها 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 او نبوي على طريق الحكاية لامن نفسه لا يتجه عليه الانكار فانهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات • وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت أنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان • و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست أنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله • و مودت أنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و باغایت اشتياق و بيقراري و هوى أنست كه دل را همیشه در مجاهده داري و آب گرداني و خلت أنست كه بركني جماعت اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت أنست كه از اوصاف ذميمة

ياك كرمي وبارصاف حميدة موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بموي محبت كشد • و شَغَفَ آنست كه از غايت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب دیده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبيت است و امشاء سر الربوبية كفر مگر بغلبه حال و تيم آنست كه خود را بنده محبت گرداني و بتجريد ظاهري و تفريد باطني موصوف كرمي و و له آنست كه آئينه دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال كرمي و بطريق بيماران باشي • و عَشَقَ آنست كه خود را كم گرداني و بيقرار شوي •

المحبوب قد عزت معناه وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة و يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و في بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقت روحيه كه آن ذات حق است • الحبيبة فرقة من المتصوفة المبطله • و قول و معتقد ايشان آنست كه بنده چون بدرجه محبت رسد تكليفات شرعيه از وسائط شود و محرمات برو مباح ميگردد و ترك صلوة و صيام و حج و زكوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد فعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب •

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين و قد سبق في لفظ المثقال في فصل الام من باب الراء المثلثة • و قد تطلق على ثلث الطموج و على سدس عشر الدينار و يجيى في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال • و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة •

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب • و في الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح • و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غير واجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيى في لفظ النفل ايضا في فصل الام من باب النون • و قد يطلق المستحب على كونه مطلوب بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض و السنة و الندب و على كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء • و المراد بكون الفعل مطلوب بالجزم كونه مطلوب طلبا مانعا من النقيض و بكونه مطلوب بغير الجزم كونه مطلوب طلبا غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول و يورده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازما كالا يجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة •

الحبيب بالفتح و سكون الجيم كما في المنتخب لغة المنع و شرعا منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخره و هو نوعان حبيب نقصان و هو حبيب عن سهم اكثر الى سهم اقل

وهو الخمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب من الميراث بالمرأة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنات و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا فى الشريفي او ذوى الارحام على مايدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگیری حيث قال و انما يرث ذوا الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبه • و اجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطى للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر في الحجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا في التقسيم فهذا مثله كذا قيل • و بالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث و قد لا يرث فاتضح الفرق بينه و بين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه و يورده ما فى الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لانقصانا و لا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لا يرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونييه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهي را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو فى الشرع ما عرفت آنفا و كذا المحجوب • اما الحاجب و المحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافيه اصلي بيك معني تكرر يابد و يا چيزي كه در حكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هر چند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنجه دل از يار دمي • مثال دوم لفظ در درين بيت • بيت • زده عشق تو آتشم در جان • سوخت جانم بوصل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود الطف آيد مثاله • بيت • اي شاه زمين بر آسمان داري تخت • سست است عدو تا تو كمان داري سخت • و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تكرر حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و ردیف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست • و در مجمع الصنائع آرد كه بعضى حاجب را بمعني ردیف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر و الجيم المفتوحة المخففة بمعني پرده و ما حجبته به بين الشينيين فهو حجاب و يطلق

الحجاب علي باريطون حجابا للدماغ هما اللين و الصليب • و الحجاب الحاجز و يسمى بالحجاب المورب
ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب و المعدة • و اما الحجاب المستبطن للصدر و الاضلاع
فقال الشيخ هما واحد و يسمى ورمه بذات الجنب و هو غشاء يستبطن لاضلاع الصدر يمنة و يسرة و يكون
للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله
اما نوراني و هو نور الروح و اما ظلماني و هو ظلمة الجسم • والمدركات الباطنة من النفس و العقل و السر
و الروح و الخفي كل واحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات و اللذات و الالهوية • و حجاب القلب
الملاحظة في غير الحق • و حجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هرکه بشهوات و لذات مغرور
از معرفت نفس دور و هرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هرکرا مناظره بر غير حق و غفلت
ارحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد و هرکرا وقوف بامعاني معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه
کمال عقل آنست که دیده در ذات و صفات خدا دارد نه آنکه مطلع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه
تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل کشاده آید و معاني معقولات رو نماید
و باسرار معقولات مکشف میشود این را کشف نظري ميگویند برین اعتماد نباید کرده و حجاب السرا الوقوف
مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز منکشف شود این را کشف الهي
ميگویند پس اگر همدرین بماند و این را مقصد اصلي پندارد حجاب راه وي گشت باید که قدم
بیشتر نهد و حجاب الروح المكشفه و این را کشف روحاني گویند و درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت
برخیزد زمان ماضی و مستقبل یکی کرده و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد پس سالک را باید که
که درین بسند نکند که همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة و الکبرياء و این مقام کشف
صفاتي است پس باید که ازین هم قدم پیشتر نهد تا بمقام تجلي ذات و نور حقيقي رسد فان الواصل من
لیس له التفات الی هذه الاشياء کذا في مجمع السلوک • و در کشف اللغات ميگویند حجاب ظلماني نزد
صوفیه چنانکه بطون و قهر و جلال و نیز جملة صفات ذمیمة و حجاب نوراني يعني ظهور لطف و جمال
و نیز جملة صفات حمیده •

الحجبة بفتح الحاء و الدال المهملتين فی اللغة كوزي پشت كما فی الصراح • و قال الاطباء هي
روال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام او الی خلف او الی احد الجانبين فان مالت الفقرة الی قدام
فهو حذبة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الی خلف فهو حذبة المؤخر و اذا اطلق لفظ الحجبة و تذكر
بلا قيد يراد بها هذه الحذبة المؤخرة و ان مالت الی جانب تسمى بالالتواء • ثم الحجبة اما بسبب باد كضربة
او سقطت او بدني كرتوبة فالجبية و ریح و هذا النوع الاخير اي الریحی يسمى ریح الافرسة هذا
خلاصة ما في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحديبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحديبي ومذهبهم مذهب الحابلية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته و العلم به واتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم وكلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتداهم فيها و عصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل و طاعته اكثر كانت صورته احسن و آلامه اقل و من كان بالعكس فبالعكس و لا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواثف •

الحسب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • ودر كشف اللغات گوید حسب بفتحسين بزرگي و بزرگوارى مرد دردين و مال • وفي فتح القدير في باب الكفو من كتاب الذكاح الحسب مكارم الاخلاق • و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه و حشمت و منصب •

الحساب بالكسر والضم و تخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمر دن على ما في المنتخب • و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة وهو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت و التراب على ما عرفت • و حساب الابد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمل ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابد هوز حطي كلمن سعفص قرشت تخذ فظغ من الالف الى الطاء المهملة لاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الطاء المعجمة لاحاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة للالف • در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابد و معنى ابد اينست ابد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حطي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كلمن اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففرض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة تخذ اي اخذ من الله القوة فظغ اي شجع عن و سواس الشيطان بعزيمة لاله الا الله محمد رسول الله • و المحاسب صاحب الحساب • و المحاسبات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب و سمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب * و الحسبة في اللغة بمعنى العد و الحساب و يجيى الاحتساب بمعنى الانكار

على شيئين والحصبة بمعنى التدبير • وفي الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله • ثم الحصبة في الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان والامامة واداء الشهادة التي كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحصبة • وفي العرف اختص بامور احدها اراقه الخمرور و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا في نصاب الاحتساب •

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة مرضيصة كه براندام انعمان بر آيد باتي و حصب بتحرك ماد مصدر منه كذا في الصراح • قال الاطباء الحصبة بثور حمر كحب الجوارس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تتحجب ولا تنقيح بل يصير خشكريشة وسببها صفراء حارة رقيقة وكثيرا مما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية • والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهو ردي لدلالته على كثرة المادة • والمختلط ما يختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا في الاقسرائي •

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء والذال المهملتين في اللغة بمعنى نو پيدا شده وهرچه طهارت تباه كند وحدث مردم كما في المهذب ويكنز اللغات • وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشي او لم يصدر كالطول والقصر كما في الرضي والمراد بالمعنى المتجدد ويجيء في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة • ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق ويسمى حدثانا وفعلا ايضا كما في الارشاد ويجيء في فصل اللام من باب الفاء • وعند الفقهاء هو النجاسة الحكيمة ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكيمة كذا في العارفية حاشية شرح الوقاية • وفي البرجندي في نواقض الرضوء الحدث هو النجاسة الحكيمة التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم • وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة في الشرع كخروج شيئين من القبل او الدبر و نحو ذلك ولا يصح التعبير عنه بما يوجب الرضوء لان الحدث لا يوجب و حده بل مع القيام الى الصلوة انتهى •

الحدوث بالضم مقابل القدم و الاحداث مقابل القديم وهو اضافي و حقيقي ذاتي وزماني ويجيء مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف • قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اي زمانا ومادة اي محلا اما موضوعا ان كان الاحداث عرضا واما هيولى ان كان صورة و اما جسما يتعلق به انكان نفسا و تحقيقه يطلب من شرح المواقف •

الاحداث بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا ويجيء في فصل النون من باب الكاف وقد

سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة •

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيره • وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره • وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي • وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم و قول المروري عن قوله وفعله وتقريره • وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروري عن آثارهم • وفي شرح شرح النخبة الحديث ماضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل روياً حتى الحركات والسكنات في اليقظة فهو اعم من الحنة • 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 احترازاً عن القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولاً وكذا القرآت الشاذة والمشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرء من القرآن رواه الشيخان • ومعنى قولها وهن مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرءها • 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 يقولن احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عايشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها الا على ما هو الآن • ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخة فارجموها البتة نکلا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيراً فلن يكفره انتهى • وايضا قد صرح الجلي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضا في نوع اقسام القراءة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ • فالمتواتر القرآت السبع المشهورة • والاحاد القرآت الثلث التي هي تمام العشر ويلحق بها قرآت الصحابة والشاذ قرآت التابعين كالأعمش • وقال مكي ما روي في القرآن على ثلاثة اقسام قسم يقرء به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات وافق العربية وخط المصحف وقسم ضم نقله

عن الاحاد وجمع في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لامرين مخالفتها لما اجمع عليه
وانه لم يؤخذ باجماع بل بخبر الاحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكثر جاحده ولبئس ما صنع اذ
جحد وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط . وقال
الزرکشي القرآن والقرآت حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم للبيان والاعجاز . والقرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف
وتشديد وغيرهما انتهى . فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل الينا من دفني المصاحف
تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب الضاوية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقرآت الشاذة والمشهورة وقال في مختصر
الاصول ما نقل احاد فليس بقرآن . قلت قد ذكر في العضي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو
جنسه دليل في الفقه انتهى . ولاخفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الائمة الاربعة الفقهية ليس الا هو
القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكره صاحب الاتقان . التقسيم . الحديث
اما نبوي واما الهوي ويسمى حديثا قد سينا ايضا . فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل . والنبوي ما لا يكون كذلك هكذا يفهم ما ذكر ابن حجر في الفتح المبين
في شرح الحديث الرابع والعشرين . وقال الجلي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن
الاحاديث الالهية هي التي اوحها الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى
باسرار الوحي . مائدة . قال ابن حجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلوه هو القرآن والوحي
المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عزوجل 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 مر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل
وبحرمة مسه للمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة . وتسميته قرآنا وبان
كل حرف منه بعشرة و بامتناع بيعه في رواية عند احمد و كراهته عندنا وتسمية الجملة منه آية وسورة .
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شئ من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن
ذكره روايته بالمعنى ولا يجزي في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة
ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة
والسلام قبل تغييرها وتبديلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل اليها احادا عن صلى الله عليه
 وآله وسلم مع اسنادها لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة
انشاء لاه المتكلم بها اولاه وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المحبر بها . من الله تعالى

ببعض القرآن فإنه لا يضاف إلا إليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه • واختلف في بقية السنة هل هو كله بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى تويد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا اني اوتيت الكتاب و مثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كليات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء في الرُوع وعلى لسان الملك • ولراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف وتأتيهما 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 معجزا والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده والرابع ان القرآن لابد 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 لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ 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 ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية * تقسيم آخر * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف وكل منها الى ثلاثة عشر صنفا المسند والمتصل والمرتفع والمعنع والمعلق والفرد والمدرج والمشهور والعزيب والغريب والمصحف والمسلسل وزائد الثقة • وينقسم الضعيف الى اثنى عشر صنفا المرفوف والمعطوع والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والمنكر والمعلل والمدلس والمضطرب والمقلوب والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة وله اقسام آخر وبيان الجميع في مواضعها • فائدة • 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 يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي • وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ و ما شا كلها الاخباري و لمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة و شرحه • ومعنى الجواهر و اما 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 وافعاله واحواله وقد

سبق في المقدمة •

التحديث لغة الاخبار • وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة و من تبعهم • و اما 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 اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار و الانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيى القطان و اكثر الحجازيين و الكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجح ابن الحاجب في مختصره و نقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة و منهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة و غيرهم و منهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخسون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه و هذا مذهب ابن جريح و الوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه وله بما لا طائل تحته نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز 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 العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى المدائن و القرى و حصل اصولا و علق فروعا من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمّل الحديث رواية و اعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •

المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملمم الذي اذا رأى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حُددت به و القى في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملمم من الملا الاعلى و حدث بالامر و حقيقته • و در ترجمه مشكوة كفته محدث بمعني ملهم است گویا بوي تحديث کرده مي شود و خبر داده مي شود • و در مجمع البحار كفته

كسي كه انداخته شده است در دل وی سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ایماني مخصوص مي گرداند حق تعالی بدان هرکرا که مي خواهد از بندگان خود • وقيل آنکه چون ظن کند بچيزي صواب بود گویا حديث کرد شده است بوي • وقيل کلام مي کنند بوي ملائک انتهى کلامه • والمحدث عند النجاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيى فى الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتی از عالم ملک همچنانکه ندا فرمودند موسی را عليه السلام از شجرة • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسی بشنود • کذا نقل عن عبد الرزاق الكلبي •

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابي الحارث الاباضي وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الجيم * الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئى و شريعة القصد الى بيت الحرام ابي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرها لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس كما في فتح الباري وكذا في جامع الرموز • وفى البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فا طلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم حج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا في جامع الرموز • واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد فى الطلب لله تعالى فلاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس 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 بتحقيقة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف فى الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال فى هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم ردناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغى له من ان يدرك هويته ومحدثه ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصائه السبعة التي بها تمت ذاته وهى الحيوة

والعلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله و كذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصره الحديد • ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية و قيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمة و الابصر و ان مشى برجله طويت له الارض و كذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التضلع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكاسات الاسماء و الصفات الالهية • ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية في ذلك المقام • ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القربة فهو في درجة العيان و ذلك حظ كانه الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شموع المقام و تعاليه • ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القربة • ثم الجمار الثلث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيخصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الأنهي و انه لا ينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى و ديمة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوالح • و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته و هي شائعة في الكتب • و القول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب به كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و الحجة عند المحققين هو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواه جرحا و تعديلا و تاريخا و قدم في المقدمة • و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيب في فصل العين المهملة من باب الميم المهملة •

الاجتماع بالدليل نزل بلغاد آنست كه شاعر صفتي يا مقدمة ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقليه يا دلائل نقلية ثابت كند مثاله • شعر • بياميزه زتو باغي وگر برهان كسي خواهد • قدمت سرويست و زلفت سنبل و گل رخ • كذا في جامع الصنائع •

الحاجة در مجمع السلوك ميگريد ضرورت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيزگویند • و حاجت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامهٔ دوم بالاي پيراهن و نعلين درپاي • و فضول آنرا گویند که ازین هر دو قسم بيرون بود و آن پایاني ندارد پس بايد که مرید مبتدي ترک حاجت و فضول نماید و ترک ضرورت نکند انتهى •

فصل الدال المهملة * الحد بالفتح لغة المنع ونهاية الشيء • وعند المهندسين نهاية المقدار وهو الخط والسطح والجسم التعليمي ويسمى طرفا ايضا وقد يكون مشتركا ويسمى حدا مشتركا ايضا وهو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لحد هما وبداية للآخر 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 واذا فصل عنه لم ينقص شيئا والا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم • أعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة ونهاية السطح المتناهي الوضع والمقدار بالذات خط او نقطة ونهاية الجسم بالذات سطح 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 ويجيء في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الواو • وايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة 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 أعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع والعاشر وغيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل ويسمون هذا العمل تسييرا واذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم وتفصيله يطلب من كتب النجوم • وعند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقاله 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 العباداة 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 العقو وقسم

لا يقبل العفو . و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القديرو البرجندي . و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لا يتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لا يصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب و هذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لا بد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة . و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر وهو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرفا بالفتح . و هو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاملة او يفيد تمييز صورة حاملة عماعداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي . و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لانه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمه هكذا في العضدي و حاشيته للسند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات و العرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه . فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول . و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات . و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لا بد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمية الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين . فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاملة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا . ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى . و يؤيد هذا التعميم

ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني ولا الحكلي ولا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحكلي البسيط •

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا • ويطلق ايضا عند النحاة على قسم من الظرف المسمى بالموقت ويقابله المبهم وعلى قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا ويقابله المبهم ايضا ويجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

محدد الجهات هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

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 وتودها الحاسد وقال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلکه بر خود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گویند میان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بودن بر نعمت ديگري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت ديگري پس اكر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گویند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو بود بر حصول نعمت ديگري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گویند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدين الحسد ارادتك 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 الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله 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 في هذا الموضع • ثم ان اشبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

الحمد بالفتح و سكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم وهذا اولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لان الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلثة الوصف بالجميل وهو المحمود به و كونه على الجميل الاختياري اعنى المحمود عليه و كونه على قصد التعظيم و التعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لا يشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للسببية فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها 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 و من حيث قيامها بحملها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا قصار مورد الحمد اللسان وحده و لما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة و قد لا يكون . و بقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . و بقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . و في قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح و البعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري و غيره على الاظهر و على هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره و المدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها و لا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي و غيره و بالجملة فالمدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا . و منهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا و جعل مثال اللؤلؤ مصنوعا . و توضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل و لا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشاف حيث قال و كل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله و قد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك و ان العرب يمدح بالجمال و حسن الوجه و آجاب بان الذي يمدح ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري وجعله غلطا و هو مخالف للمعقول و قصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل و انه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى . و ايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان و هذا هو الاشهر كما قيل و قيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

غير مفتوح بالاختياري كالمدح و اختارة السيد السند في حاشية إيساغوجي و استدلل عليه بقوله تعالى
 صسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا و بالكديس الماثور و ابعثه المقام المحمود الذي وعدته • قال
 و الحمل على الوصف المجازي و صفاله بوصف صاحبه كالكتاب الكريم و الاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر •
 ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن الاختار و ان لم يكن مختار فيه
 كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لانقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن
 المختار و هو ذاته تعالى اي مستندة اليه و ان لم تكن صادرة عنه بالاختيار و كذا على القول الاول بان يراد
 بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختياري و الصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية
 لاستقلال الذات فيها و عدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شان الافعال الاختيارية • وفيه
 ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الافعال الاختيارية الى خارج كازاق زيد مثلا فانه يحتاج فيه
 الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى اعم المشترك بين القادر و الموجب و هو كون
 الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء في الواجب
 و غيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل و الترك لانه مقبل للايجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الطول
 و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية • و بالقيد الاخير خرج الاستهزاء و السخرية اذ لابد في الحمد
 ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لا يكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن
 مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح و نحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية و الاستهزاء
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان و الاركان ايضا لانا نقول ان كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا
 لاركن منه • وفي اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان و بعده و الحمد لا يكون الا بعده و ايضا قد يكون
 منبها كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه المداحين و الحمد مأمور به مطلقا قال عليه السلام من
 لم يحمدا الناس لم يحمدا الله انتهى • و لا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة
 الى الكامد و غيرها • ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد و ايجاد
 الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر و ليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال
 و مظهر لها اي لها مدخل تام في ذلك و من ثم اي من اجل ان لدالته على صفة الكمال و اظهارها لها مدخلا
 تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيراً عن اللازم بالملزوم
 مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية و ذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل و هذا اقوى لان
 الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها
 مظهرها و من هذا القبيل حمد الله و ثناؤه على ذاته و ذلك انه تعالى حين يحط بساط الوجود على إمكانات
 لا تحصى و وضع عليه مرآة كرمه التي لتتناهى فقد كشف عن صفات كماله و اظهارها 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 احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من ياباها واثنيت على نفسك صلتها او صفتها كما في قوله • ع • انا الذي سئني امي حيدرة • وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشئ من العلم والعد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة والجملة استيفائية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتامه ويكون كلمة انت تأكيد للضمير المجرور في عليك وما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية • ومقصودنا عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائنا قولاً او فعلاً وبين ثنائنا تعالى على ذاته أعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويجوز ذلك في فصل الرء المهملة من باب الشين المعجمة • قال بعض الصرفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني واللسان الرباني أما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر وأما اللسان الروحاني فهو للخواص وهو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الاحوال وتركيز الافعال وأما اللسان الرباني فهو للعارفين وهو حركة السر لقصده شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعمت المشاهدة والغيبية في القرية واجتداء ثمرة الانس وخوض الروح في نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار •

فصل الذال المعجمة * الحذ عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء والجزء الذي فيه الحذ يسمى احد كذا في عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف عن منه و ابدال متفالكونه مهمل من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن • وفي بعض رسائل العروض العربي الحذ بفك الادغام ويورد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذ بفكحتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعلن والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل •

فصل الرء المهملة * الحجر بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقا • وفي الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد الحجر موقوتا والام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصيبر والرفيق والمجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكره مثلا • واحتج به الفحل فانه

حجر فيه لانه الى اعتبار الشرع فلو اُتلف الصبي او المجنون او العبد شيئاً يرضين والاولى ذكر لفظ الزوم في نفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح اعم منه الصرح في جامع الرموز و البرجندي •

الحجر الحرام بمعنى سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام •
والحجر الاسود في الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية وقد سبق في الحج في فصل الجيم من هذا الباب •

الحجر بالضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطلاح عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل الحاء في باب الالف • و اجزاء حجرة عبارتست ارسيد و شصت قسم دائره كه برروي آن حجرة بود و حجرة نيز گوبند و آن بمنزلت درجات معدل النهار است كه منطقتك فلك نهم است كذا في بيست باب •

الحجر هو ورم صغير بنجمد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر •

حجر بالفتح و سكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجويد وقد سبق في فصل الدال ثلثة من باب الجيم •

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الدال المعجمة بمعنى ترسانيدن • وعند النحاة هو المفعول به في حذر اتق و نحوه مثل حذرو بعد و اجتنب و ذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك و الاسد ان اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك و هو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكرراً طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية •

الحجر بالفتح و التشديد لغة الخلوص و شرعاً خلوص حكيم يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه و الحرية بالضم مثله و الحجر بالضم لغة من الحجر بالفتح و يقابله الرقيق و يقابل الحرة و الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز • وفي مجمع الملوك و الحرية عند المالكيين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حریت و قتي رسد كه غرضي از اغراض دنياوي و برا نماند و پرواي دنيا و عقبی ندارد چرا كه چیزیكه تودربند آنی بنده آنی • و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چیز و برا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيك و ترك و عزلت و قناعت و فراغت اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بالغ گویند نه آزاد • و آزادگان دو طائفة اند بعضی خمول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند كه مسیبت اهل دنیا تفرقه افزاست و بعضی رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند كه آدمی را وقتی کاری پیش آید كه نافع باشد اگرچه در نظر اول نفع نماند عسی ان تکرهوا شيئاً و هو خیر لكم پس اختلاط اهل دنیا و عدم اختلاط آنها نزد ایشان

براهر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن • بدانکه بعضی ملاحظه میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد از وی بندگی زائل گردد و این کفر است چرا که بندگی از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگری 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 عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود در بنشاط عبادت بجا آرد و الحرّية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا في مجمع السلوك في بيان الطريق الحرارة بالفتح بمعنى گرمی ضد البرودة بمعنى سردی و ماهیتها من البارد و ما ذکر فی حقیقتها فهي من جملة الاحکم • وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة ما من شأنه ان يكون حارا و قید من شأنه للاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من البارد ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لا شيء من العدم محسوس • و اعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • و اجيب بان المحسوس هو المنفصل بحوارضه كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهرا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها ان تجمع المتشاكلات و غيرها • و ههنا اباحت الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني و التاثير منه كالادوية و الاغذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طريقان التبريد و القياس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني التبريد بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملايمة للحياة الموجودة في ابدان الحيوانات و يسميها افلاطون بالنار الالهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الاغشى من المضرة ما لا يفعل حر النار و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي ليحت غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حادلت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قامتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة و الباردة لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو • و قال جالينوس الغريزية و النارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية و استنفادت بالمزاج معتدلا حصل به القيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عبر عليها ذلك التفريق • و الفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه مع كونها متوافقين في الماهية الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة بالعكس اي تجمع بين المتشاكلات و غيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مركب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعلا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم تغد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات . ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهروا الحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها هذا اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا . واما اذا اشتد وقوي التركيب لاتفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع وتجاذب 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 لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يقاثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق . تنبيه .

الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محرقة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف .

وفعلها في الماء احالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات . وفعلها في البَيْض احالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارته توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصله قبل تاثير الحرارة فيهما . الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهدة وانعرة ابوالبركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي 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 تقارمها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد .

الحشر بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد . ويطلق بالاشتراك 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 التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مَرَقْتُمْ كُلَّ مَرْجَلٍ فَانظُرُوا عَلَىٰ ثُلُوحِكُمْ فِيهَا وَلَكُمْ فِيهَا عِزٌّ مُّبِينٌ وَذُنُوبَكُمْ وَأَنْتُمْ مَسْكُونُونَ * وَمَا الْبَشَرُ إِلَّا خَلْقٌ جَدِيدٌ وَحَقَّقَ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ وَلَا جُزْمٌ فِيهِ نَفِيًا أَوْ اثْبَاتًا هَذَا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ وَالْأَرْوَاحِ • وَأَمَّا الْمُنْكَرُ لِحَشْرِ الْأَجْسَادِ فَيَقُولُ الْمَعَادُ الرَّوْحَانِيُّ عِبَارَةً عَنْ مَفَارِقَةِ النَّفْسِ مِنْ بَدْنِهَا وَاتِّصَالِهَا بِالْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي هُوَ عَالَمُ الْمَجْرَدَاتِ وَسَعَادَتِهَا وَشَقَاتِهَا هُنَاكَ بِفَضَائِلِهَا النَّفْسِيَّةِ وَرِذَائِلِهَا • وَفِي بَعْضِ حَوَاشِي شَرْحِ هِدَايَةِ الْحِكْمَةِ الْمَعَادِ الرَّوْحَانِيِّ عِبَارَةً عَنْ أَحْوَالِ النَّفْسِ فِي السَّعَادَةِ وَالشَّقَاةِ وَيَسْمَى بِالْآخِرَةِ أَيْضًا • أَعْلَمُ أَنَّ الْأَقْوَالَ الْمُمْكِنَةَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَعَادِ لَا تَزِيدُ عَلَى خَمْسَةِ الْأَوَّلِ ثَبُوتِ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّافِيِينَ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالثَّانِي ثَبُوتِ الْمَعَادِ الرَّوْحَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْفَلَسَفَةِ الْأَهْلِيَّةِ وَالثَّلَاثِ ثَبُوتِهَا مَعًا وَهُوَ قَوْلُ كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ كَالْحَلِيمِيِّ وَالغَزَالِيِّ وَالرَّاعِبِيِّ وَأَبِي زَيْدِ الدَّبُوسِيِّ وَمَعْمَرِ بْنِ قَدَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ وَجُمْهُورِ مُتَاخِرِي الْأِمَامِيَّةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فَانْهَمَ قَالُوا الْإِنْسَانَ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَهُوَ الْمَكْلَفُ وَالْمَطْبُوعُ وَالْعَاصِي وَالْمُتَابِ وَالْمُعَاقِبِ وَالنَّفْسُ تَجْرِي مِنْهَا مَجْرَى الْأَلَّةِ وَالنَّفْسُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ حَشْرَ الْخَلَائِقِ خَلَقَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَرْوَاحِ بَدَنًا يَتَعَلَّقُ بِهِ وَيَتَصَرَّفُ فِيهِ كَمَا كَانَ فِي الدُّنْيَا وَلَيْسَ هَذَا تَنَاسُخًا لَكُونِهِ عَوْدًا إِلَى أَجْزَاءِ أَصْلِيَّةٍ لِلْبَدَنِ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْبَدَنُ الْأَوَّلُ بَعِينَهُ عَلَى مَا يَشْعُرُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى كَمَا نَفَخْتُمْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَا لَهُمْ جُلُودًا أُخْرَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ أَلَيْسَ الْآيَةُ وَكُونَ أَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدًا وَمُرْدًا وَكُونَ ضُرْسَ الْجَهَنَّمَ مِثْلَ أَحَدٍ وَالرَّابِعُ عَدَمُ ثَبُوتِ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَهَذَا قَوْلُ الْقَدَمَاءِ مِنَ الْفَلَسَفَةِ الطَّبَعِيِّينَ وَالْخَمْسُ التَّرَوُّفُ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ كَمَا قَالَ جَالِينُوسُ لَمْ يَتَّبِعِينَ لِي أَنَّ النَّفْسَ هَلْ هِيَ الْمَزَاجُ فَيَنْعَدَمُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَسْتَحِيلُ إِعَادَتُهَا أَوْ هِيَ جَوْهَرٌ بَاقٍ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَيُمْكِنُ الْمَعَادُ كَذَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ وَتَهْدِيْبِ الْكَلَامِ •

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد • وعند اهل العربية هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص وبعضهم فرق بينهما ويجوز في فصل الرأء 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 الامور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي • قيل كثيرا ما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بلن يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه والى ما سواه وسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا استفاد ما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية

في بعض الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تعميم الكلمة الى الاسم واخويه • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الحزم بالانحصار حاملا 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 فقطعي اي يقيني وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي و لما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى • وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى • ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما وحصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي • ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويجيء في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيء في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجيء ذكر كل منها في موضعه •

الحصار بالكسر لغت قلعه ومحاصره كردن كسي را در جنگ • ونزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر دريك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد ياميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم • بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست •

حصر الكلبي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلبي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر 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 و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني •

الاحصار لغة المنع من كل شئ ومنه الحصر بفتح الصاد وهو المنوع من كل شئ كما في الكشاف 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 • **المحضر** بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح • وفي الغرر و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار والانكار

والحكم بالبينة او الذكول على وجه يرفع الاشتباه • وكذا السجل • والصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها • وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب چك والحجة والوثيقة تتناولان الثلثة • يعنى السجل والمحضر والصك لان في كل منهما معنى الحجة والوثائق انتهى • وذكرني كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضرو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم بالسجل • المحاضرة هي عند السالكين الروية قبل رفع الحجاب ويجيى في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گویند كما يجيى و حضور مقام وحدت را گویند كما في كشف اللغات من هذا الباب •

المحظور هو الحرام كما يجيى في فصل الميم من هذا الباب •
المحقر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيى في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة •

الاحتكار هو لغة احتباس الشيء لغائه والحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له • و شرعا اشتراء قوت البتسر والبهائم و حبسه الى الغلاء • و قوت البشر كالارز و الذرة و البر و الشعير ونحوها دون العمل والسمن • و قوت البهائم كالتبن ونحوه • ومدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة وهذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المددة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة • و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشتروا في الرخص ولا يضر بالناس لم يكره حكرة هكذا يفهم من جامع الرموز والدرر في كتاب الكراهية •

الحمرة بالضم وسكون الميم في اللغة بمعنى سرخي • وعند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ≡ •

الحمراء بالالف المدودة در لغت سرخ صرف را گویند • و در اصطلاح محدثين جامعه را گویند که دروي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامعه باشد که خطهاي سبز و زرد دارند چنانچه الايچه که در ديار ما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست که نزد اکثر محدثين پوشيدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم و الحمرة فانهازي الشيطان • و آنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ايشان آنرا تاويل ميکنند برين نمط که حله مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از آنجا که خطوط بهم پيوسته و نزديک تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحله حمراء روايت کرده و پوشيده مباد که تاويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مکه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء میکنند و می فرمایند که حدیث ایاکم و الحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف و لام او برای عهد است و قصه ورود آن باین وجه روایت می کنند که آن حضرت علیه الصلوة و السلام گذر فرمودند در جائیکه مردمان رنگ معصفر را تیار کرده پارچه ها رنگ می کردند پس آن حضرت فرمودند که ایاکم و الحمرة الحدیث زیراچه اصل در لام عهد است اما وقتیکه چیزی معهود نباشد پس بالضرورة بر استغراق محمول می شود اگر ممکن باشد و گرنه بر جنس هكذا فی کتب الفقه •

المحمر بکسر المیم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهرة مع تسخين فيحمر لونه كالخردل كذا فی الموجز و بحر الجواهر •

المحمره اسم السبعية كما يجيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

حلويه

الحورية بالضم فرقة من المتصرفه المبطله و مذهب ایشان مثل مذهب حالیه است الا آنکه میگویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما می آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می شود و چون بهوش می آیند غسل می کنند کذا فی توضیح المذاهب •

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعنى تير چرخ که بران گردد و چونکی که بآن خمیرنان را پهن کنند کما فی کثر اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيى في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

فصل الزاء المعجمة * الحرز بكسر الحاء و سكون الزاء المهملتين في اللغة الموضع الحصين يقال احرز اذا جعله في الحرز كذا في المغرب • و في الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعده صاحبه مضيعا كذا في البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز • و في فتح القدير الحرز في اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيء و كذا في الشرع الا انه بقيد المالية اي المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

الحز بالفتح و التشديد في اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار كذا في شرح المواقف •

العيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتالية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في عيز و سيع يسعه جمع كثير او في عيز ضيق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج العيز كذا قيل • و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على عيزة ولا زيادة عيزة عليه • قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية العيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان العيز اعم من المكان لان العيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متعيز وليس بمتكلمين لم نجده الا في كلامه • و اما عباراتهم فنقص عن اتحاد معنى العيز و المكان انتهى • ويورده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك وقيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير العيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من عيز الى عيز آخر لان عيز كل منهما بعض من العيز للكل و ان فسر العيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لعيزة اصلا • و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر العيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان العيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان • وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير العيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريير • و اما العيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتعيز الذي لو لم يشغله لكان خلاه كداخل الكوز للماء • و اما عند الشيخ و الجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الحوي • 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 للسريير و ان العيز غير المكان عندهم فالعيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الحرزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا بالمتعيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا و الآن خلا عن الشاغل على ما هو رأي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للعيز و لذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومحشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الأجسام 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 الهيدولي والصورة النوعية ان الاجساد وان كانت تمتاز بهما لكن لاتتميز 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 او جزؤها . فائدة . قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعيا . قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهيدولي لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلوة عن جميع ما يمكن خلوة عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبعية وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبعية 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 طبيعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى . و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمله كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكره العلمي . فائدة . قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خُلي وطبعه طالبا لذلك الحيز . وان تسارت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له والبسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنفار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوفاً فالمعبر هو التساوي في القوة

دون الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان **كوكب** من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمناعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمناعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسرو ان تمناعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعده الآخر اولا فعلى الاول يتعاقدان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها و تفترد عند البعد و ان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مروان تسارت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباينة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض و الماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الانففي حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نرد منجمان عبارتست آزانكه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شدي بشيب زير زمين باشد اين در شجرة گفته •

التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و انكان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولي ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

المتحيز هو الحصول في الحيز • وعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع • و عند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلاثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حوله في الغير كالعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهولي فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها •

فصل السنين المهمة • الاحتباس • بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن و يجزي لازما و متعديا و منه احتباس نظم كذا في حدود الامراض •

الحدس بالفتح و سكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحدس بمعنى السرعة

الصيرولنا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المباديء الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا . وفيه تسامح اذ لا حركة في الحدس و لذا يقابل الفكر كما يجيبى والسرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة و عبروا عنه بها . وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها . وقيل هو تمثل الحد الوسط 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 هو الحركة الاولى وهى الانتقال من المطالب الى المباديء و على هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي . و يجيب تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الرأ المهمة من باب الفاء .

الحدسيات في عرف الحكماء و المتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا 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 و ان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات و لذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف . و اختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقول لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة و مقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اخلافا تشكيلاته النورية اتفاقيا 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 لعلته لم يكن داعيا ولا اكثر يا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلة و ماهياتها يعني ان السبب في التجريبات معلوم السببية مجهول من حيث خصومية الماهية و في الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال و ان لم يعلمه بخصوصيته و من شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح الطواع . 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 و جزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكفي 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 أيضا ليصحت بلازمة فان المطالب العقلي قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخله في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتراس بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويصمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الانراج 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 سليمان و جنوده وهم لا يشعرون فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • 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 واخره 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 الايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المبينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء مؤكدا لشيء ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التتسيم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • والحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا في بحر الجواهر • والحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب والاقتصار على تلك الخمس بفاء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف فانما هي من مخترعات الفلاسفة • ثم قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرف لانهما 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 جامع بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بصورها في الحس ليعوا ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الائمة لا يعلم قوة الابصاره ثم انه لشك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا ادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى • واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل 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 بالفعل • فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيب و حرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان • واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور و هي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة و لكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي و ما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض و مدرك الصور هو الحس المشترك و حافظها الخيال و مدرك المعاني هو الوهم و حافظها الذاكرة و لابد من قوة اخرى متصرفة سميت مذكورة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه • تنبيه • الحواس الباطنة اثبتتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين • و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوفى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية يناتي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه • و انما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري • فائدة • ادراكات الحواس الخمس الظاهرة . عند الشيخ الشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم

بالسُّمُوعَاتِ وَالْإِبْصَارِيَّاتِ الْإِدْرَاكِ بِالْبَاصِرَةِ عِلْمٌ بِالْمَبْصُرَاتِ هَذَا • وَخَالِفَهُ فِيهِ جُمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَإِنَّا إِذَا عَلَّمْنَا شَيْئًا كَاللُّونِ مِثْلًا عَلِمْنَا تَامًا ثُمَّ رَأَيْنَاهُ فَإِنَّا نَجِدُ بَيْنَ الْحَالِيَيْنِ فَرْقًا ضَرْوِيًّا وَلِلشَّيْخِ أَنَّ سَبَبَ بَأْسِ ذَلِكَ الْفَرْقِ الِوَجْدَانِيَّ لَا يَمْنَعُ كُونَهُ عَلِمًا مُخَالَفًا لِحَاثِرِ الْعُلُومِ الْمَسْتَنْبَهَةِ إِلَى غَيْرِ الْحَوَاسِ مُخَالَفَةً أَمَّا بِالنُّوعِ أَوْ بِالهُيُوتِ وَإِن شُئْنَا الزِّيَادَةَ فَارْجِعْ إِلَى شَرْحِ الْمَوَاقِفِ • فَاتَّذَرْنَا • جَمِيعَ الْحَوَاسِ مَخْتَصِمًا بِالْحَيَوَانَاتِ لَا يَوْجَدُ فِي غَيْرِهَا كَالنَّبَاتَاتِ وَالْمَعَادِنِ وَاللِّمَسِّ يَمُّ جَمِيعَ الْحَيَوَانَاتِ لِأَنَّ بَقَائَهُ بِاعْتِدَالِ مِرَاجِهِ فَلَا يَدُلُّهُ مِنَ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَفْسُودَةِ إِيَّاهُ فَلِذَا جَعَلَ اللَّمَسُ مَنْتَشِرًا فِي جَمِيعِ الْأَعْضَاءِ وَفِي الْأَسْمِيتِ الْمَلْمُوسَاتِ بِأَوَائِلِ الْمَحْسُوسَاتِ وَ أَمَّا سَائِرُ الْحَوَاسِ فَلَوْجَتْ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ فَقَدْ يَخْلُو الْحَيَوَانَاتُ عَنْهُ كَالضَّرَاطِينِ الْفَائِدِ لِلْحَوَاسِ الْآرِبِ الظَّاهِرَةِ •

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليوناينية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا فتطالغ النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كسامره و محل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ و ذكروا لانباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطأ مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة و ليس في الخارج خطأ و دائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو فهو لا يرتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط و دائرة • و منها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون اولى هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شئ من القوى الظاهرة كذلك و لا العقل لانه لا يدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره •

الحسي هو المنسرب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر و الباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول و يقابل الحسي العقلي و هو ظاهره و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم و اللذة حسية و عقلية و الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و اما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى • فقد اراد بالحسي و العقلي ما هو على مذهب الحكماء و لاضفاء في التعاليل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي و العقلي ايضا بلاسترة • و المراد بالحسي في باب التشبيهه حيث يقول اهل البيان التشبيهه اما طرفاه حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدي الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو و لامادته بتامها باحدي الحواس الظاهرة سواء ادركت بعض مادته لولا تدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض محتملا من امور كل واحد

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئي لكن مدركا بها كانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين. وهي المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحواس الظاهرة المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي • و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و ان فيه تقليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه • و الحسي عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوابع • فقله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحديسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوابع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت • و يمكن تطبيق عبارة الطوابع على ما هو 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 في قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحسول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الغياض فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرار المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و الا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقتها او ادعائها كما يجيء دون الحسيات الكلية • ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الضراب

من الخطأ فلاحظ 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 حاملة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة مذكورة السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية • أعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوايح يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم 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 المنطق • وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة وجدانيات ان كانت باطنة • والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحديسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية • فائدة • البدبيات اي 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 اوحس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعرو والشعور وعلى هذا القياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته •

المحسوس هو الحسي اي المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض • والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالاصالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اي 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 اصالة ولا تبعا • والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجم ثانيا وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منحوبا الى السطح اولا وبالذات و الى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات و مرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخره و اذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولاً وبالذات و بالمقدار ثانيا وبالعرض واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة و المنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل و نحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في مبحث النفس الحيوانية • ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا و انواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات و تسمى باوائل المحسوسات ايضا كما مرو المبصرات و المسموعات و المدركات و المشمومات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عن زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجع و حمرة الخجل و المحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا •

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك و هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند

المدرک مكنوفة ببيات مخصوصة من الابن و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلا بد من ثلثة اشياء حضور المادة و اکتناف البيات و كون المدرک جزئيا كذا في شرح الاشارات • و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيء مع تلك البيات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرک جزئيا و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعلل و هو ادراك المجرد عنها كليا كان او جزئيا انتهى • و لاختفاء في ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرک من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة و لكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة • و لذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعلل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتحصيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات • و بالجملة فلاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين •

فصل الصار المهمة * الحصر بالكسر و سكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لا يقسم و قال اهل الرياسة الحصر فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك • و في امطلاحات السيد الجرجاني الحصر طلب شيئين باجتهد في اصابة • **الحصنة** بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات • و قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصنة لا تطلق في المتعارف الاعلى الفرد الحقيقي ويجيى في لفظ المقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصنة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصنة عبارة عن تمام الحقيقة مكثفة بالعوارض المشخصة انتهى • و بالجملة فالقيد في الحصنة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها • و الحصنة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم •

حصنة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصنة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الابلخاني فحصنة البعد قوس من دائرة العرض •

حصنة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة المثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب المثل وهي شاملة لحصنة عرض القمر و غيره من المتحيرة • و قد يقال حصنة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

حصنة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار ما يستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

الحفصية بالفاء هي فرقة من الأباغية أصحاب أبي حفص بن أبي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن أبي المقدم زادوا على الأباغية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة * الحضيض بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعنى يستي زمين ودامن كوه كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للارح وهي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعيرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • والحضيض الممثلة وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري مثل العطارن والمدير • والحضيض المدير والحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الارح واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب اليها بالنسبة الى نقطة الارح فتكون اسفل منها • ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئي والبعد الاقرب المقوم وتلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوي والارسط والوسطي والبعد الاقرب الوسط يجيء في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحضيض في اللغة البعث و عند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر في المعني في بحث الأ ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحضيض معناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وتادب والتحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائي •

الحيض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم بذغضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض وقولهم ينفضه اي يخرج الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا النفاس وبالأول يفتى • ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده فانه اذا حبلى وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع وكذا مخرج دم الدبر وقيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه والمنفي من ذكره فانه في حكم الذكر وقيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين

سنة فلورادت تلك المرأة دما لا يكون حياضاً على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والتبراج •

الإستحاضة لغة مصدر أستحاضت المرأة على لفظ المجهول أي استمر بها الدم وشرية دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم آيسة والمریضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم ترأه 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 المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم ألهان قديم هو الله 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 من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها • قال الامدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف ولنعلم هذا الاسم في حقهم فانه ينبي عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيى في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند اطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد بالانحطاط 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 الوقوع في امانت كذا في

اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة والسطح المستدير

محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزواية منه لكن لما كانت

الاضلاع المتقابلة في مثل تلك البسطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين

محيطين بزواية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل

بعيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يحد المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه

عليه كذا في التحرير • وعند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسناد او احوال

رواته جرحا وتعديلا وتاريخا • 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 بعضي متأخرين است وچنان اختراع نموده شده كه ردیف بصدر ابيات برده شود مثاله • شعر • توباشي دلبرو جان هم توباشي • بهرغم مونس وهمدم توباشي • توباشي آنکه ميبياید ترا گفت • که بهر ريش دل مرهم توباشي • كذا في جامع الصنائع •

فصل الظاء المعجمة * حظوظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيء في

فصل القاف •

حظوظ الكوكب كما يذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو وهي بيت الكوكب ثم شرفه

ثم المثلة ثم الحدثم الوجه •

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهيمية من المعاني و تذكرها ولذلك سميت ذاكرة

ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وهي قوة محلها التجوييف الاخير من الدماغ من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا في لفظ الحواس •

حفظ العهد هو الوقوف عند ما حده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث

ما نهي كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لا ينسب كمالا الا الى الرب و لانقصانا الا الى العبد كذا في

الاصطلاحات الصوفية •

المحفوظ هو عند الحدثين يطلق على مقابل الشاذ ويجيء في فصل الذال المعجمة • والمفروض

اسمان لعددتين مخصصين في عمل الخطائين و يجيء في فصل الالف من باب الخاء المعجمة • وفي اصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول و الفعل و الارادة فلا يقول ولا يفعل الا ما يرضى به الله و لا يريد الا ما يريد الله و لا يقصد الا ما امر الله به •

فصل الفاء * الحذف بالفتح وسكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط و في اصطلاحات العلوم

العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقني من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما • وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول • ودر

مجمع الصنائع أرد كه حذف آنست كه دبیر یا شاعر تكلف آن نماید كه بحرف یا زیاده معرب خواه معجم در کلام نیارد مثاله صنعت صدر مسند دستور می برد زینت بهشت برین • درین الف متروک است • و معتبر درین صنعت حذف دو قسم است تعطیل و منقوط • و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعنی حذف نوشته • و الانسب باصطلاح الصرفیین ان الحذف هو اسقاط حرف او اکثر او حركة من كلمة وسي اسقاط الحركة بلاسكان كما لا يخفى • قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلته موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عسا ويا قاض و الحذف الترخيبي والحذف لالعلته للحذف الغير المطرد كحذف لام يدردم انتهى • و الانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا و ساه اي الحذف ابن جني سحابة العربية و هذا المعنى اعم من معنى الصرفیین • في الاتقان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالأقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيء تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى • فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو و اسأل القرية اي اهل القرية او ابقني على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر في قراءة • اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولي لان الحذف من آخر الجملة اولي نحو الحج شهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضامين نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسانة قربه مثل قاب • و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبل و بعد و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفر لي و في اي و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شئى عليهم • و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو سم بكم عمي و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك • و منه حذف الخبر نحو فصبر جميل اي فامرني صبره • و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات • و منه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة • و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

بعضها المجرى فانطلق اي فصرح فانطلق، وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففيه تخرجه وجهان
أحدهما ان يكون تعليلا معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللحسان الى
مؤمنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك
ليذيق الكافرين بأسه وليبلي الخ • ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من
قبل الفتح اي ومن انفق بعده • ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خُرج على ذلك
قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي وجوه عطا على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزها لهما تمرا من
هذا الباب وقيل من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب
معه حذف العاطف • ومنه حذف المبدل منه خُرج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي
لما تصفه والكذب بدل من الهاء • ومنه حذف المؤكد وبقاء التوكيد فسيبويه والخليل اجازاه و ابو الحسن
ومن تبعه منعه • ومنه حذف الفاعل وهو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من
دعاء الخير اي من دعائه الخير • ومنه حذف المفعول وهو كثير في مفعول المشية والارادة ويرد في غيرهما
ايضا لكن حذف المقول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر
بدليل اسحر هذا • ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولا اغني عنه المقول نحو والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم اي قائلين • ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر ع • نُصِفَ النهار الماء غامرة
اي انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائص • ومنه حذف المنادى نحو الا يا اسجد وا اي
الا يا قوم اسجدوا • ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق • ومنه حذف العائد ويقع في اربعة ابواب
الصلة نحو هذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه والصفة نحو واتقوا يوما لا تجزي نفس اي فيه والخبر
نحو وكلا وعد الله الحسنى اي وعدة والحال • ومنه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد
اي ايوب • ومنه حذف الموصول الاسمي اجازة الكوفيون والاخفش وتبعهم ابن مالك و شرط في
بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر ومن حجبتهم آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم اي والذي
انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا ولهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله
وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذي انزل من قبلنا • ومنه حذف الموصول الحرصي قال ابن
مالك لا يجوز الا في ان نحو ومن آياته يريكم البرق اي ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه
قال في المغني وهو مطرد في مواضع معروفة وشاذ في غيرها • ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا لدلالة
صلة اخرى او دلالة غيرها • ومنه حذف الفعل وحده او مع مضمرة مرفوع او منصوب او معهما •
ومنه حذف التمييز نحو كم سمت اي كم يوما سمت وقال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله ان يكن
منكم عشرون صابرين وهو شاذ في باب نعم نحو من توفأ يوم الجمعة فيها ونسبت اي فبالرخصة اخذ

ونعمت رخصة • ومنه حذف الاستثناء اي المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا وليس غير اي ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن وهو ليس بمسموع واما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى جميعا والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر او حال اي الا قولاً مصحوباً بان يشاء الله او الاملتسبا بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول مصحوباً بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان • ومنه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيراً الوصية للوالدين اي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك • ومنه حذف قد في الحال الماضي نحو اوجأركم حصرت صدورهم اي قد حصرت • ومنه حذف لا التبرية حكي الاخفش لارجل وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة • ومنه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي مضارعاً نحو تالله تفتوتذكر يوسف اي لا تفتوت و يقل مع الماضي ويسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر

ع • فلا والله نادى الحبي قومي • وسمع بدون القسم وقد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لكلا تضلوا وقيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا ومنه على الذين يطبقونه اي لا يطبقونه • ومنه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل ومنه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف او جواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر • ومنه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا • ومنه حذف لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكها • ومنه حذف الجار وهو يكثر مع أن وأن وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لا فعلن كذا وا ما حذفه مع المجرور فكثير • ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خيار • ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتي به تقدمون الخيل شعنا • ومنه حذف كي المصدرية اجازة السيرافي في نحو جئت لتكرمني و انما يقدر الجمهور هنا أن لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز • ومنه همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي • ومنه حذف نون التاكيد يجوز في لافعلن للضرورة ويجب في الخفيفة 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 الاشارة وشبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضاربا زيدا والضاربوا عمروا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقوا العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة • ومنه حذف التنوين يحذف لزوماً للدخول ال والاضافة وشبهها ولمنع الصرف وللوقوف في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علماً موصوفاً بما اتصل به و اضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفاقاً او بنت عند قوم • ويحذف لالتقاء الساكنين قليلاً وعليه

قوم قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد • ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذکور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد ورجل من قالها • ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والنداء • وسمع سلام عليكم بغير تنوين • ومنه حذف لام الجواب وذلك ثلثة حذف لام جواب لو نحولونشاء جعلناه اجاجا وحذف لام لا فعلن وهو مختص بالضرورة وحذف لام جواب القسم كما سبق • ومنه حذف حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الي بارئكم ويامرکم وبعولتھن احق بسكون الثلاثة • ومنه حذف الكلام في الجملة ويقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان وثالثها بعد حرف النداء في مثل يا ليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء ورابعها بعد ان الشرطية كقوله • شعر • قالت بنات العم ياسلمى وان • كان عيا معدما قالت وان • اي وان كان كذلك رضيته ايضا وخامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله • ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسون يوسف اي فارسون الي يوسف لاستعجبه الرويا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف • ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء • وحيث قيل لا فعلن اولقد فعل اولئن فعل ولم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرًا نحو لا عذبته عذابا شديدا • واختلف في نحولزيد قائم وان زيدا قائم او بقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا • ومنه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحوزيد قائم والله والثاني نحوزيد والله قائم • فان قلت زيد والله انه قائم او بقائم احتمل كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو والنازعات غرقا الآية لنبعثن بدليل ما بعده • ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله • وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير • ومنه حذف جواب الشرط نحولوا فضل الله عليكم ورحمته اي لعذبكم وهو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله • ومنه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحقق الحق ويبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان والمطول • فائدة • الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل • واما قولهم سراييل تقيمك الحجر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو وانما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقاوته ونحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان • فائدة • في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية • الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكمون اي سلام عليكم انتم قوم منكمون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي سجنية عليه نحو تالله تفتوه • واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط حذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صفاهي
كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني و ضربت زيد . و لا شترط الدليل امتنع حذفت الموصوف في نحو
رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتباً و حذفت المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ريك و حذفت
المبتدأ اذا كان ضمير الشأن . و من الادلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة المخوفانه انما عرف من
جبه الصنعة و اعطاء القواعد و انكان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم
و ذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه . و يشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد
ضارب و عمرو اى ضارب و يراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور و من الادلة العقل حيث يستحيل
صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل استفاد
التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على
حذف شئيه و اما تعيينه وهو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام و الصلوة انما حرم اكلها و تارة يدل على
التعيين ايضا نحو وجاء ريك اى امر ريك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجيء الرب تعالى و على
ان الجائي امره و تارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكم الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف
لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا و في
مرادته لقوله تعالى قراد فيها و العادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه عادة
لانه ليس اختياريا بخلاف المرادة و تارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر و هو اقواها نحو رسول
من الله اى من عند الله بدليل و لما جاءهم رسول من عند الله و من الادلة على اصل الحذف العادة
بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهرة من غير حذف نحو و لو نعلم قتالا لاتبعناكم اى
مكن قتال و المراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال و يتغيرون بان يتغوهوا بانهم
لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال و من الادلة الشروع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم
فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قرادة كان او فعلا . الثاني . ان لا يكون المحذوف كالجزم فلا يحذف
الفاعل و لا نائبه و لا شبهه كاسم ان و اخواتها . الثالث . ان لا يكون مؤكدا لان الحذف مناف للتاكيد لانه
مبني على الاختصار و التاكيد مبني على الطول و من ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى
ان هذان لساحران اى ان هذان لهما ساحران فقال الحذف و التاكيد باللام متنافيان . و اما حذف
الشئيه لتليل و تاكيد فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت و لذا قال ابن مالك لا يجوز حذف
عامل المصدر المؤكد . الرابع . ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون
معموله لانه لاختصار الفعل . الخامس . ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار و الناصب للفعل و الجازم الا في
مواقع قويت فيها الدلالة و كثر فيها الاستعمال لتلك العوامل و لا يجوز القياس عليها . السادس . ان

لا يكون عوضا عن شيىء فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة • السابغ والثامن • ان لا يودي حذفه الى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي • ولامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول • واجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمُنعوا الحذف وان لم يود الى ذلك • فائدة • اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب سيبريه انها حذفها معا • فائدة • الاصل ان يقدر الشئ في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه • وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لانفاة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهد ينهم فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لا يلي اما فعل • فائدة • ينبغي تقايل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربني زيدا قائما ضربه قائما اولي من تقدير بائي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض و افسحها • 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 فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولي لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفه فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برد آية اخرى في ذلك الموضوع او بموضع آخر يشبهه • واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولي لان الخبر محط الفائدة • وقال العيدي الاول الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل • واذا دار الامر بين كونه اولا وثانيا فالثاني اولي ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لانون الرفع • فائدة • في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار 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 مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نوب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوي لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفاً لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له ومنه هل يستوفى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون وتارة يقصد أسناد الفعل إلى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران • وهذا النوع إذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف • وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بهجوب تقديره نحو هذا الذي بعث الله رسولا • وقد يشبه الحال في الحذف وعدمه نحو قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور 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 مجازا • وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها إذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر ابي فافطر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فاضربه فانفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر 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 إذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • وقال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز والافلا وقد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره و كالتنبيه على ضيق الوقت كما في التحذير والاغراء و كالتفخيم والاعظام لما فيه من الابهام و كالتخفيف لكثرتة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المعني والاتقان •

الحذف والايصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وايصال الفعل او شبهه الى المجرور

هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحا • ويطلق ايضا

عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف کلمة را گویند که چون آنرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نکرده و آنچه مانند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست مثاله • شعر • گلزار برخ داری شکر بلبان داری • صد نقش درین داری صد نقش دران داری • این از بحر هزج اخرب است و اگر کلمة داری را از اخیر هر دو مصراع دور کنی وزن رباعی بود •

الحرف بالفتح و سکون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق

على ما يتوحد منه اللفظ نحو **ب** **ت** لا **الف** و **باء** و **تاء** فانها اسماء الحروف لانفسها كما في النظامي

شرح الشافية وسمى حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبني • و ماهيته واضح • بدبية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بأنه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هو الفم ان الانف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري • وعرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بهالهي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع • ف قوله كيفية اي هيئة وضعية • وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء والطاء والذال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة ان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زمني • 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 الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة 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 تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبلحوة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبلحوة سواء كانتا صفتين او غير صفتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول والقصر فلانها من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة ولا شئ منها مسموع وان كان 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 اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان ان قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبلحوة ونحوهما 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 العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضة واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • والحق ان معنى التمييز

فی المسموع لیس ان ینکون ما به التمییز مسموعا بل ان ینصل به التمییز فی نفس المسموع بان یختلف باختلافه و یتحد باتحاده کالحرف بخلاف الغنة و البسوحة و نحوهما کذا فی شرح المواقف فی مبسوط الاصوات • و یعرف الحرف عنده اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولیة و دلالة الكلمة دلالة ثانیة و هو موضوع علم الجفر و بهذا صرح فی بعض رسائل الجفر و لذا یسمى علم الجفر بعلم الحروف • تقسیمات حروف الهجاء • الاول الی المعجمة و هی المنقوطة و غیر المعجمة و هی غیر المنقوطة و تسمى بالمهملة ایضا • الثانی الی نورانی و ظلمانی • قال اهل الجفر الحروف النورانیة حروف نواتج السور و مجموعها صراط علی حق نمسکه و الباقیة ظلمانیة • و منهم من یسمى الحروف النورانیة بحروف الحق و الظلمانیة بحروف الخلق • و منهم من قال نورانی را علی خوانند و ظلمانی در قسم اند هفت حروف را ادنی خوانند و آن بَ تَ دَ ذَ فَ صَ و فَ است و هفت حرف باقی را ادنی ادنی خوانند کذا فی بعض رسائل الجفر • الثالث الی المسروری و الملبوبی و ملفوظی • و فی بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظی آنکه از ترکیب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جیم و دال و اینها سیزده حرف است منحصر در دو قسم قسمی زائد الحركات چون الف که اوسط او متحرك است و قسمی زائد السكون چون جیم و دال • و مسروری آنکه از ترکیب سه حرف بتلفظ آید لیکن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است میم و نون و واو • ملبوبی آنکه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهى کلامه • و باید دانست که در ملفوظی مشروط است که حرف اول و آخر از یک جنس نباشند و الا مسروری از اقسام ملفوظی گردد پس تقابل از اقسام برخیزد و این مبطل تقسیم است بهوی سه قسم و مرید است اینرا آنچه در فرهنگ جهانگیری ذکر نموده و گفته که علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروری نامند و آن دو حرفی است و این دوازده حرف اند بَ تَ دَ ذَ فَ صَ حَا خَا رَا زَا طَا ظَا فَا هَا یَا و قسم دوم را ملفوظی گویند و آن سه حرفی بود که آخرش از قسم اول نباشد و این سیزده حرف است الف جیم دال ذال سین شین صاد ضاد عین غین قاف کاف لام و قسم سوم را ملبوبی و مکتوبی گویند و آن سه حرفی باشد که آخرش از قسم اول باشد و این سه حرف است میم نون و او انتهى • و مخفی نیست که درین کلام ملبوبی را بر مسروری اطلاق نموده بعکس کلام سابق • الرابع الی المنفصلة و غیرها در انواع البسط می آرد الف و دال و ذال و را و زا و واو و لا اینها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اینها در کتابت منضم بحر فی دیگر نمی شوند و اینها را خواتیم نیز خوانند و ماورای اینها را غیر منفصلة گویند • الخامس الی المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ایضا • در انواع البسط میگوید حروف یا متشابهة و متزاوجة نیز نامند و آن حرفیکه در صور آنها تفاوتی نیست مگر بنقطه چون حَا و خَا و یَا مفردة و آن حرفیکه چنین نباشند • السادس الی المصوطة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها •
و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة ولكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة
لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا • و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء
فقد تكونان صامتتين ايضا كذا في شرح المواقف • السابغ الى زمانية و آنية و في شرح المواقف
الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة • و كذا بعض
الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على
الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها
اصلا فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب
او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة
و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان • و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت
و الحرف هو الطرف • و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زمانية
كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازممتبا فيظن حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال في الحاء
و الخاء كذا في شرح المواقف • الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بدواتها
ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة • و المتخالفة ما ليس
كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقية كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في
شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت
مختلفة بالعوارض • قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين
و اللامين و بالتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الطاء و التاء و بالمتقاربين ما تقاربا
مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى • فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة
و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها • التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر
جري النفس مع تحركه • و المهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي
السين و الشين و الحاء و الخاء و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء
و الكاف • و المجهورة ما سواها ففي المجهورة يشيع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل
ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها • و كذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد
يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعت الاعتماد و جرى الصوت كما في الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء فهي
مجهورة رخوة و اذا اشبعته و لم يجز الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة • قيل المجهورة

تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخرجها في الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا • ثم ان اردت الجهر بها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم • وتمتحن الجهورية بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قاقا او قوقوقو او قبي قبي او لم تشبعا نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجري النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت • و اما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشدت اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحتبس النفس و ان لم يكن هناك صوت و انما يجري النفس اذا ضعف الاعتماد • و انما كُرت الحروف في الامتحان لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع الجهورية لابعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس • و انما جار اشباع الحركات لان الواو والالف و الياء ايضا مجهورية فلا يجري مع صوتها النفس • و اما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخرجها لا يحتبس النفس فيخرج النفس و يجري كما يجري الصوت نحو ككك و قس على هذا • العاشر الى الشديدة و الرخوة و ما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجري الصوت و الرخوة بخلافها • و اما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجري • و انما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها و الحركات ابعاض الحروف من الواو و الياء و الالف و فيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئى من الرخاوة فلم يتبين شدتها • فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة • فالحروف الشديدة الهمزة و الجيم و الدال و الطاء المهملتان و الباء الموحدة و التاء المثناة الفوقانية و الكاف و القاف • و الرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة و ما عدا حروف لم يروعا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي ما بينهما • و انما جعل هذه الحروف الثمانية اي اللام و الميم و الياء المثناة التحتانية و الراء المهملة و الواو و العين المهملة و النون و الالف ما بينهما اي بين الشديدة و الرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف و هذه الحروف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها • اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقمت على الحاء • و اما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لا يتجا في عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يمد طريق الصوت بالكلية كالدال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فوبق مخرجه • و اما الميم و النون فان الصوت لا يخرج عن موضعها

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما و اما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئاً لانحرانه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراء مكرراً اذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير • وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيراً لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجرى منه شيئ • و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتها فلذلك سمي الهاري اي ذا الهواء كالناشب و الذابل • و اما كان الاتساع للالف اكثر لانك تضم شفطيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيئ من هذا فاسمع من هذا فاسمع من مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر • اعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع • و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي • و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الصاد و الطاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفاً و هي حروف لمن اجدك قطبت و هذا القائل ظن ان الرخوة تنامي الجهر و ليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر • الحاربي عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي تخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء • و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجة الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان و حافته ينطبق عليها الاضراس و باقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيدي لولا الاطباق في الصاد لكان سينا و في الطاء لكان ذالا و في الطاء لكان دالا و لخرجت الضاد من الكلام لانه ليس بشيء من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه يفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة • الثاني عشر • الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الحاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان و لا يرتفع و هي ما عدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الحروف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة • الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصتة فحروف الذلاقة ما لا ينفك عنه رباعي او خماسي الا اذا

كالمسجد و الدهدقة و الزهزقة و العسطوس و هي الميم و الراء المهملة و الباء الموحدة و النون و الفاء و اللام •
و المصمتة بخلافها و هي حروف ينفك عنها رباعي و خماسي و هي ما سوى حروف الذلاقة • و الذلاقة
الفصاحة و الخفة في الكلام و هذه الحروف اخف الحروف و لذا لا ينفك عنها رباعي و خماسي فسميت بها •
و الشبيه المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلًا فسميت بذلك لثقلها على اللسان • الرابع عشر الى
حروف انقلقلة و غيرها فحروف انقلقلة ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف و ذلك لاتفاق كونها
شديدة مجهرية معاً فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك
يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقله اللسان و تحريكه عن موضع
حتى يجري صوتها فيسمع و هي القاف و الدال المهملة و الطاء المهملة و الباء الموحدة و الجيم • و قال المبرد
ليس القاف منها بل الكاف و غيرها ما سواها • الخامس عشر الى حروف الصغيرة و غيرها فحروف
الصغيرة ما يصفر بها اي يصوت بها و هي الزاء المعجمة و الصاد و السين المهملتان سميت بهما لوجود الصغير
عند النطق بها و غيرها غيرها • السادس عشر الى حروف العلة و غيرها فحروف العلة الالف و الواو و الياء
سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي و غيرها غيرها و حروف العلة تسمى بالحروف
الجوفية ايضاً 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 و لا ينعكس و الالف حرف مد ابداء و الواو و الياء
تارة حرفاً مد و تارة حرفاً لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل • و كثيراً ما يطلقون على هذه الحروف
حرف المد واللين مطلقاً فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيباني باسم ما يؤل اليه هكذا في
جاربردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين • و قيل بتباين المد واللين و عدم صدق احدهما على
الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً كذا في تيسير القاري • السابع عشر
الى حروف اللين و المد و غيرها و قد عرفت قبيل هذا • الثامن عشر الى الاصلية و الزائدة فالاصلية ما
ثبتت في تصريف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته • و الزائدة ما سقطت في بعضها كواو تعود في
قعد • ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء
و العين و اللام الاولى و الثانية و الثالثة فهو اصلي و ما ليس كذلك فهو زائد و ليس المراد من الزائد
ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلّت عليه و هو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذف لم يدل
الباقى على اسم الفاعل كذا في جاربردي حاشية الشافية • و حروف الزيادة حروف اليوم تنسأ اعني
انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها • و لمعرفة الزائد من الاصلي طرق
كالاشتقاق و عدم النظير و غيرها ما يطلب من الشافية و شرحه في بحث ذى الزيادة • و الحروف في اصطلاح
الصوفية الصورة المعلوماتية في عرصة العلم الالهى قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدين في النفحات ويجيب في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكف • وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي والمهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والداق والراء والوار واللام فالالف اشارة الى مقتضيات كمالته وهي خمسة الذات والحياة والعلم والقدرة والارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمالات الذات الا بها ومهملة تتعلق بها الحروف وتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية والاربعة الخلقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستفاد الانسان الى موجد بوجوده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتعلق الحروف بها • ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل 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 فانهم • واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند اليجاد العيني واما هي ففي اوجها وتعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حتى لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن و ليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحاتا حكما لما تقتضيه ذواتها من استفاد وجود الحوادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه • وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق سيطه اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نوا • بدادكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گوبند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف ار ميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور ده نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هر يك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هر يك از سطر دويم و سيوم قلوب باشند و اگر

حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا فی انواع البمط •
الحرف فی اصطلاح النحاة کلمة دلت علی معنی فی غیره و یسمى بحرف المعنی ایضا
 وبالاداة ایضا و یسمیه المنطقیون بالاداة • و معنی قولهم علی معنی فی غیره علی معنی ثابت
 فی لفظ غیره فان اللام فی قولنا الرجل مثلا یدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل و هل
 فی قولنا هل قام زید یدل بنفسه علی الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید • و قیل المعنی علی معنی
 حاصل فی غیره ای باعتبار متعلقه لا باعتبارها فی نفسه و هذا هو التحقیق و ستعرف ذلك مستوفی
 فی لفظ الاسم فی فصل الواو من باب السین المهملة • ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة
 او ناصبة صرفة كان و اخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل و هي ان و ان و كان و لیت و لعل
 و لكن فانها تنصب الاسم و ترفع الخبر علی عکس ما ولا المشبهتين بلیس و بعضها غیر عاملة كحروف
 العطف كالواو و او و بل و نحوها مما یحصل به العطف و حروف الزیادة التي لا یختل بتركها اصل المعنی
 كان المكسورة المخففة و تسمى بحروف الصلة كما یجئ فی لفظ الصلة فی فصل اللام من باب الواو و حروف
 النفي الغير العاملة و حروف النداء التي یحصل بها النداء کيا و حروف الاستثناء و حروف الاستفهام
 و حروف الایجاب كنعم و بلی و حروف التنبیه کها و آ و حروف التحضیض کها و آ و حروف التفسیر
 کای و حروف التنفیس کالسين و سوف و حرف التوقع کقد و حرف الردع ای الزجر و المنع و هو کلا
 و غیر ذلك و ان شئت تفاصيل هذه فارجع الی كتب النحو •




الحروف العاليات هي الشوون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة و اليها
 اشار الشيخ بقوله • شعر • كنا حروفا عاليات لم تُقل • متعلقات في ذرى اعلى الفل • انما انت
 فيه و نحن انت و انت هو • و الكل في هو هو نسل عن وصل • هكذا فی الاصطلاحات الصوفية
 لكمال الدين ابى الغنائم •


التحريف فی اللغة هو تغيير عن موضعه و فی اصطلاح المحدثين هو التصحيف ای تغيير
 الحديث و قیل بالفرق بينهما و یجئ فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة • و فی اصطلاح القراء تغير الفاظ
 القرآن لمراعاة الصوت • و فی الاتقان و من البدعة نوع احدته هولاء الذین یجتمعون فیقرؤن کلم بصوت و احد
 فيقولون فی قوله افلا تعقلون بحذف الالف و یمدون ما لا یمد لیستقیم لهم الطريق الذی سلکوه ینبغي
 ان یسمى التحريف انتهى • و فی الدقائق المحكمة بعد بیان مخارج الحروف هو ان یجتمعوا فیقرؤن
 کلم بصوت و احد و یأتي بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و یحافظون علی مراعاة الاصوات خاصة •
 و فی اصطلاح اهل الجفر هو تفسیر الزمام و در رساله مسئلی بانواع البسط میگوید تفسیر زمام یعنی تحريف
 حروف زمام بدین طریق بود که چون تفسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند و حرف

اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند و حرف دوم 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 علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دوم 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 ما دامی تحریف کنند که بزمام اول باز گردد الا در بسط تمازج که در آن عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج محروف 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 •

المنحرف علی صیغة اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است و قیل هر دو متباین اند • و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله • شعر • شاه شهبانی و بشاهان دهر • لطف توتاه و الف و جیم داد • وزره احسان بر عایا همه • بذل توجیم و الف و میم داد • کذا فی جامع الصنائع •

الانحراف فی اللغة الميل الی الحرف ای الطرف • و عند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدین الاوسطین من التدور عن سطح المائل و یسمى بعرض الوراہ و الاتواء ایضا و هو مختص بالسفلیین و یجیی فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العین • و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بین خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذکر العلی البرجندي فی شرف بیست باب •

المنحرف هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفیین اسم حرف من حروف الهجاء و هی اللام لان اللسان ینحرف بها عند النطق بها هكذا فی الشافية و شروحه فی بیان حروف الهجاء • و عدد المهندسین اسم شکل مسطح ذی اربعة اضلاع و لا یكون مربعا و لا مستطیلا و لا معینا و لا شبیها بالمعین هذا هو الموافق لما ذكره اقلیدس • و قد یقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازیین یسمى بالمنحرف و هو ثلاثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زوايا الاربعة قائمتین و الباقتان مختلفتین هكذا  و ثانيها ما یكون زاويتاه حادتین متساويتین و الباقتان منفرجتین متساويتین سواء كانت حادتاہ علی احد المتوازیین و منفرجتاه علی الآخر هكذا  او كانت احدی حادتیہ مع احدی منفرجتیہ علی احدهما و الباقتان علی الآخر هكذا  و الاول من هذین القسمین یسمى بذی الدلقة و القسم الثاني یسمى بذی الدلقتین و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتین

مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا  والا اي وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس و شرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترون فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت به لان من حق السوزان يقترن بالموضوع الكلي فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ابضا •

الحصف بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه • ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كند •

الحلف بالفتح وسكون اللام او كسرها يمين بوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • وفيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتميين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتأييد و الحلف المجبول مالم يعين فيه الوقت بالتأييد و غيره •

فصل القاف * الحرق بالفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطه تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات •

الحرقه بالضم وسكون الراء المهملة سوزش و ما يجده الانسان في العين من الرمذ او في القلب من الالم او في طعم شيبى محرق • و حرقه البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر • و حرقه نزد بلغاء آست كه كلام بطوري گود كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بدع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نياري بارتعالى و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر ثنائي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجاري خوانند كذا في جامع الصنائع •

الاحتراق مصدر من باب الانتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجي •

الاحراق هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس • و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقي رماديتها كالفرنيون كذا في بحر الجواهر و الموجز •

الحقة بالكسر لغة ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعة ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحقة هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل • ثم الحقة موند الحق بالكسر و الجمع حقائق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

المحقق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالى و راست کردن سخن و درست کردن وعده كذا في المنتخب • و نزد صوفيه عبارات از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يجي في لفظ الحقيقة • و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا • و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى • و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابعية القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدرى و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابعية القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى • و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدرى كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدق الكذب و الحق بالمعنى المصدرى البطلان و يقابل الصادق الكاذب و الحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول • فائدة • اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدات و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجيب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجيب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الصادية في كتاب الكراهة • أعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية • وأعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالتصاص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالحيض وحرمة القران بالايلاد وعدة الطلاق ونحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق و الايمان و الايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى • وقال الفاضل الجليبي 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 و صيانة الاولاد عن الضياع واما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن الضرر و الانتفاع فلا يكون حقاله بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و لذا يباح باباحة المالك و لا يباح الزنا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطى الامة باذن سيدها • وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس و اعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة • و اجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب و زرع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير •

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها وبقاؤها و ما زاد فهو حظوظ كما يذكر

في لفظ الخطرة في فصل الراد من باب الخاء المعجمة •

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق و البقاء به علما و شهودا و حالالا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين • و قيل علم اليقين ظاهر الشريعة و عين اليقين الاخلاص فيها و حق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني • أعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق •

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان • منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيب في فصل الراد المهمة من باب العين المهمة • ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع و البيانيين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة و المجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان

كلا منهما اما في المفرد وبمعيان بالحقيقة والمجاز العقليين واما في الجملة وبمعيان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً او لا فيكون موضوعاً مبتدأ . واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضاً وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات اي ماهي من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب كالمومن والكافر والايمن والكفر من قبيل الدينية دون اسماء الانعال اي ماهي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح كالمصلي والمزكي والصلوة والزكوة والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط اعني ما لم يعرف اهل اللغة معناه ولانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في ان ذلك بوضع الشارع و تعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية كما هو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا . واما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه . وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعماً انها مجازات لغوية والحق انه لا ثالث لهما فانه ليس النزاع في انها هل هي بوضع من الشارع على احد الوجبين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء اولاً فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب الثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية و ان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدي و حواشيه . ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضاً . قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية . ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وتسمى بالذات ايضاً . والحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة . وايضاً ان الباء في به للسببية والضميران للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكان اخصر . ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلاً انما يصير انساناً متميزاً عما عداه بسبب الفاعل والنجادة ضرورة ان المعدوم

لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره • قلت الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا ما به الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون 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 ما هية زيد يستتبعا الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج و اما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه و لا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه و اما باعتبار الوجود لاكون الشيء ذلك الشيء ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء و نفسه • فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور • قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا و ان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز و ان كان مشهورا ففرق بين ما به الموجود موجود فانه فاعل و بين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما عرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيء و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة و المقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها و هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه حتى يتصور القيام بينهما و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك ما به 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 بقي الانتقاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوت له غير معلل بشيء و يمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء محقق الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية و عوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل و الجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لانادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس راجعا الى الشيء فالمعنى ما به الشيء هو الشيء اعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا انما ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك • وبهذا التحقيق سهل عليك ما معب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات • واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد وكفي ما به الشيء هو وانه يرد بالذاتي وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاثنية انتهى وهذا حسن جدا • اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية * التقسيم * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه • والثانية حقيقة مقيدة منفصلة سائلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم • والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفصلة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولى والآخرة وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفصلة المقيدة وكل متفرقتين فلا بد لهما من اعل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفصلة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية وتوثر في موادها وكواحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى • وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات آخر تجيء في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • وبعض ما يتعلق بهذا المقام يجيء في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الدال المعجمة • ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطواع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى • فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا • ومنها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزل صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعيينات ومحركات موهومه در نور ذات انتهى كلامه • وفي مجمع السلوك اما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات • ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان المراد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق و ان كان بعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لا تقا للاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر وفي صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد • وقال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى و الحق ذات الله تعالى • وقد يريدون بالحقيقة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت • و الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ما عدا الملكوت • وقال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • و قيل الحقيقة هي التوحيد و قيل هي مشاهدة الربوبية و يجيء في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا •

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيء في فصل الياء من باب العين المهملة • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احديت است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند •

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الذنب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب • و الاكثرون على انه مجاز لانه جاز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الذنب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متبانية هكذا في كتب الاصول •

الحقيقي يطلق على معان • منها الصفة الثابتة للشئ مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشئ بالقياس الى غيره • ومنها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار • و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا و لانسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي • و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التناهي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا • ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة و المقدرة موجبة كانت ارسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى 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 الاتصال و كذا في عقد الحمل فسر صاحب الكشف و من تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب • و قال الشيخ معنى كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر • ثم تعميم الخارجية بالمحققة و المقدرة لاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج • وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرًا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محققا بل عليها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا • و اعتبار امكان الافراد لاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام • والمشهور تقسيمها الى الحقيقية و الخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما • قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة لافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة و المقدرة لتشتمل القضايا الهندسية و الحسابية فان الحكم فيها شامل لافراد الذهنية ايضا • فنقول احوال الاشياء على ثلاثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربع و الفردية للثلاثة و تساوي الزوايا الثلث في المثلث للقائمتين • و قسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية و نحوها • و قسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة و السكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيًا كان او خارجيا محققا او مقدرًا كالقضايا الهندسية و الحسابية و تسمى هذه حقيقية و ثانیتها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرًا كقضايا الحكمة الطبيعية و تسمى هذه القضية قضية خارجية و ثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية و تسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق و ههنا اجاب تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية و حواشيه و شرح المطالع • واما

التحقق • التدقيق • المتحقق بالحق (٣٣٦) المتحقق بالحق والخلق • الحلقة • الحق

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحلقة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الي البحث عن الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدم • 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 اذ 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 ويجوز في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسان اصلي وهو ان يكون التحقق حاصل لشيء في نفسه قائما به واما تبعية وهو ان لا يكون حاصل له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف 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 الالهية 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 محققى كه مشاهدة حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدى باسمي ياصفتي يا اعتباري ياتعيني ياحيثيتي منحصر و مقيد نيست درينها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق ومنزه بود از تقييد و لا تقييد و اطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكشي •

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 وجه 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 سطحاً مطوقاً كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •

الحقق بالضم وسكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • وفي اصطلاح اطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة

الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمق بل بلاهة فان كان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلة فلا علاج له • و الرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه •

فصل الكاف * الاحتباك بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قل من تنبه له او نبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افردته بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي • و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقولته تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني و اخرجها • و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحوام يقولون افتربه قل ان افتريته فعلي اجرامي و انا بري مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بري مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم و نحو و لاتقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن اي حتى يطهرهن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا تطهرن و يتطهرن فاتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيى و آخر سيئا بصالح • و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج و شده و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق • و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حركه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقة فسدد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتقاق في نوع الایجاز و الاطناب •

الحركة بفتح الحاء و الراء الموهلة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة • قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية و هي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة • وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف • و يوجد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحى 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 أي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الأول وان كان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين و السكون كونان في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان ما احدث 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 أول في مكان ثان و السكون كون ثان في مكان اول ويرد عليه وعلى القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا • اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • والمعترضة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فعلى القول ببقاء الاكوان 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 و السكون 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 و الحركة كون اول في مكان ثان • وما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث وعلى هذا قس سائر التعاريف • واعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيهما على شرح العقائد النسفية و يجيب ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف • واما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض انقدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريب بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى و العقول على رأيهم او بالفعل من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة النارية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا و فسادا و اما على التدريب و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولاد فعة او بالتدريب • و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدريب هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة و كذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه و كلما 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 لامحالة 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 التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شئى بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احداهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شئى من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشئى مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعة من حيث هو لا يستعقب شئنا ولا يبقى عند حصولها شئى منها بالقوة • و اما الامكان الاستعدادي وان كان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي وثابتهما انها تقتضي ان يكون شئى منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شئى بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها • اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشاركة بلافات بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن و اصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا • و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فبالقوة والفعل في ذات شئى واحد • والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال • وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصورة النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور و ما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية • و انما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه • و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم • و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاص تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداده و كذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليتها و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظر و هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة • و يرد على التوجيهات الثلاثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف • و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا و اما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكيا من الناس • و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها لاجسام لا على تصور حقيقتها • اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقيل بوجوده و قيل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدء المسانة و منتهائها و لا يكون في حيز آئين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى التوسط • و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسانة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به

والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستم تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امراممتدا غيرقار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيى فى لفظ الكون • الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولاوجود لها الا فى التوهم اذ عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذى ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه عنه اي عن الخيال يخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة • التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى فى زمان اقل من زمانها ويلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها و لذلك عرفت بكل واحد منهما و اما قطعها لمسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة • و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها • و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى و لانهما قابلان للاشتداد و النقص • فائدة • قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى فى اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء • و اما فى الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعه اشد ممانعة للقاسر و المحرك بالارادة و اقوى فى اقتضاء البطوء و ان اتحد المخروق و القاسر و المحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء و تارة فى الهواء و كالشخص السائر فيهما بالارادة و ربما عارق احدهما اكثر و الآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء و الصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي فى طبيعته • و ايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

وَأَمَّا كَمِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ آخَرَ تَدْرِيْجًا وَهُوَ أَوْلَىٰ مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ الْقَدِيمُ مِنْ أَنَّهَا إِنْتِقَالُ الْجِسْمِ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ عَلَى التَّدْرِيْجِ إِذْ قَدْ يَنْتَقِلُ الْهَيْوَلِيُّ وَالصُّوْرَةُ أَيْضًا مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ وَهَذِهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ عَلَى وَجْهِ التَّخْلُخْلِ وَالْتِكَاثِفِ وَالنَّمُوِّ وَالذَّبُولِ وَالسَّمَنِ وَالْهَزَالِ وَأَمَّا كَيْفِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَيْفِيَّةٍ إِلَى أُخْرَى تَدْرِيْجًا وَتَسْمَى بِالِاسْتِحَالَةِ أَيْضًا وَيَجِيئُ فِي فَصْلِ الْإِلَامِ وَأَمَّا وَضْعِيَّةٌ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ حَرَكَةٌ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ فَانْ كُلُّوَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمُتَحَرِّكِ يَفَارِقُ كُلَّهُوَاحِدٍ مِنْ أَجْزَاءِ مَكَانِهِ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ وَيَلْزَمُ كُلَّهُ مَكَانَهُ فَقَدْ اِخْتَلَفَتْ نِسْبَةُ أَجْزَائِهِ إِلَى أَجْزَاءِ مَكَانِهِ عَلَى التَّدْرِيْجِ • وَقَوْلُهُمْ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ لَيَشْمَلُ التَّعْرِيفَ فَلَيْسَ الْإِنْفِلَاكُ • وَالْمُرَادُ بِالْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ وَهُوَ مَا لَا يُخْرِجُ الْمُتَحَرِّكَ بِهَا عَنْ مَكَانِهِ لَا اللَّغْوِيَّ فَإِنَّ مَعْنَاهَا اللَّغْوِيَّ أَعْمٌ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَحَرَّكَ عَلَى مَحِيْطٍ دَائِرَةٌ يُقَالُ إِنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِحَرَكَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ فَعَلَى هَذَا حَرَكَةُ الرَّحَى وَضْعِيَّةٌ وَكَذَا حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْآخَرَ الَّذِي يَدُوْرُ حَوْلَ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُخْرَجَ عَنْ مَكَانِهِ حَرَكَةٌ وَضْعِيَّةٌ • وَقِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ مَنْحَصِرَةٌ فِي حَرَكَةِ الْكُرَةِ فِي مَكَانِهَا وَإِيْسٌ بِشَيْءٍ إِذْ الْحَرَكَةُ فِي الْوَضْعِ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ تَدْرِيْجًا وَقِيلَ حَصْرُ الْوَضْعِيَّةِ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ أَيْضًا لَيْسَ بِشَيْءٍ عَلَى مَا عَرَفْتُمْ مِنْ مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي الْوَضْعِ كَيْفَ وَالْقَائِمُ إِذَا قَعْدَ فَقَدْ اِنْتَقَلَ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَحَرَّكُ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَثَبُوتِ الْحَرَكَةِ الْإِيْذِيَّةِ لَا يَنَافِي ذَلِكَ نَعْمَ لَا تَوْجُدُ الْوَضْعِيَّةَ هُنَاكَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ • وَبِالْجَمَلَةِ فَالْحَقُّ أَنَّ الْحَرَكَةَ الْوَضْعِيَّةَ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ كَمَا عَرَفْتُمْ فَكُنْ اِلْحَصْرُ الْمَذْكُورُ بِنَاءٍ عَلَى ارَادَةِ الْحَرَكَةِ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَلِذَا قِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ تَبْدُلُ وَضْعَ الْمُتَحَرِّكِ دُونَ مَكَانِهِ عَلَى سَبِيْلِ التَّدْرِيْجِ وَتَسْمَى حَرَكَةً دَوْرِيَّةً أَيْضًا أَنْتَهَى • وَهَذَا التَّقْسِيْمُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ عِنْدَ الْحَكَمَاءِ لَا تَقَعُ إِلَّا فِي هَذِهِ الْمَقُولَاتِ الْآرِبِ وَأَمَّا بَاقِي الْمَقُولَاتِ فَلَا تَقَعُ فِيهَا حَرَكَةٌ لَا فِي الْجَوْهَرِ لِأَنَّ حَصُولَهُ دَفْعِيٌّ وَيَسْمَى بِالْكُونِ وَالْفَسَادِ وَلَا فِي بَاقِي الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِ لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِمَعْرُوضَاتِهَا فَإِنْ كَانَتْ مَعْرُوضَاتُهَا مِمَّا تَقَعُ فِيهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ فِي تِلْكَ الْمَقُولَةِ الْحَرَكَةُ أَيْضًا وَالْأَفْلَاكُ • وَمَعْنَى وَقُوعِ الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ عِنْدَ جَمَاعَةٍ هُوَ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ مَعَ بَقَائِهَا بَعِيْنَهَا تَتَغَيَّرُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ عَلَى سَبِيْلِ التَّدْرِيْجِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَقُولَةُ هِيَ الْمَوْضُوعَ الْحَقِيْقِيَّ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ سِوَاءَ قَلْبِنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ لَتِلْكَ الْمَقُولَةِ مَوْصُوفٌ بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ بِالْعَرَضِ وَعَلَى سَبِيْلِ التَّبَعِ أَوْلَمْ نَقَلَ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ التَّسْوِدَ مِثْلًا لَيْسَ هُوَ أَنْ ذَاتُ السَّوَادِ يَشْتَدُّ لِأَنَّ ذَلِكَ السَّوَادَ أَنْ عَدِمَ عِنْدَ الْإِسْتِدَادِ فَلَيْسَ فِيهِ اِشْتِدَادٌ قِطْعًا وَأَنْ بَقِيَ وَلَمْ تَحْدُثْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا اِشْتِدَادَ فِيهِ أَيْضًا وَأَنْ حَدِثَتْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا تَبْدِيلَ وَلَا اِشْتِدَادَ قِطْعًا وَالْحَرَكَةُ فِي ذَاتِ السَّوَادِ بَلْ فِي صِفَةٍ وَالْمَفْرُوضُ خِلَافَهُ • وَعِنْدَ جَمَاعَةٍ مَعْنَاهُ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ جِنْسٌ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ قَالُوا إِنَّ مِنَ الْإِيْنِ مَا هُوَ قَارٌ وَمِنْهُ مَا هُوَ سِيَالٌ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْوَضْعِ فَالسِّيَالُ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ هُوَ الْحَرَكَةُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ نَوْعًا مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَيْضًا إِذْ لَا مَعْنَى لِلْحَرَكَةِ إِلَّا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغيير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيئاً منها جنساً للتبدل الواقع فيها • والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر • وايضاً الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاملة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاملة في شيء آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعاً لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وبالتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية • والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا 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 ان تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين • ومذهب من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد • والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبيعية • والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض • فائدة • الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ والخامس ما اليه الحركة اي المنتهى واما اي المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالعرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها ما هي فيه ويتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولا يعتبر وحدة المحرك وتعدد ووحدها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه ووحدها الجنسية بوحدة ما فيه فقط • فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الابنية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكمية والكيفية • ويترتب اجناس الحركات بترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة

فى المبصرات وهى فوق الحركة فى اللون و هكذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية • وتضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك و الزمان و ما فيه بل لتضاد مآمنه و ما اليه اما بالذات كالسود و التبييض او بالعرض كالصعود و الهبوط فان مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ و الاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير ففى الاستحالة كالسود و التبييض و فى الكم كالنمو و الذبول و فى النقلة كالصاعدة و الهابطة و اما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها • فائدة • انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان و المسافة و المتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة فيه و الحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها • فائدة • ذهب بعض الحكماء كرسطو و اتباعه و الجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة و هابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهى الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية و منعه غيرهم كافلاطون و اكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطواع و العلمي وغيرها • تدنيب • الحركة كما تطلق على مآمر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت وهى الضم و الفتح و الكسر و يقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولاً فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة و النقصان وكما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتة الابهذه الحركات بشهادة الاستقرار و اما ثانياً فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها و مددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات • حركات الافلاك و ما فى اجرامها لها اسماء • الحركة البسيطة و تسمى متشابهة و بالحركة حول المركز ايضا و بالحركة حول النقطة ايضا وهى حركة تحدث بها عند مركز الفلك فى ازمة متساوية زوايا متساوية • و بعبارة اخرى تحدث بها عند المركز فى ازمة متساوية قسي متساوية و الحركة المختلفة وهى ما لا تكون كذلك • و الحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد و قد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة • و الحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد • و كل حركة مفردة بسيطة و كل مختلفة مركبة و ليس كل بسيطة مفردة و ليس كل مركبة مختلفة • و الحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق و تسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالى البروج و البعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب • و الحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى وهى حركة 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 باقي الاجرام في جوفه وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على امطلاح الحساب وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات • الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه وتسمى حركة الارجح اذ في المدير الارجح الثاني لعطارد فيتحرك هذا الارجح بحركة المدير ضرورة • الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه وتسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة • الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الارجح كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الارجح صرح به العلامة في النهاية • والحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق وتسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالى البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لانها لاتعرف اولا بلا اقامة دليل • وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت و منها حركات الممثلة سوى ممثل القمر حول مراكزها وتسمى حركات الارجحات و الجوزهرات و حركات العقدة و منها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها • و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة • و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا • اعلم ان خارج مركز ما سوى 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 اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج • اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير و يعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى و تحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل • و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الارجح حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا في المتحيرة و يعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول • و معنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم • اعلم ان مجموع حركة الخارج و الممثل في الشمس و المتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير في عطارذ بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارذ بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر والمائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • وحركة الاختلاف وهي 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 في الجهة لحركات اسفلها لكونها غير شاملة لارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة والسيد السند في شرح الملخص •

الحكمة بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه • وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه و تدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي وشرح القانونجة الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة في الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيره مع حكة شديدة والحكمة لا بثر معها • **المحكك** هو دواء يجذب خلطا اذا ما حارا كذا في الموجز • وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج •

فصل اللام * الجاصل اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف والتضعيف والجمع والتفريق والضرب • وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا و ما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة •

التحصيل في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شئ لانه غالب استعماله في تحصيل العلوم • وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجيى في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهلة • 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 مفهوم الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة 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 لا جزء له

و حرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزءاً من طرفيها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة •

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترفيق القوام حلاً • و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت فخلاته لم يزل سوء الظن يقناده و يصدق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار فخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابي الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العتاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة • و جيفة آخرة يفخر • فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة • كذا في المطول في الخاتمة •

الحلال بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه بيقين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه بيقين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوماً نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى • قال ابن الحنبل في شرح الاربعةين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعا و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا و المشته ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • و من ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشته بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالنبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام و حكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • و من المشته معالجة من في ما له حرام فالورع تركه مطلقاً و ان جازت و قيل و اعتمده الفزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم الحصر في الثلاثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازماً فالحرام او سكوت عنه او تعارض فيه نصان و لم يعلم المتأخر منهما فالمشته • و ليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكرة رجم • والمشتبهات لا يعلمن كثير من الناس لتعارض الأدلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص او اجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شيء فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجدته في بيته ولم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذه فليل بحله و الورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول • قال المصنف اي النووي 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 • والثاني ان الحكم الحل والاباحة • قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك • ومن عبرانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه 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 المنع • والرابع التوقف ولقد اطنب ابن حجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات منفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور • وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الأدلة 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 والماذري وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلاف العلماء • وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقدرة القرطبي واختار القول الثاني • فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعدوا اكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المآكل وغيره • قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم • وقد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقيل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة و اشتغالهم بالضيق والسعة • وقال الرافعي من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفاً عن ان يكون له فيها محرم بنسب ارضاع او مصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه 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 شيىء وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى • ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة و الورع •

الحلول بضمتهين اختلف العلماء في تعريفه فقيل هو اختصاص شيىء بشيىء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر • واعترض عليه بانه إن اريد بالاشارة العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين و أن اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض فى المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها ولا على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة فى الخط والخط فى السطح و السطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف و لو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض وليس كذلك وايضا يصدق التعريف على حصول الجسم فى المكان و نحوه كحصول الشخص فى اللباس مع انه ليس بحلول اصطلاحا • و اجيب بان بناء التعريف على راي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم و الاخص و بان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا وان يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اى لا يمكن عند العقل تباينهما فى الاشارة و بان يراد بالاشارة اعم من العقلية و الحسية و لا شك ان الاشارة العقلية الى المجردات قصدا و بالذات هي الاشارة الى ما قام بها بالتبع و بالعكس • و الاشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصدا و بالذات هي الاشارة الى الاطراف بالتبع و بالعكس • و الاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذا التداخل يقتضى الاتحاد و الحلول يقتضى المغايرة اذا المختص غير المختص به و ان كانا متحدين اشارة و كذا الحال فى حصول الجسم فى المكان و الشخص فى اللباس لانه يجوز تحقق الاشارة الى الجسم و الشخص بدون الاشارة الى المكان و اللباس لبا لذات و لا بالتبع كذا ذكر العلمي • ان قلت الحال عند الحكماء منحصر فى الصورة و العرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء فى الورد و النار فى الجمره اقول المراد باتحاد الاشارة هو الاتحاد الدائمي لانه الفرد الكامل فلا بد من ان يكون الحال و المحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد اصلا و مثل هذا لا يتصور الا فى الصورة و الهيولى و العرض و الموضوع فرجع حاصل التعريف الى ما اختاره صاحب الصدرى حيث قال معنى حلول شيىء فى شيىء على ما ادى اليه نظري و هو ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه و جوده لذلك الشيىء و هذا اجود ما قيل فى تعريفه حيث لا يرد شيىء مما يرد على غيره انتهى • و قد ذكر العلمي ههنا اعتراضات آخر لا يرد شيىء منها على هذا التحقيق • و قيل معنى حلول شيىء فى شيىء هو ان يكون حاصله فيه بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما فى

حلول الاعراض فى الاجسام او تقديرا كحلول العلوم فى المجردات • والمراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الافتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم فى المكان اذلا يفتقر الجسم الى المكان و الا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي • فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور • قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعم التحقيق والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيراً لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار • قيل هذا فى غاية البعد فان هذا التعريف ذكروه ولد السيد السند ولم يذكر تعريفاً آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت ونفي التعدد وكونه تعريفاً آخر • وقيل حلول شئى فى شئى ان يكون مختصاً به سارياً فيه • والمراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقاً او تقديراً دائماً والمراد بالسرية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء فى الورد والنفار فى الجمره لان الماء والنفار لانسلم اتحادهما فى الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والجمرة وكذا لا يرد انه يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة فى محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال فى عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لانسلم سرية احدهما فى الآخر بالذات بل بواسطة المحل • ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة • ثم انه بقى ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف فى محالها وحصول الباصرة فى العين والشامة فى الخيشوم والسامعة فى الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني للمطلق الحلول • وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به والاول اعنى الناعت يسمى حالاً والثاني اعنى المنعوت يسمى محلاً كالتعلق بين البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتاً وكون الجسم منعوتاً به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضي عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد • وورد عليه من وجوه الأول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلاً ان لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالبياض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالاً فى المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالاً فى العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني والثالث من الترديد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتاً

للمنوعات كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة
 انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطة تلك الاضافة نعمت له وكذا حال
 الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذ الموضوع و الهيولى مع العرض و الصورة * و محصوره
 ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول في الآخر على وجه لا يكون للذات جزء يتميز
 عن المنوعات في الوضع اذا كان من المحسوسات * و اجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث
 والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه
 ان الهيولى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عايد الاختصاص بالاشتقاق على
 وجه الافتقار * و يمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث و يجعل التمثيل وهو قوله كالتعلق بين
 البياض و الجسم الخ من تمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب
 بالفلك و الهيولى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم *
 و الثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشئ
 بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للذات بالجواب
 عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف و يظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه * و الرابع انه يصدق على
 اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة
 و ليس كذلك لانهم حصروا الحال في الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت
 بالذات الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي * و قال 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 و انه ينفي الوجوب الذاتي * ان قيل يجوز ان يكون
 الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما في الصفات و كونه مناهيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع التردد في
 الصفات قيل لا يراد بالتبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اراد
 ان الحال تابع للمحل في الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء
 المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدر فيما ذكرنا ان تعدد
 العلة لا ينفيه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما
 هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى الذناري
 قالوا حل الباربي تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض
 الكاملين فاكلهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بينة و الثانية
 النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى في العارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفر وان اراد شيئاً آخر فلا بد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الانبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للچلبي وغيرهما •

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصراً في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعاً و الحال فيه يسمى عرضاً و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولياً و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولياً يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولياً محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضاً و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

المحل هو ظرف من الحلول و قد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصراً في الهيولياً و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله • **محل** الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطله گویند نظر برروي امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع کنند و گویند که این صفتی است از صفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است و این کفر محض است • و جمعی از ایشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درویشانه آراسته آه واده و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شق گریبان و آستین و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را بخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است کذا في توضیح المذاهب •

التحلل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضاً كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحلل ايضاً على البحران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مرفى الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

التحليل عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين و يسمى بالانكلال ايضاً عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكيمة اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطاً حليماً او شرطياً و يجيء في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عندهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رساله مولفه خود مي فرمايد تحليل عبارتست از انکه باعتبار معني شعري مفرد باشد و باعتبار معني معنوي مرکب از دو چیز يا بيشتري مثاله • شعر • زروي عربده تاما جدال

ميكردم • زجهل سرزنش اهل حال ميكردم • ازین بیت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كند عماد حاصل شود •

المحلل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيى المادة للتبخير فتبخر

كالجند بيدستر • و **المحلل** للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية •

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • و **انحلال** الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث

الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

المحمل بفتح الحاء و الميم في اللغة برو نرتا يكسال و فيل تا كمترا زنه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند

اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • و معنى

اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير المذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

المحمل بالفتح و السكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز

من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد و معناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا في

في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه

سواء كان ذلك الخارج و جودا خارجيا محققا او مقدرًا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرًا فالاول

كالحيوان و الناطق المتحدين في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدين في ضمن وجود

فردة المقدر و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشريك الباري

ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات

او بالعرض كما في العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهومًا اي وجود اظليًا في

الوجود المتأصل المحقق او المفروض و لاشك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية

والمفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • وعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من

التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحاديًا بالذات او بالعرض وهو اما يعني به ان الموضوع بعينه المحمول

فيسمى الحمل الاولي و قد يكون نظريًا اي يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل

الشائع المتعارف وهو المعتبر في العلوم • و قد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو

اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة وهو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون

الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسّر الشيخ الموضوع بالحقيقة

بما يعطي موضوعه اسمه وحدة كالحیوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة • ومنهم من يسمي الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل • وربما يفهم حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هوذ • وهو وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلاثة الى شيى واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات • اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلاثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشىء للشىء وانتفائه عنه وحقيقته الازعان والقبول والثاني الحمل الاشتقائي ويقال له الحمل بوجوده في وتوسط ذوو حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعم وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر • فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل الاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من اتحاد الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض

و العرضي متغايران بحسبهما • وربما يطلق حمل للمواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له و حمل الفرد عليها 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 التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الأول الحمل الاولي وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع واما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية و الآخر مع حيثية اخرى و اما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالفات الى شئ واحد ذاتا و اعتبارا و الاول صحيح غير مفيد و الثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشئيين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد الالفاتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فحينئذ حمل الشئ على نفسه لا يكون 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 تستدعي تغايرا بين الموضوع و المحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كائنا في تحقق الحمل فحمل بالذات و الا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك؟ التغاير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره و الحق ان التغاير في مفهوم الحمل و هو هو و الثاني الحمل الشائع المتعارف و هو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد ل احد هما فرد لآخر و انما يسمى بالمتعارف لتعارفه و شيوعه استعمالا و هو ينقسم الى حمل بالذات و هو حمل الذاتيات و الى حمل بالعرض و هو حمل العرضيات • وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى • ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود و غير يفة ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها و هو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها و مقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبتة لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهى • اعلم ان الحمل فمرة البعض بالتغاير في المفهوم و الاتحاد في الهوية و هذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية و لاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متأصلا • قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغيرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة • و فيه انه لا يشتمل الحمل فى القضايا الشخصية و الطبيعية الا ان يحتمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشئى لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشئى بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي • وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغيرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل فى القضايا الذهنية • و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول و هو لا يشتمل حمل الذاتيات و الحق فى معنى الحمل مامر سابقا •

الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيى فى فصل الجيم من باب الخاء المعجمة •

الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست از انكه در تركيب معني انگيزد كه دريك بيت تمام

نشود بضرورت در بيت دوم تمام كند پس سياق تركيب چنان آرد كه بيت اول موقوف ماند و بيت دوم حامل گردد مثاله • شعر • هيچ داني چرا است چرخ بگشت • هيچ داني چرا زمين است بجا • او بقدر تو ديد كشت سرش • قدرت اين بديد ماند بجا •

الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست كه حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله

• شعر • در حسن ترا كسي نماند الا • خورشيد كه صبح بيرون آيد تا • خدمت كند و پاي تو بوسد اما • بيني تو بسوي او چو ما بنده ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخير نا نوشته معلوم ميگردد و ان بيني است كذا فى جامع الصنائع •

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به فى القضية الحملية دون الشرطية وفى الشرطية يسمى مقدهما •

الحلمي عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيى فى فصل السين من

باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحملتين سميت الحملية بمعطة ايضا • اوسط القضايا الحملية الموجبة كذا فى شرح المطالع و تعريفها يذكر فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف • و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجبة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم • و ليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابطة حاجة الاسم الجامد لما فيها من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابطة للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذا من مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا اباحت منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها في الثنائية و ان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك 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 تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الا احد جزئي مفهوم الرباط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • وقال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار وقد سبقنا الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و ان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيدي • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع العملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سألته كقولنا زيد ليس بكاتب و ان كان كلياً فان لم يذكر فيها السور بل اهل بيان كمية الافراد سميت مهملة موجبة نحو الانسان حيوان او سألته نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سألته نحو ليس كل حيوان انسانا • و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصصة و الاول المحصورة او المهملة • و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع • و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهملة و ان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب 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 او المهملة • و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي هي بل على المقيدة بقيد العموم • و منهم 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 فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهمله او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة • وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المهمله واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد الشخص وهي المخصوصة او مع قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية • والحق ان القيد لا يعتبر 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 نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهمله 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 لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق 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 فمهمله عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم يبين فمهمله عند المتأخرين انتهى • اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيء •

المحاولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر •

المحتمل قيل هو المجلد وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق

في لفظ الجائز •

محتمل المحلين نزل بلغا عبارته است از انكه شاعر لفظي يا بيتي را چنان در ربط آرد كه محل

وقف كلام و استيناف كلام تواند بود مثاله • شعر • ستون سنگ كه گویند چونست • بگویم راست كوهي بي ستون است • كذا في جامع الصنائع •

محتمل الضدين نزل بلغا توجيهه را گویند و يجيء في فصل الهاء من باب الواو •

تحمیل الواقع نزل بلغا عبارته است از انكه وجود عيني را در وقوع حالي حلي لطيف پيدا كند

و سببي در بيان آرد كه آن چیز را آن غرض پديد آمده است و آن حال از ينمعني حاصل شده مثاله درصفت ستون سنگين • شعر • چونزد يك ستون شه بار آورد • ستون پيشش بيك پا ايستاده • كذا في جامع الصنائع •

الحال بتخفيف اللام في اللغة الصفة يقال كيف حالك اي مفتك وقد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا في الهداية حاشية الكافية • وجمع الحال الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة • وفي اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذي نفس وما شانها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر • و يجيء في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف • وفي اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال يقال بامطلاح العام على كل عارض وبالمطلاح الخاص للاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة والثاني المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى • قوله على كل عارض اي مفارق اذ الراسخ في الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيء • والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيء في لفظ الصحة • وفي اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقيده الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا واسطة بينهما والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول في الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها وقولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه 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 مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكوه لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للخارج وقولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها في التمييز فهي من قبيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات • وورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاملة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعية في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات • حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم و اما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله • وقد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان • التقسيم • الحال

أما معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وأما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهري للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بمسبب معان قائمة بها • فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره • فائدة •

الحال اثبته امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما وجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها • وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيى 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 لا ورد لمن لا وارد له • احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالك از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملة مواهب بود و مقامات از جملة مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوند و يا بتكلف توان آورد چون برود • وبعضى مشابه حال را بقا و دوام گویند چه اگر موصوف بصفتم بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نکرده اسم آن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگویند كما قال الجنييد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم • وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه أما و ارادة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب واما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترتي • وفي اصطلاح النحاة يطلق لفظ

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره ابن الحاجب فى الكافية • والمراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما فى الحال المحققة او مقدره كما فى الحال المقدره وايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما ابوه لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل ابي مقارنة بطلوع الشمس وايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما فى الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما فى الحال المنتقلة • ولابد من اعتبار قيد الحثية المتعلقة بقوله يبين ابي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول • فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بتقدير الحثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلتا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا • و هذا التردد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين • والمراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكلفه عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصباحين في قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزء و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع • ولا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونها مفعولين لاحقيقة و لاحكاما • اعلم انه يجوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في جليى التلويع و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد فى الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لاشير او انبه المستنبطين من فحوى الكلام • وقوله لفظا او معنى ابي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد فى الدار قائما فان

الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من نحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبيه اى اشيرا و انبه الى زيد قائما

التقسيم • تنقسم الحال باعتبار • **الاول** انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومها الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجمادة الغير المأولة بالمشقق نحو هذا مالك ذهبا و هذه جبتك خزا و ثابيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسمع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا • و قول جماعة انها مؤكدة و هم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا فى المغني •

التاسي انقسامها بحسب التبيين و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى موسسة ايضا و التي مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من فى الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطونا • و اهمل النكاة المؤكدة لصاحبها و مثل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للموكدة لعاملها و هو سهو هكذا فى المغني • قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف • و صاحب المغني سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامها يدل على انها تكون دائمة لدى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد بالزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للموسسة و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى •

وقال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراها • و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا و بقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقري لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه • و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه • و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيى مقرراً لمضمون جملة • و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي • و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالمؤكد ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية و المنقلة ما ليس كذلك . و منهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية و المؤكدة تقرر مضمون جملة اسمية و الدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى . الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها و التوطية بها الى قسمين مقصودة و هو الغالب و موطية و هي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد و طاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا و نحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن و البشر ذكرنا لتوطية ذكر عربيا و سويا و تقول جاءني زيد رجلا محسنا . فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق و اما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيا انهما حالان مترادفان ليس بشيء . الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام مقارنة و تسمى الحال المحققة ايضا و هو الغالب نحو هذا بعلي شيئا و مقدره و هي المستقبلية نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود و نحو بشرونا باسحاق نبيا اي مقدرنا نبوته و محكية و هي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا . الخامس انقسامها باعتبار تعددها و اتحاد ازمونها و اختلافها الى المتوافقة و المتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان و المتضادة ما ليس كذلك . السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال و تعدده الى المترادفة و المتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد و المتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى . و في الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة و كذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثلا للمتوافقة المترادفة و المتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا . فائدة . ان كان الحالان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدر اى لقيته و انا مصعد و هو منحدر او بالعكس و ان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا زيدا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا . قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هذا مصعدا منحدره و ان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجانب صاحبه نحو لقيت منحدر اى مصعدا و يجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجانبه و يؤخر حال الفاعل كذا في العباب . فائدة . يجتمع الحال و التمييز في خمسة امور الاول الاسمية و الثاني التذكير و الثالث كونها فضلا و الرابع كونها رافعين للابهام و الخامس كونها منصوبين و يفتقران في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة و ظرفا و جارا و مجرورا و التمييز لا يكون الا اسما و الثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة و انتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات و التمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاضدان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالِك ذهباً والتمييز مشتقاً نحو لهُ دره فارساً وكثيراً منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك • فمن الجوامد الموطية كما مر • ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جادني زيد اسدا اي مثل اسد • ومنها الحال في نحو بعث الشاة شاة ودرهما وضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزئ قسطاً و تنصب ذلك القسط على الحال وتاتي بعده بجزء تاح بواو العطف او بحرف الجر نحو بعث البرقفيزين بدرهم كذا في الرضي والعباب • ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتك ركضاً اي ركضاً وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل و انواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافاً لسبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل يجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه با با با با اي مفصلاً باعتبار ابوابه و جاء انوم ثلاثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلاً رجلاً او ثم رجلاً اي مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى في و باعته يدا بيد انتهى • والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكر للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم و التأكيد مقتضاها وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام للتأكيد و وقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقاً لمقتضى الحال • وفي تقييد الكلام بكونه مود يلاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور و اليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات و الصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام و مرتبط به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال و المطابق و المطابق متغايران اعتباراً على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع و على هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارة القوم حيث يجعلون الحذف و الذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر و الحذف و التأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية و هو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة وقال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة ومقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوق. في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي والمطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عما هو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور • فائدة • قال المحقق التفتازاني الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا لوجود الكلام فيه على خصوصية وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد والاطلاق والحذف والاثبات والحال الى المقتضى بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عاداتهم القيام في تناشد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم • وقال صاحب الاطول الظاهر انها مترادفات اذ وجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وهنا ابحت تطلب من الاطول والمطول و حواشيه •

الحالية فرقة من المتصوفة المبطله ميكوند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حلال است و باين افعال حالي مي آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گویند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب •

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيى في فصل الام من باب الدال •

الحوالة بالفتح لغة النقل في المغرب اعلنت زيدا بما كان له علي على رجل فالتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتال و المال محال به ومحتال به والرجل وهو الذي يقبل الحوالة محال عليه ومحتال عليه وتسمية المحتال محتالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة • وفي التاج المحتال 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 والقبل هو المحتال عليه فلا لغو شرعا اثبات دين الآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين والمراد بقولهم آخر المحتال و على آخر المحتال عليه و قولهم اثبات دين اى ولو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم الوديعه و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال ولذا عدل عن تعريف

المشايع 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 المستقرض ونحوهما ان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجع والمرجوح • وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد 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 والبرجندي وشرح ابي المكارم • وفي الغرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلاثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

الأحالة عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتمسخين والتبريد و يلزمها الاستحالة كالتمسخن والتبرود وقد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء اي حقيقته و جوهره المسمى بالتكوين والافساد و يلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالأحالة الواقعة في تعريف الغازية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجيا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى علي التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قد ينتقلان 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 و البارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كموون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة و بروزاي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكموون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكموون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقت الاجزاء الحارة • ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزأه اولا تارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون

والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على ما مر أي على التغيير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما في بحر الجواهر وكذلك تطلق على التغيير التدرجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوائع فهذا المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف ومباين من الثاني لاشتراط التدرج فيه وعدمه في المعنى الثاني وكذا المعنى الاول مبين من الثاني •

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخره هو الاصح وقال ابن الصلاح لم يأتنا من يعتمد بيانه غير اني وجدت بخط الحفاظ في مكانها صح وهو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيء و حكي عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح البخاري • وعند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر انتقال 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 اي سواء كان من برج الى برج آخر او لا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي في باب معرفة الاتصالات • وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني 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 اي مخرج ذلك الكسر المحول فالحارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل وهو ثلاثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الميم * الحجم بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات وفي شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما او لا الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق •

الاستخدام بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

الحرمة بالضم وسكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا الحرمة والتحريم متعدهان ذاتا ومختلفان اعتبارا

وستعرف في لفظ الحكم * فالطلب احتراز عن غير الطلب وبتقيد ترك فعل خرج الواجب والمندوب
وبقولنا ينتهز فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل
وقيد الحيثية معتبرا اي ينتهز فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل مخرج المباح المستلزم فعله ترك
واجب كالاغتسال بالاكل والشرب ولات 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
المخير وهو ان يكون المجرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهز
فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاخص الحد بالمحظور المعين *
قلت المراد بانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما هو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور
ولهذا قيل الحرام ما ينتهز فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له * فالقيد الاول احتراز عن الواجب
والمندوب والمكروه والمباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح
المستلزم فعله ترك واجب * اعلم ان اباحنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولوا باطلاق الحرام على ما ثبتت
حرمته بدليل قطعي او ظني ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمته بدليل قطعي فهو حرام ويعرف
الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى
مكروها كراهة التحريم ويجوز في لفظ الحكم * ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحة بالعقل هو ما اشتمل
على مفسدة ويجوز في لفظ الحسن في فصل النون * التقسيم * الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون
حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحلال والحرمه الى الاعيان كحرمه الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم الحلال على الحال او هو مبني على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف * وذهب بعضهم
الى انه حقيقة لوجبهما ان الحرمه معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر بمعنى حرمه الفعل
كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمه العين انها منعت من العبد
تصرفا فيها فحرمه الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى
حرمه العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وانبيهما ان معنى حرمه العين
خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمه الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج 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 فنفي الفعل فيه وان كان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا *
ولما اوج على هذا الكلام اثر الضعف بناد على ان الحرمه في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي التي كون
الفعل ممنوعا شرعا وكونه بحريمه يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمه 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 أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه و الثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الاحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل و منع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة و اضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الاحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه 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 لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان و طريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح •

التحرمة هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرة الاولى في الصلوة لانه تحريم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة • فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة و الاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة •

الاحرام بكسر الهمزة لغة المنع و شرعا تحريم اشياء و ايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية و القاصد للاحرام يسمى محرما انتهى • و الاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات و الخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق و قد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم •

المحرم بضم الميم و كسر الراء قاصد الاحرام و يفتح الميم و فتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التأييد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب و هذا و ان كان مخرجا لاخت الزوجة و عمتها و خالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح و ليصحت مؤبدة و كذا لزوج الملاعة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثلث

لكنه مخرج للزوج ايضا فلوعرف المحرم بمحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى
يعني ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز
بمجال الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم
على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلوعرف بالذي حل الوطي 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 لا يحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى •

الحكازمية بالراء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشيعة • ويحكى عنهم
انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولا يصرحون بالتبرء على غيره كذا في شرح المواقيف •

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
انعمل به وهو التكليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل • ويقرب منه ما ذكر 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 العملية متوسطة
بين الجريزة وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والكيلة من غير اتصاف و بين البلاهة وهي
الحق والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيى في لفظ الخلق في
فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وظن البعض انها هي الحكمة العملية وهذا باطل ان هي ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين الجريزة والغباوة والحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين
الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة ان هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى
قدرتنا او لا كذا في شرح المواقيف 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 الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية 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 تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالفاية ايضا كما
يجيى في فصل الياء من باب الغين المعجمة • والحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسرار يصمت كه
بالهيكس فتوان كفت والحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد

و عيش بعصي و موت اطفال و حيات پيران و خلود درجنت و نار كذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكشي •

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجّة القطعية المسماة بالبرهان • و جمع الحكيم الحكماء • اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الافعال في النشأة و الآخرة • و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الافهم الحكماء المشائين يُقْبَوُا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة و المجاهدة و سالكوها ان وافقوا في رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الافهم الحكماء الاشراقيون يُقْبَوُا بذلك لانهم هم الذين اشرفت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلي بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلعل طريقة طائفتان •

و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقّي في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد • و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقّي في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيب تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة • و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا ككثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله و نحوهما من ارباب الذرق دون البحث الحكمي و ثابيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين ككثر المشائين و من المتأخرين كالشيخين الفارابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثتها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبرى الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المعامل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامناتها طالب للتأله و البحث و تاسعتهما طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب بالبحث فحسب • فائدة • ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرئاسة اي رئاسة

العالم العنصري لكمالته في الحكمتين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى وان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث وان لم يتفق فالمتوغل في التأله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما • ولا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من البارئ والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوي الشوكة وبعض الملوك الحكماء كاسكندر وافریدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء والصوفية المشهورين او الخاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالاتهم واحدا كما في الاخبار النبوية • واذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه وحكائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات كزماننا هذا • واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة •

الحكم بالضم وسكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس بتصوير ولا تصديق لانها نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة والايجاب الوقوع والسلب الا وقوع واحتراز بهما عما سوى النسبة الخبرية وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه او الالاقوع 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 اولا 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 حصولها او لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض وهو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها وثنانها يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع والالاقوع • وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع والالاقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان مورداً للايجاب او مورداً للسلب فان الايجاب و السلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي • وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها • ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل و اما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي و المتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چيزي بچيزي و في العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة و قد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه و على الثاني يفيد لاجراجه ما سوى النسبة الخبرية و الايجاب لازم كردن و السلب ربودن كما في الصراح • و بالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد و الايجاب و السلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا و لا يراد بالضم و بالنسبة التعلق بين الطرفين و بالايجاب و السلب الوقوع و الالاقوع اذ لو ارد ذلك لم يبق الحكم فعلا و على هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب و السلب او الايقاع و الانتزاع او النفي و الاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين و يجيب في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا • و منها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجلي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول و هذا المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهبين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و نسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية و وقوع تلك النسبة اولاً و وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق و اما عند المتقدمين الذاهبين الى ان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول كما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية • و منها ادراك تلك النسبة الحكمية • و منها ادراك وقوع النسبة اولاً و وقوعها المسمى بالتصديق و هذا مصطلح المنطقيين و الحكماء و قد صرح بكلا هذين المعنيين الجلي ايضا في حاشية الخيالي و التباير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية و ادراك وقوعها اولاً و وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها و لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا و لم يحصل له ادراك الوقوع و الالاقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا • و اجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او الالاقوع فالدرك في الصورتين واحد و التفاوت في الادراك بانه اذعاني او تردي و بالجملة فيتعلق بهذا المدرك علما علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما و علم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر و عدم مطابقته ايها على ما مررت الاشارة

اليه في المعنى الاول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و الالاقوع على مذهبهم واحد ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع و الالاقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و الالاقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني و هو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير ادغاني و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك و قوع النسبة اولا و قوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او الالاقوع مضافا الى النسبة فان ادراكها بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين ابي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا ايها او ليست بواقعة كذلك و هو الازعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامراء في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمال قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الازعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بكرودين لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخيل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و الالاقوع الا انها ليست على وجه الازعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق و لا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه 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 و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الازعان و هذا هو الحكم و التصديق و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك و قوع النسبة اولا و قوعها يشعريان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاده به و هو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزائها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و قوعها اولاقوعها و ان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا و قوعها و التصور ادراك متعلق بغير ذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بین التصور و التصدیق الی بحسب الذات و اللوازم کاحتمال الصدق و الکذب دون المتعلق • و اعلم انه ذکر السيد الشریف انه يجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط و ان یفسر بالتصدیق و التذیب و هذا بناء علی ان اذ عان ان النسبة لیست بواقعة اذ عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان یعرف الحکم بادراك الوقوع فقط و ان یعرف بادراك الوقوع و الا وقوع معا * التقسیم * الحکم سواء اخذ بمعنی التصدیق او بمعنی النسبة الخبرية ینقسم الی شرعی و غیر شرعی فالشرعی ما یؤخذ من الشرع بشرط ان لا یخالف القطعیات بالنسبة الی فهم الآخذ سواء کان مما یتوقف علی الشرع بان لا یدرک لولا خطاب الشارع کوجوب الصلوة اولم یکن کوجوده تعالی و توحیده و هو ینقسم الی ما لا یتعلق بکیفیهة عمل و یسمى اصلیا و اعتقادیا و الی ما یتعلق بها و یسمى عملیا و فرعیاً و غیر الشرعی ما لا یؤخذ من الشرع کالاحکام العقلية المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح و اکثر ما ذکرنا هو خلاصة ما ذکره المولوي عبد الحکیم فی حاشیة الخیالی فی الخطبة و حاشیة شرح الشمسية • و منها المحکوم علیه • و منها المحکوم به قال الجلیبی فی حاشیة المطول فی بحث التاکید اطلاق الحکم علی المحکوم به متعارف عند النحاة کاطلاقه علی المحکوم علیه انتهى • و هكذا ذکر السيد الشریف فی حاشیة المطول • و منها نفس القضية علی ما ذکر الجلیبی ایضا فی حاشیة الخیالی و هذا كما یطلق التصدیق علی القضية • و منها القضاء كما یجیی فی لفظ الדיانة فی فصل الذنن من باب الدال المهملة و ما ذکره الغزالی حیث قال حکم است و قضا است و قدر است متوجه کردن اسباب بجانب مسببات حکم مطلق است و وی سبحانه تعالی مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حکم منشعب و متفرع میگردد قضا و قدر 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 دررسد قضا است و متوجه گردانیدن این اسباب باحوال و حرکات متناسبه محدود و مقدره محسوسه بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حکم تدبیر اولی کل و امر اوست کلمع البصر و قضا وضع کل مر اسباب کلیه دائمه را و قدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد 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 المولوي عبد الحق المحدث فی ترجمة المشکوة فی باب الايمان بالقدر • و منها خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفین هكذا نقل عن الأشعري و هذا المعنی مصطلحات الامرلیین و الخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نقل الی الکلام الذی یقع به الخطاب و باضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواء اذ لا حکم الا حکمه و رجوب طاعة النبي علیه السلام و اولی الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالی ایها • و المراد

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدرى بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به التخاطب الكلام الذي من شأنه التخاطب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو راي الاشعري من قدم الحكم و الخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اى الكلام الذي يقع به التخاطب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهيى لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم و الخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم و الخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام فى الازل خطابا • و معنى تعلقه بانفعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجمع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم يوجد حكم اصلا ان لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كإباحة ما فوق الاربع من النساء لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسى ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نأقول الكلام و ان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع و خرج بقوله المتعلق بانفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته و صفاته و تنزيهاته و غير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالتقصص • و اعترض على الحدبانه غير مانع ان يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين و احوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى و الله خلقكم و ما تعملون مع انها ليست احكاما • و اجيب بان الحيثية معتبرة فى الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب و الكراهة موضع تامل و لذ ازيد البعض فى الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة و كلمة او لتقسيم المحدود دون الحد • و معنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو الندب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة و معنى التخيير عدم طلب الفعل و الترك و هو الاباحة • ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بانفعال المكلفين فى الازل كما هو راي الاشعري يلزم طلب الفعل و الترك من المعدوم وهو سفه • قلت السفه انما هو طالب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه و اما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامر به بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي و هو المتعلق بانفعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير و وضعي و هو الخطاب باختصاص شئ بشئ و ذلك على ثلاثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة فَاجَابَ البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلوة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة و كذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قيدها في التعريف ليشتمله فقال بالاقضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل و ما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معدوز في ذلك . قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قيده مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الا لزم تكرار قيد الشرعي . و قال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية قيل ان فسر الآمدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان لا دور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرها بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالإخبار عن المحسوسات و المعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون 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 لا من خطاب الشارع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالحساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا 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 و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه نمثل 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 قيس ههنا دوران 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 تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور. قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار 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 نمثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم. ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب. وفي العارضية 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 والحرمه مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول 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 المتعة 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. فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارضية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالآثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى. ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم و ارادة الملزوم لان حكم الشيء ابي اثره لا يكون الا مختصا 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 شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالمالك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخرية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل و فاسد و تارة الى منعقد وغير منعقد و تارة الى نافذ وغير نافذ و تارة الى لازم وغير لازم و الثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولي من الترك او الترك اولي من الفعل

اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة و الا فندب و الثاني ان كان مع منع الفعل فحرام و الا فمكروه و الثالث مباح وغير الاصلي رخصة و ان كان حكما بتعلق شيى بشيى فالمتعلق ان كان داخلا فركن و الا فان كان مؤثرا فيه فعلة و الا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب و الا فان توقف الشيى عليه فشرط و الا فعلامه • و انما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره 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 التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع و على اثره و على الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم و مثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيى في محله • اعلم ان افعال المكلف اثناعشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله و تركه فمباح و الا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب و بدونه مندوب و ان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم و بدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح و اما على رايهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاتب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة و الحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة و النفل و اما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة و لكل منها طرفان فعل اي الايقاع و ترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح و حواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل و هو قائم بذاته سبحانه و ليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالمرجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية و هو اي معنى قوله افعل اذ انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا و اذا نسب الى ما فيه الحكم و هو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب و باعتبار التعلق وجوب و كذا الحال في التحريم و الحرمة و ترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مهني على التغاير الاعتباري فلاينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم و التعلم واحد

بالذات و ائذان بالاعتبار لان شيئاً واحداً وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلموا بالقياس الى الذي يحصل منه تعليماً كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترمى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحرير اخرى ومرة الوجوب والتحرير • قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوباً لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفاً بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لثم المراد ان ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكره الا ان الكلام في ذلك • واعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايضاً بامثاله وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابي يسمى وجوباً لفظاً الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات وتلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حواشيه •

الحاكم عند الاصوليين و الفقهاء هو الله تعالى و المحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح و هو المكلف و المحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب و هو فعل المكلف و يسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف و المحكوم به هو الصلوة و هذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا و هذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه و به على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة و المحكوم به هو الوجوب لان فعل المكلف و هذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب و نحوه و فيما هو حكم تعليلي كالسببية و نحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك و اما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوماً به كذا في التلويح •

المحكوم عليه وبه وفيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • و اما المنطقيين فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعاً و ان كانت شرطية يسمى مقدماً فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول و في الشرطية بالتالي •

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بقاء محكم اى وثيق يمنع من التعرض له و سميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

أي لم يأت خبر يضاها كذا في شرح النخبة • وعند عامة الأصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل • ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجح بيانه أصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين •

الحكمية فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكميين وكفروا وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام قالوا من نصب من قرئش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام والا فلا ووجب ان يعزل او يقتل ولم يُوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضي الله عنه واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقيف •

الحلم بالكسرو سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول • وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح ويجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة •

الحمى بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ وعرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء • فالحرارة بمنزلة الجنس تشمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان والاسطقسية لماهيتها والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءا من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التي لا تضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس والثار في 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 تشتعل في القلب اولا وتنبسط منه بواسطة الروح والدم والشرايين في جميع البدن فتشتعل 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 ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التسمية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله وتوجد بوجوده • **التقسيم الثاني** تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالباً وان امتدت في بعض الازمان الى سبعة ايام ايضاً واما باعضاء البدن وهي حمى الدق وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولاً وهي لامحالة تغنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول وشرعت في افناء الثاني خصصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثاني من الرطوبة وشرعت في افناء الثالث خصت باسم الدبول ولايفلح من بلغ نهايته وان افنت الصنف الثالث وشرعت في افناء الرابع خصت باسم المفتت • وبالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضاً من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حادثة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغيير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة واما باخلط البدن وهي الحمى الخلطية وتسمى الحمى المادية ايضاً فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى عفونة و الحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس • والمراد بالخلط ههنا الدم لاغير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير الدموية • وفي شرح القانونية والمادية تسمى حمى عفن ايضاً انتهى • ووجه الحصران البدن مركب من الاعضاء واخلط و الارواح فتمتى سخن احد هذه الاقسام اولاً نسبت الحمى اليه وان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار وبعضها محوي فتتادى السخونة من البعض الى البعض • فان قيل ان تعلقت بجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلاثة قلت تكون في كل واحد من الاجناس الثلاثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كل واحد الى آخر وحينئذ تكون حميات ثلثاً فلا تخرج تم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرية ونائبة ومغيرة • والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلط الاول السوداء وتسمى الربع اللازمة ومطلق الربع هو الحمى السوداء كما يستفاد من شرح القانونية الثاني البلغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضاً من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلثة اقسام لان من الدم شيئاً يتحلل و شيئاً يتعفن فان تساريا فهي المساوية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الاقسامي • وفي بحر الجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة وهي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق وخارجها و ثانيهما ان تسخن الدم وتغلي من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى • وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية وسونوخس مقابل لها ولما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة وبالغيب اللازمة كما في شرح القانونية • وفي بحر الجواهر 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 عن بقرب القلب لانها بسبب ملوحة مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى • الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا يكون خارج العروق فلا تعفن الا فيها الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية وتسمى بالمواظبة وهي النابتة كل يوم • قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقلع ليلا ويسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا ويقلع نهارا ويسمى الليلية الثالث الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضا وهي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا متزجا مغلظا وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز • وفي القانوني شرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطرا الغب • وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب • التقسيم الثالث • تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة بالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخله وهوان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة وهو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة وهو ان تأخذ امعا وتترك امعا وتسمى حمى مشاركة و مشابهة و الاولى ان لا يعتبر قيد وتترك امعا 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 اثنتي عشرة ساعة و من جملة المركبات شطرا الغب •

• التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيقتها تپ لرزه و الحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك • ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت و رودها • ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الرباء • ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة • ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات وسجات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر •

فصل النون التحزين بالزاء المعجمة عند بعض مناخري القراء ان يترك طباعه و عادته في التلاوة ياتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهي لما فيه من الرباء كذا في الدقائق المحكمة •

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا يزيد و كذا ضد الحسن وهو القبح • الأول 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 كفعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض • وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً ومآل العبارات الثلاث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعية الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار • والثاني كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح وبالنظر الى هذا فسر الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل • والثالث كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً ومالا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضاً ولو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً اي في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما] واما فعل الصبي فقد يكون حسناً كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانه ايضاً مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذاهب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما اذ لا امر ولا نهى هناك • وقال صدر المشريعة الامراءم من ان يكون للايجاب او للاباحة او للمندوب فالمباح حسن • وفيه ان المباح ليس بما امر به عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف كالمندوب حسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسناً اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحاً • والحرج انفسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعاً الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ وانفسر باستحقاق الذم شرعاً يكون راجعاً الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضاً ويكون فعل الله تعالى حسناً بعد ورود الشرع وقبلة اذا لا حرج فيه مطلقاً واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالتناء على فاعله و القبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حصنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر
بالتناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير
راجع الى تفسير الأشعري ايضا كما لا يخفى • اعلم ان فعل العبد قبل و رود الشرع حسن بمعنى
ما لا حرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الأشعري و هذا التفسير الأخير و اما بعد و رود الشرع فهو اما حسن
او قبيح او واسطة على جميع التفاسير • و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا
و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مسار للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب
الأشعري • و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم
بحاله ان يفعله • القادر احتراز عن فعل العاجز و المصطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج
عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام
و المراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل
الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة
فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق
به المدح فتدبرولاتكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن
و القبيح ازيد من الثلاثة • اعلم ان الحسن و القبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعة
و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الأشعرية و بعض الحنفية يقولون
انه ما امر به فحسن و ما نهى عنه فقبيح فالحسن و القبيح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن
ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهى عنه فالحسن و القبيح ثابتان
للمأمور به و المنهى عنه في انفسهما قبل و رود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على
المقتضى • ثم المعتزلة يقولون ان جميع الأمور بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل
يحكم بالحسن و القبيح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع • و كثير
من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض الأمور و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر
و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب • وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة
متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواظف و العضدي و حواشيه و التلويح
و حاشيته للمولوي عبد الحكيم • فائدة • قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله
على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه
و الا اي و ان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة و لا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

او قبجه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسنها و قبجها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقضى التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة • واما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف • فائدة • الأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العباداة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الحسن بفتحين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه و اشتهر رجاله اي الموضع الذي يخرج منه الحديث و هو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او مكي او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلدة كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها • و المراد بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط • قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنقط عن الصحيح • و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة • و قال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذا و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواه مسيب الحفظ ممن وصف بالغلط و الخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح و لا تعديل و كذا اذا نقل فيه و لم يترجم احدهما على الآخر او مدلسا بالحنفة لعدم مناداتها نفي اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخره قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط و أراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك
 يقال نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب • و قيل
 ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها
 حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب
 و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط • و قيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه
 القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل و كلاهما مروى بغير
 هذا السند و سالم عن الشذوذ و العلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني
 بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق و اتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله
 و كلاهما مروى الخ فان تكرر الرواة يخرج من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في
 الاول و بالوثوق في الثاني فلا خراج مالم يتصل عن الاول و مالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا
 مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف
 اذا لم ينجر بمحرد ها ضعفه و خرج الشاذ و العليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شيى
 الا الحسن الفرد • و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في
 الصحيح يجب ان تكون ظاهرة و الاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي
 من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم
 ينجر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى • و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل
 خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذا هو الحسن لذاته اي لا بشيى خارج و الحسن بشيى
 خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا
 تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيى
 الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن • والمراد
 بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا .
 غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطأ • و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في
 فصل الحاش من باب الصاد • و الحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم
 في الصحيح و ان كان دونه في القوة انتهى • و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته و الحسن
 لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي • فائدة • لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم
 حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله و ثقة رواه و ضبطهم دون المتن لشذوذ
 او علة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

حسن الابتداء • حسن البيان • حسن المطلب (٣٨٨) حسن المطلع • حسن التعليل

صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث فاسندين وان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح والآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي • حسن الابتداء والتخلص والانتهاه قل اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتب ان يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا واحسن سبكا واصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فانكح محررا اقبل السامع على الكلام و الا عرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكا واصح معنى ويسمى حسن الابتداء واحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال و ثانياً التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة 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 ويجيء في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و ثالثاً الانتهاه فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمونه حسن المقطع و جميع فواتح السور و خواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والاتقان •

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى و اصاله الى النفس و هو قد يجيء مع اليجاز وقد يجيء مع الاطناب و المساواة ايضا كذا في المطول في آخر من البديع • حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقديم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا و هو قريب من التخلص كذا في الاتقان و يجيء في فصل الصاد من باب الخاء ايضا • و نیز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست که چون چیزی طلب کند بطریقی طلب کند که بادب نزدیک بود از ایهام و خیال و لطیفه دلآویز کرد مثال • شعر • چه حاجت است که مطلوب در میان آرم • ز روشنی چو ضمیر تو غیب دان آمد • و نیز حضرت حافظ فرماید • شعر • ارباب حاجتیم و زبان سوال نیست • در حضرت کریم تما چه حاجت است • جام جهان ناست ضمیر منیر دوست • اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجت است •

حسن المطلع نزد بلغا آنست که آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصیح و جزیل بود و معانی بديع و مناسب حال بجز مطلع آرد کذا في جامع الصنائع و مخفي نیست که این بعینه حسن الابتداء است • حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات و هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

یجب ان لا یكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له فی الواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فبولك قتل فلان اعدیه لدفع الضرر لیس من حسن التعلیل و بهذا ظهر فساد ما قیل من ان هذا الوصف غیر مفید لان الاعتبار لا یكون الا غیر حقیقی و لو كان الامر كما توهم لوجب ان یكون جمیع اعتبارات العقل غیر مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعی لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بیان علیتها او غیر ثابتة ارید اثباتها و الاولى اما ان لا تظهر لها علة فی العادة و ان كانت لا تخلو فی الواقع عن علة كقوله • شعره لم یحك نائلک السحاب و انما • حُمت به فصیبها الرخصاء • ای لم يشابه عطارك السحاب و انما صارت محمومة بسبب عطارك و تفوقه علیها فالمصوب منها ای من السحاب هو الرخصاء ای عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة فی العادة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهر لها علة غیر العلة المذكورة كقوله • شعره مابه قتل اعدیه و لكن • یثقی اخلاف ما ترجو الذئاب • ای الراجون یعنی لیس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجین بعنه الی قتلهم و الثانية اما ممكنة كقوله • شعره یا و اشیا حسنت فینا اساء ته • نجی خدارك انسانی من الغرق • فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فیہ بحيث لا یستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر منه ای من الواشي نجی انسانه ای انسان عین الشاعر من الغرق فی الدموع حیث ترك البكاء خوفا منه او غیر ممكنة كقوله • شعره لولم تكن نية الجوزاء خدمته • لما رايت علیها عقد منطلق • هذا البيت ترجمة بیت فارسی و هو هذا • شعره • گر نبودی عزم جوزا خدمتش • کس نیدی بر میان او کمر • فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غیر ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعلیل ما بنی علی الشک و لكونه مبنيًا علی الشک لم یجعل من حسن التعلیل لان فیہ ادعاء و اصرار و الشک ینافیہ كقولك كان قتل فلان اعدیه لرضاء المحبب کذا فی المطول •

حسن القیاس نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفهوم آن در چیز باشد و اگر در هر دو

جا یک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکردن مثاله • ای آنکه خدات داد ملکی ابدی • در جان بخشی بنام خود سنگ زدی • اسکندر اگر پیل ز شاهان ستدی • آنی که تو پیل از سکندر ستدی • این رباعی در آنچه رایات اعلاهی شهنشاهی در لکهنوتی بود بانشاء رسید الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتی را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سیوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتی و در هر دو جا بادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتی در هر دو جا مراد نمیتوان شد که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتی از مضافات دار الملک دهلی است پس بادشاه دهلی را از اخذ پیلان از بادشاه لکهنوتی چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القیاس کرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام گردد کذا فی جامع الصنائع •

حسن المقطع نزد بلغاء آنست که دعا گوئی چنان کند که تعلیق آن باشیا و زمان ممتد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تا دهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال گیتی را نظام • باد در دست محبانست لبالب جام می • بادت از حلق عدو تیغ زبان آور بکام • کذافی جامع الصنائع • و این معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتها است و لکن از مجمع الصنائع فرقی معلوم نمی شود چراکه میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب گوید و بلفظ عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعا می باشد •

حسن النسق عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاهما سليما مستحسنا بحيث اذا أُفردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ما لك الآفة فان جعلها معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سبغها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدره لانه و نجاته من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرارها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لانه ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا و اختلفت عبارات الاموليين في تفسيره و في كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسنت فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعرائي في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها هل فان قيل ان المحتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحزموها و اوجبرها فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

إذا اختلف قول هذا راى ابي حنيفة و هو احسن ما قدرناه عليه فمن جاء باحسن منه فهو اولى بالصواب و كان يقول اياكم و آراء الرجال الى قوله فكيف ينبغى لاحد ان ينسب الامام الى القول نبي دين الله بالرأى الذي لا يشهد له كتاب و لاسنة و كان يقول عليكم بأثار السلف و اياكم و راى الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغى لاحد ان يقول قولاً حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسألة لم يجدها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل اذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الراى معاذ الله ان يقع في مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان • و لذا قيل الحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع أما من جهة التسمية فلانه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه و قال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه وسلم من سنّ في الاسلام سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجرهم شيئ و من سنّ في الاسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و وزر من عمل بها من غير ان ينقص من اجرهم شيئ رواه مسلم و نقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحكماء و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك • و عن الشافعي انه قال استحسنت في المتعة ان يكون ثلثين درهما و استحسنت ترك شيئ للمكاتب من نجوم الكتابة و أما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به و لا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله • و يرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثار كالمسلم و الاجارة و بقاء الصوم في النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحيض و الآبار • و قيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى و لانزاع في قبوله ايضا • و قيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة • و قال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضى العدول عن الاول و يدخل فيه التخصيص و النسخ • و قال ابوالحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه و هو اقوى منه و هو في حكم الطاري على الاول • و احتقر بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص و بقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس • و ارد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدو لا عن الاقوى الى الاضعف و اجيب بانه انما يكون

بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلانزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة • و الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع • و ما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص و الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملّة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف • فائدة الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويع وغيرها •

الأحصان بالصادا المهملة لغة يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان يحمي الشيء و يمنع منه وهو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى و الاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة • و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الكنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج

امرأة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان • قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحربة شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى • واختلف في شرط الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا لآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمي الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرمم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرمم عندنا خلافا له • و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاتها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقيبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله • و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاه او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء عالية و كل جزء علة و كل واحد حينئذ شرط و جوب الرجم و المجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان • و احصان القذف اي الاحصان المرجح لحد القذف عندهم هو ان يكون المقدوف حرا عاقلا بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا انتهى كلام فتح القدير • وفي البرجندهي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى و لا يحد قاذفه و ان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه فوطي المكاتبه زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لبيحنيفة و محمد رحمهما الله و وطى الامة التي هي اخته من الرضاة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة • و ذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يستترط ان لا يكون المقدوف رجلا مجبوا ولا امرأة رتقاء ان لو كان كذلك لا يجب الحد و كذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة و تفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية • و في رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا و لا يراه حقيقة و لهذا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال صلّ كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي و صفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح •

الحضانة بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اي رباة كما في القاموس و شرعا

تربية الام او غيرها الصغيراً و الصغيرة كذا في جامع الرموز •

الحين بالكسر و سكون المثناة التحتانية الدهر و المدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران

او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس و في العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على سنة أشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان • و في البرجندي هو الزمان في أصل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بسنة أشهر • و الحين عند النحاة هو المفعول فيه • و في شرح الوقاية في كتاب الأيمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجذب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنبوا وهي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجذب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنبوا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات •

فصل الواو* المحابة بباي موحده در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضه كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت و خريدن به بيشتراز قيمت كما في كنز اللغات وغيره • و نزد بلغاه عبارت است از گفتن چيزی مثل چيزی که دیگری گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا ردیفی و يا صنعتی و يا دو کس براي امتحان طبع خود و يا بالتماس دیگری بگویند و این سه نوع است و دليل انحصار آنکه مجيب يا بيش است يا کم يا برابر اگربيش است آنرا تنبيه گویند يعني او را بيدار ميکند بر قصوراو و يا دیگری او را مطلع ميگرداند که مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابرست محابة نام نهند کذا في جامع الصنائع پس محابة را دو معنی است یکی اعم دیگری اخص •

الحذو بالفتح و سکون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الرفع كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تکميل الصناعة گوید حذو حرکت ما قبل ردف و قيد است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قوار و حرکت ما قبل هاي مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتی که روي متحرک شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزد بيشترا شعراء اختلاف حذويکه حرکت ما قبل قيد است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نيست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چيزی با چيزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تا سيس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى • پس این تعريف مختص بفارسيان است چراکه عربيان قيد را اعتبار نمی کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحرکت ما قبل ردف نمود •

المجازاة عند المتکلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كتحصيل تساوي في الوضع بالقياس إلى

ثالثاً - وتسمى موازاة ايضاً وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف • وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحتته بحيث يكون اوله محاذياً لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً في آحاد المضروب فيه وتضع الحاصل فوقهما وتزيد لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولاً وتفعل بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تنحو آخر المضروب وتنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصفاً ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذياً لأول المضروب فيه في كل واحد من مفردات المضروب فيه وتضع الحاصل فوقهما كما مر وهكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ والمضروب فيه هذا

١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشران خرد ومردم

فرومايه كما في كنز اللغات • وعند النحاة هو الصلة في اللباب القضية التي بهايتم الموصول تسمى صلة وحشوا • وعند اهل العروض والشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيفي • وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائداً للفائدة بحيث يكون الزائد متعينا ببقيد للفائدة خرج الاطناب وبقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح وهو قسبان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسداً للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب • شعر • ولا فضل فيها للشجاعة والندى • وصبر الفتى لولا لقاء شعوب • اى المنية يعني لا فضيلة 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 الكرب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدرام وبزوال الكوارث والشدائد هان عليه الصبر على المكروه لو ثوقه بالخلوص عليه 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 الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل ويتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات والمشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضاً يتشبهت بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء 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 اللذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم ولو كان بهم خساسة فلولم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجد والندى • والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهر بن ابي سلمى • شعر • فاعلم علم اليوم والامس قبله • ولكنني عن علم ما في غد عمي • فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتاكيد وهو حشو اذ لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالبصار والسماع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما تنقل في مقام افتقرالى التاكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول • ودرمجمع الصنائع گوید اعراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچه بود که شاعر در بيتى بمعني آغاز کند و پيش از آنکه آن معني تمام سازد سخني در ميان آرد که معني مقصود بغير او تمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبليح و آن آنست که شاعر در ميان بيت لفظي آرد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بي فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سردرين بيت • شعر • ساقيا باده ده که رنج خمار • سر و فرق مراد برد آرد • و حشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نکند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت • شعر • در جنب راي روشن تو نور آفتاب • اي آفتاب مرتبه نور بيست مستعار • و حشو مليح و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد و سخن را ملاحظت بخشد و اين قسم اکثر دعائي مي باشد مثاله • شعر • تيغت که باد سينه خصمت نيام او • دردست تو چو با اسد الله ذوالفقار • لفظ باد سينه خصمت نيام او حشو مليح است و اين قسم را حشو لوزينج نيز خوانند و لوزينج معرب لوزينه است انتهى • و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغاي فرس است چرا که در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بي فائده مي باشد هيچ وقت مفيد نبود •

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گویند که از راه مشاهده حاصل آيد مجرد از ماده کذا في بعض الرسائل

الحشوفى العروض وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من

البيت مثلا اذا كان البيت مرکبا من مفاعيلن ثمانين مرات مفاعيلن الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مرکبا من مفاعيلن اربع مرات مفاعيلن الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني •

الحشوية بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيرها وهم من

الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل بجر

آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة ادهم 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 اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الحفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

فصل الياه * التحري بالراء المهملة لغة الطلب وشرعا طلب شئى من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة واما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي في المعاملات كما في المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات • وفي الشريعة طلب الشئى بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير دليل والتحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه •

الحياء بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمد سنك ريزة قال العلامة هو جوهر حجري يتكون في المثانة والكلي والمعى والكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغربية كذا في بحر الجواهر • **احياء الاسماء الالهية** هو التحقق بها في الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية • واما احصارها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • واما احصارها بتيقن معانيها والعمل بفحوايها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحياء بالفتح والياء المثناة التحنانية وهو انكسار وتغير يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • وفي الشرع عبارة عن خلق باعس على ترك القبائح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • وفي رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيين وتركه حذرا عن اللوم فيه وهو نوعان نفساني وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء من كشف العورة والجماع بين الناس وإيماني وهو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى الحكاية بالكسر في اللغة باز كفتن از چيزي كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع و قد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمرتان على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى واما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل و قد استحسنه الرضي و ذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الجليلي في حواشي المطول في بحث الحال • اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لا فائدة استحضر صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه ان يشاهد فلكه تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تنبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى يفتنير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو •

الحيوة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة و قال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسمها فقل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة و القوى المحركة الى جلب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي و متبوعة لمعادها • و قد رسم الحيوة بانها قوة تقتضى الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج • و استدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة لاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة • واجيب باننا لنسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لاعدم المقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالمهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوايح وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحياة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية • ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيى في فصل التاء من باب النون • وفي الملخص الحياة 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 البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النائمة لانها من مقدماتها و فيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمن من حيث انه كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا 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 الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرايين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى • قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلى النفس وتنورها بالانوار الالهية • وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان قال ابراهيم رب انني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى • وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوته بحيوة خالقه لا من 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 بذلك الى رتبة الحياة الاملية قال تعالى ليُنذِر من كان حيا انتهى • والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوته التامة وجوده لغيره حيوة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته وهي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم

اضائية ولذا التحق بها الفناء و الموت ثم ان حياة الله تعالى في الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحياة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضائيا فربه هو الحي التام الحياة بخلاف غيره و الملائكة العليين و هم المهيمنة و من يلحق بهم و هم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرها من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم و منهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني و الملك و الجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لانه و كانت حياة ربه حياة غير تامة و منهم من ظهرت فيه لاعلى صورتها و هي باقى الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحياة فكان موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني و امثال ذلك فسارت الحياة في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان وجوده عين حياته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حياته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فمافى الوجود الا ما هو حي بالحياة تامة و لان الحياة عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحياة جوهر فرد موجود بكامله في كل شئ فشيئية الشئ هي حياته و هي حياة الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيوته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحها من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها و بين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته و قس على ذلك باقى الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حياته محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حياته و حياته صفة له قديمة و متى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حياتك و قيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حياتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حياته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت انها الحياة الحق التي اقام بها العالم و هي الحياة القديمة الالهية • و اعلم ان كل شئ من المعاني و الهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حياة في نفسه لنفسه حياة تامة كحياة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه و حياة تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء و لا يعرف هذا الا بطريق الذوق و الكشف و ايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيها غيرها و تطرده و تناجيه و من هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل • فائدة • اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسين 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 لغة جعل الشيء حيا اي ذا قوة احساسية او نامئة • وفي عرف الشرع التصرف في ارض سوات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز • وعند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا •

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است کسی که تحقق پيدا کرد بآن اسم خورد از آبياتي که هرکه او را خورد هرگز نميرد كذا في لطائف اللغات •

الحيوان بثلاث فتحات متواليات في الاصل مصدر حيي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واو ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشاف • و عرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالبحر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركيب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايها ذاتي ذكرا معا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية • و عرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يجيى في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون • و عرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم • وفي بعض الحواشى المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي ومنه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يرد ولا يعيش بدون ذلك كالحياتان ومنه ما لا تنفس له ولا استنشاق من الكلازين •

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحتين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الائم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب • وفي المهدب الخطأ بالفتح خلاف صواب وكناه والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعة ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الائم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتي الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني وهو غير ممكن الارادة ههنا • و لفظه يمد ويقصر و يطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة • وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره و المخطئ من تعدد الى غيره انتهى كلامه • ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء فقد اراد ما هوبه ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المأخذة به لكن عفي عنه المأخذة فضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤخذ به لان المأخذة انما هي على الجنابة و هي بالقصد • و الجواب ان ترك التثبت منه جنابة و قصد و بهذا الاعتبار جعل الاموليون الخطأ من العوارض المكتسبة • و في الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدين و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء •

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين و طريقه ان تفرض اى عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطأ الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر و هو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت فيها و ان اخطأت فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطأ الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطأ ان كانا متوائمين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في صورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اى عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف و اثنان فقد اخطأت بنصف و ثلاثة ناقص فالخطأ الاول واحد ناقص و الثاني نصف و ثلاثة ناقص و حاصل ضرب المفروض الاول و هو الاربعة في الخطأ الثاني و هو نصف و ثلاثة اربعة عشرو هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب المفروض الثاني و هو الاثنان في الخطأ الاول و هو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطأان متوائمين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة و ثانيا ثمانية فقد حصل الخطأ الاول واحدا ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشرو هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطأان متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

فصل الباء الموحدة • الخبب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحرسي بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيى في فصل الباء من باب القاف •

الخرب بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند و مفعول بضم لام كه كلمة مستعمل است بجایش آرند و ركزيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران کردن است و چون از اول و آخر چیزی نماند ویراني تمام باو راه يابد •

الخرابات در لغت بمعني شراب خانه است • و در اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشرية و فاني شدن وجود جسماني و روحاني • و خراباتي مرد کامل كه ازو معارف الهية بی اختيار صادر شود • و خراب نیز خرابي عالم بشریت را گویند هكذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالي است كه سالک از تجلي قهار محو و فاني گردد فلما تجلی ربه الجبل جعله دكا و خرموسى صعقا كذايت از آنست • و قيل عزلت خانة پیرومرشد را گویند كه چون مرید بجهت خود بالحاج تمام برسد آن جناب او را مست و لا يعقل گرداند • و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتي فاني را گویند كه از خود فراغت یافته و خود را بكوي نيستي درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستي بخود نمودن نسبت بحقیقت كفر است •

الخطاب بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير لانهم ثم نقل الى الكلام الموجّه نحو الغير لانهم و قد يعبر عنه بما يقع به الخطاب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهدى لفهمه • فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متهدى لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم • و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير لانهم و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق • ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم 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 • و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شأنه لفائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان الاعتبار فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم افهامه في المال لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاطلاق
بالانهاج الشامل لحال الكلام وما بعده • و ان قلنا انه الكلام الذي انهم لم يكن خطابا و المراد بالانهاج
ههنا الانهاج الواقع بالفعل اعم من الماضي و الحال و يبتنى عليه ان الكلام حكم فى الازل او يصير
حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما فى العصدي و حاشيته للسيد الشريف و الحاصل ان من قال الخطاب
هو الكلام الذي يقصد به الانهاج سمي الكلام فى الازل خطابا لانه يقصد به الانهاج فى الجملة و من قال
هو الكلام الذي يقصد به انهاج من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لا يسميه فى الازل خطابا • و الاكثر ممن
اثبت لله تعالى الكلام النفسى من اهل السنة على انه كان فى الازل امرو نهى و خبر و استخبار و نداء •
و الاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد و هو الخبر و يرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • و ليس
كذلك ان مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضى مدلوله او يؤل اليه او يأول به و الا لجاز اعتباره
فى الخبر ايضا فحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد و الوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة و الانذار و غيرها
و من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادى يجد فى نفسه قبل التلطف معناها ثم يعبر عنه
بلفظ او كتابة او اشارة و ذلك المعنى هو الكلام النفسى و ما يعبر به هو الكلام اللفظى • و قد يسمى الكلام
الحسى و مغايرتها بينة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى و الفرق بين الكلام النفسى و العلم هو
ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام و الا فهو علم • و نسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية
فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر فى زمان واحد فيخاطب بالكلام
النفسى مع المخاطب النفسى و لا يجب فيه حضور المخاطب الحسى فيخاطب الله تعالى كل قوم
بحسب زمانه و تقدمه و تأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب فى مكتوبك اليه اني ارسلت
اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق ارسال فتلاحظ حال المخاطب و كما تقدر فى نفسك
مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا و ستفعل بعده كذا و لا شك ان هذا المضى و الحضور و الاستقبال انما هو
بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم و من اراد ان يفهم هذا
المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة و هذا سر هذا الموضع و الله الموفق هكذا فى
كليات ابي البقاء • و تأويل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة و فحوى الخطاب و لحن الخطاب
عندهم هو مفهوم الموافقة و البعض فرق بينهما و يجيب فى لفظ المفهوم فى فصل الميم من باب القاء •

الخطابة بالفتح بمعنى فرقتى بزبان كما فى الصراح و عند المنطقيين و الحكماء هو القياس
المؤلف من المظنونات او منها و من المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا و يسمى اشارة عند المتكلمين
مرح بذلك السيد الشريف فى حاشية شرح الطوالح و صاحب هذا القياس يسمى خطيبا و الغرض منه
ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم و معادهم كما يفعله الخطباء و الوعاظ • أعلم انهم خصوا الجدل

والخطابة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقراراً وتمثيلاً هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •
 وفي المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى •
 وقول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول • ثم أعلم ان خطابات
 القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشریف وخطاب العام والمراد به
 العموم نحو الله الذي خلقكم وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول وخطاب العام
 والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ثم يدخل فيه غير المكلفين وخطاب الخاص والمراد به العموم
 نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا وخطاب الذم نحو يا ايها الذين
 كفروا وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي وخطاب الاهانة نحو انك رجيم وخطاب الجمع بلفظ الواحد
 نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد
 بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم وبالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي ويا هارون وخطاب الاثنين
 بلفظ الجمع نحو ان تبوا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وبالعكس نحو القيا في جهنم وخطاب
 الجمع بلفظ الواحد نحو وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون وبالعكس نحو وقيموا الصلوة
 وبشر المؤمنين وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليحبطن
 عملك وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليك كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى
 ان المجرمون ناكس رؤوسهم وخطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فخطب
 به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون وخطاب التلويح وهو الالتفات
 وخطاب التهييج نحو و على الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين
 اسرفوا وخطاب التجذب نحو يا ايت لم تعبد الشيطان وخطاب التعجيز نحو فاتوا بصورة من مثله
 وخطاب المعدوم وهو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم
 وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل
 هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء •

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسمة والحمدلة والمثناء على الله تعالى بما هو
 اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام • ثم خطبة المنابر غير خطبة
 الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتغالها على الرومية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو
 ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث
 الاول • أعلم ان خطبة الكتب ان التحقت بها بعد تصنيفها وتاليها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحقه
 الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية •

الخطيب هو صاحب الخطبة و من يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى

ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق اله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقهم علي مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلهما و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيح و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيح من هو خير من جبرئيل و ميكايل و هم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواظف فلجنة الله تعالى علي هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكمية كما مر •

الخبث بمعنى يلبس و في شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكروه لردائه و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردي من المال قال الله تعالى و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي الردي من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكر و الفها المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالموثث و يوثث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليباً للذكورة و قالوا انه شرعا ذوفر ج و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرج شامل لهما و من لم يكن له شئ منهن و خرج بوله من سرتة فليس بخنثى و لذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضاً فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلاً هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القواني

احد حروف المد و اللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

الى الوصل • ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گویند كه بعد از وصل در آيد و حرف وصل متحرك نباشد چون يای كاريم و باريم و گاه باشد كه متحرك باشد چون يای انگنيم و بشكنيم درين بيت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم انگنيم • و ز سنگ ستم شوشه دل بشكنيم • انتهى • و صاحب معيار الاشعار گفته اولی آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آيد جمله را از حساب ردیف شمردند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذکور شود مادام كه كلمه علئده یا بمنزله كلمه علئده نباشد ردیف نيست و رعایت تكرار خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة •

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذى اليد و ذو اليد هو المتصرف فى الشئ بحيف ينتفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غير ذى اليد هكذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما يخرج عن قصة عدد على عدد و هو مصطلح المحاسبين و يجيى في لفظ القسمة • و منها ما ليس بجزء الماهية و لانفسها و يسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي و يعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشئ حتى يشتمل ما هو جزء الشئ و ما هو عين الشئ فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فى الشئ فانه لا يشتمل النوع • و منها مقابل الذهن كما يجيى في فصل النون من باب الذال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل و يسمى بالواقع و يجيى في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق و الكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر • و منها الحس كما يجيى في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • و منها ما هو مصطلح اهل الرمل و يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة • و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل لارض مركزة خارج عن مركز العالم محدب سطحه يماس بحدب سطحى الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالأوج و مقعر سطحه يماس بمقعر سطحى ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض • فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك • و الجزئي فصل يخرج فلك الكلي و الشامل لارض يخرج فلك التدوير • و قولنا مركزة خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لا يماس محدب سطحه بمقعر سطحى الفلك الذي هو في تحته و لا يماس مقعر سطحه بمقعر سطحه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هيئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير • واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي وللسيد السند • وقيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز • قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التدوير ثم المتأخرون سماوا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى • اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسما كل قسم نطاقا ويجئ في لفظ التدوير •

الخارجي بيا النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع الحكيمة والبيهشية والزرابية والنجدات والصغرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل في موضعه • ومنها مقابل الذهني ويجئ في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو • ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الامراء الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء •

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتميزه عن غيره بواسطة صوت • وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في تيسير القارئ والدقائق المحكمة • ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظر اين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمة مخرجه الا ترى انك تقول آب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدهما على الأخرى كذا في بعض شروح الشافية • فائدة • اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقيين 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 تقريبا والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلولا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان والحلق والسن والنطق والشفة وهي المصااة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شين ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها 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 • الثاني اقصى الحلق للهمزة والهاء • الثالث وسطه للعين

والحاء المهملتين • الرابع ادناه من الغم للغين والحاء • الخامس اقصى اللسان مما يلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف • السادس اقصاد من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب اليسر وقيل من اليمين • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا • الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والذال المهملتين والتاء المثناة الفوقانية من طرفه و اصول الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى • الرابع عشر للظاء والذال والتاء المثلثة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى و اطراف الثنايا العليا • السادس عشر للهاء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان و شرح الرضي للشافية • والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزى الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا و سمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية و الستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج درام اصطلاح اهل جفر حرفى است كه حامل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد •

الخارج بالكسر في اللغة ما حصل من ريع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذ السلطان فيقع على الضريبة و الجزية و مال الفيء كما في الازهاير و في الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات • و خراج الاراضي نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة و هو جزء معين من الخراج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما و نصف الخراج غاية الطاقة والثاني خراج موظف بالاضافة ايضا و يجوز ان يكون تركيبا و صفيا و يسمى خراج الوظيفة و المواظفة ايضا و هوشيبى معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير و درهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة • وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس و علامة المجاز لزوم التقييد انتهى • لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخارج و خراج الرأس انتهى • فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد •

الخارج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور اطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا • ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • وقال مولانا نفيس الخراج روم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة وتقيح كذا في بحر الجواهر والمدة قيل هي القيم وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة روم في داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا وانغمازا تحت الإصبع فهو خراج ويعرف موضع المدّة بانه اذا عصر احس الشيء يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيى في فصل الباء من باب النون •
الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة و قد يتحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • والفرق بينه وبين الرعشة يجيى في فصل الشين المعجمة من باب الراء • واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكورة لفرط الامتلاء • واختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض •

فصل الدال المهملة * الخوزة هي البيضة و قد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من

باب الباء الموحدة •

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الحاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف

للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا و قد سبق في فصل الثاء المثناة من باب الحاء المهملة • وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ و قد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبران و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس و خبر ما ولا المشبهتين بليس و خبر كان و اخواتها و غير ذلك كما في الكافي • و قد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين و المنطقيين و المتكلمين و غيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير و اما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به و قد يقال بمعنى الاخبار ابي الكشف و الاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به صرح بذلك في المطول • و المفهوم من بعض كتب اللغة كالمختص ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتححتين آكا هي و سخن كه بدان اعلام كنند و لا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة و البرودة كما مر و تفسيرهم للوجود و الامكن و الامتناع و الوجوب و القدم و نحو ذلك و يؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فليل لا يعد لعصره وقيل لانه ضروري وقيل يعد وأختلفوا في تحديده فقال القاضي والمعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب • واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال و ايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب • واجيب بان المراد دخوله لغة اي 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 لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية والانزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا ان هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه ان يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى ان المعتبر 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 كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي 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 طابقتها وكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا استفاد من كشف الجزوي والعصدي وحواشيه وسيتمضم ذلك غاية اتضح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • فائدة • لاشك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة ويسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيدة المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره ويسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد • فائدة • اعلم ان الحداق من النحاة واهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث • وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط ووضوح وشك واستفهام • وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة • وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر • وقال الاخفش هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن • وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر

وتصريح طلبها ونهائه • وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء • وقال كثيرون ثلثة خبر وطلب وانشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التأكيد اولا الاول الخبر و الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب مثلا و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه • وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان اُفاد بالوضع طلبا فلا يدخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالازم كالتمني و الترجي و النداء و القسم اولا كانت طالق و ان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء • و يسمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام • قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت و اشتريت و طلقت و اعتقت لاشك انها في اللغة اخبار و في الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم و ايجادة و قد اختلف فيها و الصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع غير البيع الذي يقع به و لا يوجد فيه احتمال الصدق و الكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً و تحقيقه يطلب من العضدي و حواشيه

* التقسيم * يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه و الى ما يعلم كذبه و الى ما لا يعلم صدقه و لا كذبه القسم الاول و هو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري و الضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه و هو المتواتر و اما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر و هو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين و النظري مثل خبر الله و خبر رسوله و خبر اهل الاجماع و الخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • القسم الثاني و هو ما علم كذبه و هو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة • القسم الثالث و هو ما لا يعلم صدقه و لا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل و قد يظن كذبه كخبر الكذوب و قد لا يظن صدقه و لا كذبه كخبر مجهول الحال • وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً و فعادة ظاهره و ايضا ينقسم الى متواتر و آحاد فالمتواتر خبر بلغت رواه مبلغا احالت العادة توافقه على الكذب كما يجيب في محله و الآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة • و في شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد و في اصطلاح المحدثين خبر

لم يجمع بشروط التواتر فيه و هو يشتمل المشهور و العزيز و الغريب و المقيول و المرود • أعلم أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلاثة اقسام الأول المتواتر و هو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقه على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله و اوله كآخره و اوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كمثل القرآن و الصلوة الخمس و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و الثاني المشهور و هو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقه على الكذب و هو القرن الثاني و من بعدهم و انه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد و الثالث الخبر الواحد و هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا و لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر و المشهور و انه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار • أعلم أن أهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق و الكذب و هذا الكلام ايضا يحتمل الصدق و الكذب و لا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من أفراد مطلق الخبر فله اعتباران أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا و ثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كالاعتبار المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق و الكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شئ شئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج و الى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى و الى البرهان الذي يخصه بالصدق و يرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث و بالعكس نحو العالم قديم و ايضا من غير نظر الى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق و لا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل • ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثني او استدلالا نحو العالم حادث و كخبر الصادق و هو الله تعالى و رسوله و اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو و السماء اسفل و الارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابي البقاء •

الأخبار هو عند المحدثين مرادف للتحديث و قيل مغاير له و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء • و عند اهل العربية يطلق على الخبر و هو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه و لا تطابقه • و قد يطلق على القاء هذا الكلام و هو فعل المتكلم اي الكشف و الاعلام و هذا ظاهره و اما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق و الكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية و من حيث احتماله الصدق و الكذب خبرا و من حيث افادته الحكم اخبارا و من حيث كونه جزء من الدليل مقدمة و من حيث يطلب بالدليل مطلوبا و من حيث يحصل من الدليل

الخبرية • الاستخبار • الخدر • التخدير (٤١٣) الخدر • الخنازير • الاختصار

نتيجة وهي حذف يقع في العلم و يسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات انتهى •

الخبرية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف •

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم • وقيل الاستخبار ما سبق اولا ولم يفهم
حق الفهم فاذا سالت عنه ثانيا كان استفهاما كما ابن فارس في فقه اللغة كذا في اللسان في انواع
الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

الخدر بفتح الخاء والادال المهملة بمعنى سستي اندام و باطل شدن حس لس قال الشيخ
هو علة آية تحدث في حس لس بها آفة اما بطلانا او نقصانا • واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصصون
الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيها بحركة الذمل كذا
في بحر الجواهر •

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة
باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيء في فصل العين المهملة من باب اللام •
المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند اطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك
للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولا تاما كالاميون كذا في الموجز في فن الادوية •

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحنانية ساكنة
وهي عند اطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدن كذا في
بحر الجواهر • وفي شرح القانون في الخنازير اورام سلعة متشبهة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق •

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص
ب حذف الجمل بخلاف الاجاز • وقيل الاجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار
عنده ما يكون بالنسبة الى مقضى المقام ويجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • وقال عبد العلي
البرجندي في حاشية شرح الملخص الاجاز بيان المعنى المقصود باقل ما يمكن من اللفظ من غير حذف
والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك
وقد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى • وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير
دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل
الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره • وفي بعض الحواشي المتعلقة على الضوء
ما حاصله الاقتصار ترك بعض العيني نسيما منسيا كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول وبعبارة اخرى
الحذف عن اللفظ والغية جميعا وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • وعلى هذا قيل

ويعجز الاختصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشئ صورة لا حقيقة • ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية والحذف مع كون المحذوف مرادا • وفي شرح هداية النور في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعاني والاختصار عكس في الكل انتهى • وفي الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثاني فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعاني انتهى •

الخضراء بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام بيغمبريست عليه السلام ونزد صوفيه كناية من بسط است والياس كناية من قبض است كذا في كشف اللغات • وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم الخضراء كناية عن البسط والياس عن القبض واما كون الخضراء عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا يتبدل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندي 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 سبزرا گویند و در اصطلاح محدثین جامعه را گویند که درو خطهای سبز باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري و قد سبق في لفظ الحمراء ايضا •

الخطرة بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چيزي در دل آمدن و بفرور گذشتن كما في مجمع السلوك وفي الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل • وفي شرح القصيدة الفارسية الخاطر يطلق على ما يخطر بالبال ويطلق ايضا على القلب وهذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لي خاطر ووقع في خاطري كذا انتهى كلامه • ودر لطائف اللغات ميگویند که خطره در اصطلاح صوفيه عبارتست از ادعیه که میخوانند بعد رابر دوکان حق بحیثیتی که بعد دفع آن نتوانند کرد انتهى كلامه • وخاطر نزد صوفيه و ارديست که فرود می آید بر دل در صورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غير خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشي و وارد قبض و وارد بسط • و اکثر المتصوفة على ان الخواطر اربعة خاطر من الحق وهو علم يقذفه الله تعالى من الغيب في قلوب اهل القرب والحضور من غير واسطة و خاطر من الملك وهو الذي يحث على الطاعة ويرغب في الخيرات ويعجز عن المعاصي و المكارة و يلوم على ارتكاب المعاصيات و على التكاثر من المواقفات و خاطر من النفس وهو الذي يتفانى المخطوط العاجلة

ويظهر الدعوى الباطلة • وخطر من الشيطان ويصمى بخطر العدو اذ الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكراه • و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرفه شيعي و سائر الخواطر تضحل و تتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضي الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الزلي فيقطع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغوبه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان هذين است كه نفس آرزو بچيزي معين كند و الحاح كند تا بان چيز رسد و شيطان آرزو بچيزي معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتي كه آن را سالك اجابت نكند في الحال بصوري و سوسه ديگر اندازد چه مقصود او در فعلی معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتي اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بغور الايمان ينهي النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة و التى من الملك ترشد الى الطاعة و التى من النفس تجر الى الدنيا و طلب عزها و التى من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة و هو خير فهو الخاطر الرباني و لا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو الخاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شيعي معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اي خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم 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 • واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المرید الطالب مشتملا على كشف معضل وحل مشكل في وقت استكشاف المرید ذلك با ستمداده من ضمير الشيخ وفي 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 قلب المرید بواسطة الشيخ • واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضات الشكوك ولا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كما ينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد و التقوى و الذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • ومن لم يبلغ من الزهد و التقوى هذه المرتبة و يريد ان يميز بين الخواطر فله طريق و ذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه و ان كان محرما او مكروها ينفيه و ان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه و الغالب من سجية النفس ميلها الى شئى دنى • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها و بعضها حظوظ فالحقوق ضرورة ان قوام النفس و بقاء حيوتها مشروط و مربوط بها و الحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تضى الحقوق و تنفي الحظوظ • و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق و حد الضرورة و تجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • و اما المنتهي فله فتح طريق السعة و الخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة و المسامحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه و ان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

الخمار بالكسر معجزان و در اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثر برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •

الخير بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعني نيكي و نيكو و نيكوتر كما في الصراح و ضد الشر قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئ 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 الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له و يليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق و قيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير و الشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناها معلوم لجمهور الناس بدهاة يومفون بكل منهما اشياء مخصوصة و يسلبونها عن اشياء آخر و لكنهم لا يفرقون ما بالذات و ما بالعرض و يطلقون الخير على كل منهما و كذا الشر • و القوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات و خير بالعرض و كذا الشر

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القتال كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاوم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح و الظاهر انها اقلعية وان الامثلة التي ذكرها في هذا المقام توقع بها ظلنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم و العدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه و قد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل الام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر و اذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر و لكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شرا صلا من اول عمره الى آخره كالانبياء و الاولياء و الكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اصلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه و لا ينفعه و يستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء و لا يطعم الجائع لقمة خبز و لا يذكره في عمره و كيف لا و هو 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 و يقول في هذا شرو و هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير و هو حصول الدينار في ملكك و كذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينصب اليه مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر كذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يفسد الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بين لهم خيره بالتعليم كما قال و علم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض و الشر الغالب و الشر المساوي لا يناسب الحكمة و اما خلق الخير الكثير فمناسب فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر و اجابهم الله بما فيه من الخير بقوله و علم آدم الاسماء فان قال قائل فانه قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة و الناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب و هو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل و هو لا يناسب الحكمة و ان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة . و في شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى يريد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خَيْرٌ محض لا شرفيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا و ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الام كثير و اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين • و اما ما يكون شرا محضا او كان الشرفيه غالبا او مساويا فليس شيئا منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا و الشرا واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع و العرض و انما 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 يبعد من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة الا ترى انه اذا دفع اصعب انسان و علم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها و يريد بطبعه لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى • و الفرق بين الخير و الكمال يجيء في لفظ اللذة في فصل الدال المعجمة من باب الام •

الاختيار لغة الايثار يعني بر كزبدن و يعرف بانه ترجيح الشئ و تخصيصه و تقديمه على غيره و هو اخص من الارادة • و عند المتكلمين و الحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيء في فصل الدال من باب الراء المهملتين و قد يطلق على القدرة و يقابله الايجاب و المشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان 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 و ما لم يشأ لم يكن و هذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض و الجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما و ان مشيئة الترك و عدم مشيئة الفعل مستنوع فمقدمة الشرطية الاولى و هي ان شاء واجبة الصدق عندهم و مقدمة الشرطية الثانية و هي ان لم يشأ مستنوعة الصدق و صدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان و المتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار و القادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و الثاني صحة الفعل و الترك فالمختار و القادر هو الذي يصح منه الفعل و الترك و قد يفسران بالذي ان شاء فعل و ان شاء ترك و هذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون و الحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاد تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه و زعموا ان هذا هو الكلام التام و لم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ و بعده كما لا يضاف على العاقل المنصف و اثبتته المتكلمون كلهم و هو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة و الاختيار ما يصح وجوده و عدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواظف

و بعض حواشيه وما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي • وقال مرزا زاهد في حاشية شرح
المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب أعلم أن الايجاب على اربعة أنحاء الأول وجوب
الصدر نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس
محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور
في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئى و قطع النظر عما هو عينه • و الثاني وجوب الصدر نظرا الى
ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل • و بعبارة اخرى وجوب الصدر نظرا الى ذات الفاعل مع
قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في
حقه تعالى و زعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه و ذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة
تامة له و المتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه
لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه • و الثالث وجوب الصدر نظرا الى ارادة الفاعل
و المصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار
المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح و جوزوا الترجيح بلا مرجح و المعتزلة قالوا بهذا
الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح • و الرابع وجوب الصدر بعد الاختيار
و هذا الوجوب موكد للاختيار و لا خلاف في ثبوته و الاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان
اثر الموجب على النحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اى بدوام ذلك الموجب لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين و كذا اثر المختار على هذه
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا مظهر لى في هذا المقام و الجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان
محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم
انه لا خلاف بين الحكماء و المعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه •
فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي
عين الذات و كذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على
المعنى الثاني امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون
الفاعل بحيث يصح منه الفعل و الترك و هو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى • و اما تفسيرهم القدرة بصحة
صدر الفعل و لا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر و بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول
هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدر نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة
و على المعنى الرابع امكان الصدر بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لا احسن منه ففي زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلك الوقت بحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب •

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد و رده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الروبة و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشترى الخيار اذا رآه و هو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء. يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الثمينين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغر البائع المشتري او بالعكس او غرة الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الضابطة ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعته بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خيّر في الكل و ان كان بعده خيّر في القيمي لا في المثلي التاسع خيار التخير الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضربها و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبيا و فيما لو اشترى باناء لا يعرف قدره • و ادخل في خيار الكشف خيار الكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم مع البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المراجعة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المراجعة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضا و في التولية للمشتري الحظ قدر الخيانة في التولية و ينبغي ان تكون الخيانة في الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبازا او كاتبنا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطال و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا و هو ان يبيع الدار المستاجرة او الشئ المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظر اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحاوي •

الخيار بفتح الالف جمع خيرات و در اصطلاح سالكان الخيار هفت تن را گویند از جمله سيصد و پنجاه و شش مردان غيب كذا في كشف اللغات و نیز دران در بيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند و يجهنم ايضا في لفظ الصوني في فصل الفاء من باب الصاد •

الخمس • الاختلاس • الخامسة • الخماسي (٤٢٢) الخمس • الاعداد الخمسة • خمسة
الخمس المسترقة • الخمسة المفردة

فصل السین * الخمس فی اللغة فرومایه كما فی الصراح و فی بعض کتب اللغة الاخس
زبون ترو هو مقابل لاشرف كما یجئ فی فصل الفاء من باب الشین • و فی بعض کتب اللغة الخمس
الدنی وقیل السفلة • و فی التاتار خانیة فی باب الكفو الخمس من یخدم الظلمة و ان كان ذا مروة •
و فی البرجندي فی اول کتاب البیع المراد بالخمیس فی باب البیع ما یقل ثمنه كالتخبز و اللحم و بالنفیس
ما یكثر ثمنه كالعبد • و فی بعض کتب الشافعیة الخمس مادون نصاب السرقة • و قیل ما یعد فی العادة
خسیسا انتهى •

الاختلاس بمعنی ربودن است و آن چنان باشد که معنی غزل بمدح آرد و یا معنی مدح
بغزل آرد مثال اول • ع • رمح تو راست چون قد زبای دبران • مثال دوم • ع • همی از راستی
قدت برمح شاه دین ماند • کذا فی جامع الصنائع • و اختلاس نزد قراء ترک تکمیل حرکت را گویند كما
فی شرح الشاطبی •

الخامسة بالمیم عند المنجمین هی سُدس عشر الرابعة •

الخماسی بالضم عند الصرفیین کلمة فیها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجشمش او مزیدا فیه
كعصفوط و هو لا یكون الا اسما •

المخمس علی صیغة اسم مفعول من باب التفعیل عند الشعراء یطلق علی قسم من المصط كما
یجئ فی فصل الطاء من باب السین • و عند المهندسین یطلق علی شكل مسطح تحیط به خمسة اضلاع
متساوية و ان لم تكن متساوية فلا یسمى مخمس بل ذا خمسة اضلاع كما فی کتب الحساب • و عند اهل
التکسیر و اهل الجفر یطلق علی وفق مشتمل علی خمسة و عشرين مربعا صغیرا •

الاعداد الخمسة یجئ فی فصل الدال من باب العین فی لفظ الاعداد الطبعیة •

مخمسة کتاب الدعوی عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة علی خمس مسائل مخصوصة مذکورة فی
کتاب الدعوی و هی قولهم سقط دعوی الملك المطلق ان برهن ذو الید ان المدعی به و دبعة اورهن
او مؤجرا و مغصوب هكذا فی شروح مختصر الوقایة کجا مع الرموز و البرجندي •

الخمسة المسترقة عند المنجمین اسم خمسة ايام معینة من ايام السنة و یجئ فی لفظ السنة فی
فصل الواو من باب السین •

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشی یا شاعر در کلام خود پنج حرف را یعنی
آ و ا ح ی که پیش ازین در کلام نیارد مثاله • شعر • هو ییحیی هو ی ا حواء • حوی ا حواء
حو ا و ییحیی • یعنی فرود آمد بمسمى ییحیی محبت قبیلهای مصاة حوا و در گرفت به قبیلهای حوا آه
کردن ییحیی و این صنعت از مخترعات امیر خسرو دهلوی است •

الخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره • و حرموا الاغتيال بالقتل لمخالفهم والسرقة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

فصل الشين * الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد والسحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونجة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وافية آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو گذرد آنرا سحج گویند و خدش نیز گویند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گویند •

الخدش بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية و العنيدية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع ندوة تكون في الاجفان و لذا سمي الخدش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

فصل الصاد المهملة * الخصوص بالفتح و الضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • و عند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشملى من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيى في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلبي في فصل اللام من باب الكاف • أعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود و قد يعتبر بحسب المفهوم و يجيى في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخرصة حملية كانت او شرطية • و عند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امرأة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكرو العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر العام • و ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا هذ من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الأول في شموله للمطلق وعدم شموله له وبقيده الأفراد خرج العام ولم تخرج التثنية لأنه أراد بالأفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا ويُقنل خصوص العين والجنس والنوع إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام إشارة إلى كمال مغائرتة لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تذييباً على جریان الخصوص في المعاني والمسمايات بخلاف العموم فإنه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعدداً • واعترض عليه أيضاً بأنه إذا كان تعريفاً لقسمي الخاص كان الواجب إيراد كلمة أو 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 احد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى أو • وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعنى الاسم الموضوع للمسمى المعروف أى 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 في التلويح وكشف البزدوي ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل السيم من باب العين •

الخاص هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا • وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الخاصة في ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق ان اختص بأفراد حقيقة واحدة فهو خاص • وفي شرحه بدعي الميزان الماشي بالتمسك الى الانسان خاص اضافي للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة هنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان والماشي خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للقائمت بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في لفظ الحقيقة • ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين • الأول ما يختص بشيئين بالقياس الى كل ما يبايره كالضاحك بالقياس الى الانسان ويسمى خاصة مطلقة وهي التي عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسمت بانها المقولة على ما تحست طبيعة واحدة فقط قولاً عريضاً والمراد بالطبيعة الحقيقة وفي اختيارها على لفظ ماهية حيث لم يقل على ما تحست ماهية واحدة إشارة إلى ان الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة إذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشيئين والمراد بالحقيقة اهم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الاجناس أيضاً

ولابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواص تعالي و خواص الشخصيات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لاجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لاخراج العرض العام و القيد الاخير لاخراج النوع و الفصل القريب و بكلواحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد • و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا • و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لاي كلي كان و لوجنسا اعلى و يكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل • و الثاني ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشئ ايضا كالشيء بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما • و بقي ههنا شئ و هو انه لا يعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لا محذور في ذلك • قال في الحاشية الجالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * **التقسيم** * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتزم من امور كلواحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادي البشرية مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلاثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكتابة بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له • و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة و غير الشاملة بالعرض العام للا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس و نمده الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة • المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لافرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير والثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في 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 توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له 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 توالي حركة التدوير ويسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطاً او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره و معنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجيء في موضعه وخاصة الشمس مركزة كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الراء والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحياة و يجيء في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفياً كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للآثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اي ما اثره الناشي منه والخواص اسم جمع الخاصة لاجمع الخاصية لان جمعها خاصيات • و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى لازم كوازم التمثيلات و الاستقرارات من التركيب لا بمجرد الوضع و المزاي و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التركيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية و الخواص و رائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

وهو معنى مجازي 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 معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني و ثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة مذمناً لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء •

والخصوصية بالفتح اوضح وحينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة و اذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء •

المخصوصة عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضاً قد سبق في لفظ العملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

المخصوص بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء •

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضر فيها الفعل قياساً باب الاختصاص ويكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولاً وذلك بان يذكر المتكلم اولاً ضمير المتكلم ويؤتى بعده بلفظ اي ويجري مجراه في النداء من ضمه والاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بذى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصاً من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولاً بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصاً من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشور المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا و مع التصغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص • و قد 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 معروفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لا يجوز اظهاره كذا في العباب •

الاختصاصات الشرعية عند الامويين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة

في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البيئونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم •

اختصاص الناصت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعنا للآخر و الآخر منعوتا به

و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نهتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني •

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البزدوي •

و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح • و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيدن التاجر عند اشتراكه بين التاجر وغيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لا نقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة لاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد • ثم كون الوصف رافعا لاحتمال في سائر المعارف محل تردد • اعلم ان الاشتراك و الاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الارضاح 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 المعروف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بزاء تلك الخصوصيات وضعا عاما واما لانه موضوع لمعنى كلي ليستعمل في جزئياته لانيه و اياما كان فلاحتمال نائش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تحمل كما في رجل عالم فلا تكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتحمل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قلتت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى . و صاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه نسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص و قلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية . فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا . فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقايل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى وفي عرف اهل المعاني هو القصر و يجيب في فصل الرء من باب القاف وفي عرف الاصوليين يطلق على معاني . منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقول المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيب في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصر

فلانها على البعض خاصة وحينئذ 'يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر • وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب ويرد عليه ان مخرج الخطاب لم يتناوله واجيب بان المراد ما تناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص كقولهم خصم العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير استثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على بعض مسمياته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لا يفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج • وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص والمراد بالتخصيص هو الاصطاحي وبالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى الحد والمحدود في الجلاء والخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف والتخصيص الاصطاحي بعد لم يعرف • وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام • ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراف وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطاحي نحو العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شئ فان العقل يخص ذات الله تعالى والكس في نحو قوله تعالى واوتيت من كل شئ فان الكس يخص ما لم يكن في ملك بلقيس والعادة في نحو لا يا كل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا وبقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر ومقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في 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 منفرد الا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان يودي موادها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والافصاف او غيرها وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا • ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنئان وما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف من ذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لانها لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وانه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت

الصدر لا ان هناك حكان احدهما معارض لآخر كما يوجد في الدليل المستقل • ومنها قصر اللفظ على بعض مسناته وان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسناتها وانما مسناتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصه • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزاً على الفعل وكذلك النسخ صرح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم والمنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شئ فان العقل هو المخصص للشئ ببا سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكالحس نحو اوتيت من كل شئ وكالعادة نحو اناكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا وكالتشبيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوي والتلويح والعضدي وحاشية التفازاني •

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علة صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويجيء في لفظ النقص ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقيل هو الدرك • وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجيء في لفظ الدرك في فصل الكف من باب الدال • **الاخلاص** بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وافعاله واقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيحه التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد وبضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى • ومآل العبارات واحد • وفي شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالافه وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا 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 و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • والثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جرنفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى والثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه وتربص حسن ثوابه في الآخرة والرابع اخلاص في الاحوال اي الالمامات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم اصلا مبالاته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص في فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص ^{بشيء} هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى • ودر مجمع السلوك ^{شرط و} لاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان ^{ان كله} اما کسی که بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل کند او نیز مخلص است لیکن از جمله مخلصان صديقان نباشد و هر که عمل برای مجرد ریا کند در معرض هالکان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما ارید به وجه الله تعالى و هذا معنى قول روم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لاحظا في الملكين • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • وفي السيد الجرجاني الاخلاص في اللغة ترك الرياء في الطاعات وفي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه و تحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه و خلص عنه يسمى خالسا و يسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالسا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين و ايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله • و قيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات • و قيل الاخلاص ستر بين العبد بين وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده و لا هو ي تميله • و الفرق بين الاخلاص و الصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل •

التخلص عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع • وعلى

الانتقال مما انتمح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الايات و يقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلصه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيين

لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم وليس كما قال ففيه 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 في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كلشيئ فساكتبها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبي الامي واخذني صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم ولا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخرة وفي سورة الكهف حكى قول ذي القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكته الذي هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر ووصف مال الكفار والمؤمنين • وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه وفي الاستطراد تمر بذكر الامر الذي استطرادت اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تتركه وتعود الى ما كنت فيه كأنك لم تقصد وانما عرض عروضا • 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 آخرة وفي الشعراء الى ذكر الانبياء والامم • ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعاً آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للطاغين 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 يقرب ايضاً منه حسن المطلب • قال الزنجاني والطبي و هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين • قال الطيبي وما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدوا لي الارب العالمين الذي خلقني فهو يهدين الى قوله رب هب لي حكماً والحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان •

فصل الضار المعجمة * الانخفاض بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيء

في فصل الواو من باب العين •

فصل الطاء المهملة * المخروط هو عند المهندسين يطلق على معان • منها المخروط المستدير

التمام وهو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح صنوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متصائفا الى نقطة بحيث لو ادبر خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير وبين تلك النقطة ماسةً في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري • و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة • و عرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح • ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محوره فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل • و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصل بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحاً مخروطياً لا جسماً مخروطياً لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلاً مسطحاً لا جسماً • ومنها المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها • و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستو موازي القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً مستديراً ناقصاً و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه • ومنها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعداً هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مسار بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعاً عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل • ومنها المخروط الذي يكون شبيهاً للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة و قاعدته لا تكون دائرة ولا شكلاً مستقيماً الاضلاع بل سطحاً يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحاً يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره • اعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة و هذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير

الناقص وليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

الخط بالفتح و التشديد لغة تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدى است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون وبروز است ونيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغييب هويت در تجرد و بى نشاني . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيى ايضا في لفظ المقدار . و عند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اى مقدار له طول فقط . وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و جذر ثلثة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس . و ايضا الخط اما مستقيم او محدد بالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم و لا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . و عرف ايضا بانه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بانه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدد بخلاف المستقيم . و الخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم . و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحني و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اى الى ذلك الخط . و رسم ايضا بانه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اى بين النقطتين و بانه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول و يسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل . و قد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحاء مطلقا فيشتل محيطات القطعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اى لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحاء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب . و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .

خط الاستواء • خط السميت • الخط المدير (١٣٣٩) خط المركز المعدل • خط المشرق والمغرب
خط الظل • خط التقويم

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي 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 و يسمى افقه افق الفلك المستقيم وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولبية ولما كان افقه منصفا للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به • والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتان و ربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف وشتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجيى •

خط السميت هو عندهم الخط الرامل بين نقطتي السميت • وخط سميت القبلة عندهم يجيى في فصل التاء من باب السين •

الخط المدير عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ويجيى 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 المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

خط المشرق والمغرب عندهم هو الخط الرامل بين نقطتي المشرق والمغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا • و في شرح الجفيميني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

خط الظل و يسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الرامل بين رأس المقياس ورأس الظل •

خط التقويم و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

خط نصف النهار عندهم و هو الخط الرامل بين نقطتي الشمال والجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • وبعبارة 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 و يسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الجفيني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى •

خط الوسط ويسمى الخط الوسطي ايضا يجيى تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الوار •

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا و يسمى كيموسا ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر • فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم والغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع • وقولهم سيال اي من شأنه ان يندسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي و طبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والنخاع والشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي والجصي لانهما رطبان سيالان طبعاً وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص في اللون والطبع لا في القوام وكذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية ولا يغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقريضة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان لاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطأنى على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • وقولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية والمني عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا في الجملة ان 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 الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه • ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكن اخصر واحسن • وأنواع الاخلاط اربعة استقرأ الدم والصفراء والبلغم والسوداء وكلواحد منها ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي والطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعياً عند الاطباء • وفي بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شأنه ان يصير جزءاً من جوهر المغتذي وحده او مع غيره والخلط الرديى هو الذي ليس من شأنه ذلك انتهى • وكيفية تولد الاخلاط ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من حرارتها و حرارة ما يليها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شببيه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه وقوامه وملاسته وهو الذي يسمى كيلوسا بلسان السريانية و يجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبخ في الكبد فيحصل منه شئى كالرغوة اي

الزبد وشيبي كالرسوب وقد يكون معها شبيبي محترق ان افترط الطبخ وشبيبي فح ان قصر الطبخ والرغوة هي الصفراء الطبيعية والرسوب هي السوداء ويسميا جالينوس خلطا اسود والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشبيبي الفح منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره واما المصفي من هذه الجملة فضجا فهو الدم •

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكروه ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * الاختراع قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة ويجيى ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويجيى في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف •

الخلع بالفتح وسكون اللام **فِي** اللغة النزاع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا امتدت منه بمال كذا في فتح القدير • وفي جامع الرموز الخلع بالضم في المرأة وبالفتح في غيرها كما في الاختيار لكن في المغرب انه بالضم اسم وانما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما بزعا لباسهما **وَفِي** الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح والاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والقيد الزائد ولا بد فيه من زيادة قولنا ببديل كما انه لا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع في الاول وكذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببديل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببديل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البيئونة لامطلقا • **أَعْلَمُ** ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر والا فالفا الخلع والتطبيق والمباينة والمباراة والبيع والشراء كما في النتنف وصورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت وبالفارسية خويشتن را از تو بكابينى كه مراست برتور نفقه عدت خريدم بيلك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا • ثم استعمال لفظ الخلع في الطلاق البائن مجاز كما في التحفة وفي النتنف انه حقيقة في كليهما • وفي الفصولين ان الخلع بعوض وغير عوض متعارف والاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير وجامع الرموز • **وَعِنْدَ** السبعية هو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيى في فصل العين من باب السين • **وَعِنْدَ** الاطباء هو خروج العظم عن موضعه بخروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهرية تتبدل بها من صورة الى

الانخلاع • المخلع • الخريف • الخزف • الخسوف (٤٣٩) الخف • الخفة • الخفيف • التخفيف

صوتة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال وهو عند الأطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر •

المخلع عند أهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية ويجيء شرحه في فصل

اللام من باب الذال المعجمة • والمخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح وتخليع نوعي ست از

تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند •

فصل الفاء * الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الأربعة من السنة ويجيء في لفظ

الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء والراء المعجمة هو السعال • والخزفي هو النوع الرابع من أنواع جرب العين

كذا في بحر الجواهر وأنواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويجيء ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء

من باب الكاف •

الخف بالضم والتشديد لغة موزة وشرعا الذي يستر الكعب وامن به السفر كما في المحيط

أو المشي به فرسخا وما فوقه كما في الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين

ونحوه على المشهور لكن في المجموع أنه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين •

الخفة بالكسري ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان التخفيف

المطلق والإضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب التاء المثناة •

الخفيف ضد الثقيل وقد سبق • وعند أهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية

والمنهوك يجيء في فصل الكاف من باب النون • وعند أهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستعملن

فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف • ودر جامع الصنائع گوید بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام

دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن •

فاعلاتن مفاعلتن فاعلاتن مفاعلتن • دوم دو جزء بر اصل و يكي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه

كش بسخن • فاعلاتن مفاعلتن فعلن انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد ومنه ان الخففة والنون الخفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا

كما في فتح الباري وقد مر في لفظ التثقيب ايضا في فصل اللام من باب التاء المثناة • وتخفيف

الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب أو الحذف أو الاسكان كما يجيء في لفظ الاعلال في

في فصل اللام من باب العين • والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح ويجيء في لفظ

التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الخلف بالفتح وسكون الهمزة عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم وإنما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض التالي فإنه ليس قياس الخلف إذ لم يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وإن لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقاً • وأما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الأصل بنفسه إن كان بسيطاً وبجزئيه أو باحدهما إن كان مركباً لينتج محالاً وهو يعنى الموجبات والسوالب لا أنه يعنى كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلاً المطلوب أن عكس قولنا كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان فقلنا إذا صدق كل إنسان حيوان صدق بعض الحيوان إنسان والصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بانسان ونضمه مع الأصل وهو قولنا كل إنسان حيوان فنقول كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان ينتج لا شيء من الإنسان بانسان وهو محال لأنه سلب الشيء عن نفسه • أعلم أن القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك وقد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفترق بيان الشرطية إلى دليل فتكثر القياسات • وقد يقال إن الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر لازم له ومن حملية صادقة في نفس الأمر مثلاً إذا كان المطلوب لاشيء من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب ومعنا حملية صادقة وهي كل ب آ ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونجعلها مقدمة للاستثنائي ونقول لكن ليس بعض ج آ إذ هو محال بدليله صدق هذا حق • وقيل في تكملة الحاشية الجالية ويمكن الرجوع إلى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً لكن كون نقيضه حقاً باطل لعدم كون المطلوب حقاً باطل أما الملازمة فلكونها بديهية وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان نقيضه حقاً لكان محالاً واقعاً لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسحب بعده من الاستثنائي واتفق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض • وانت تعلم أن الحكم بشيء من الرجوعات المذكورة لا يصح على إطلاقه لجواز أن يكون بطلان النقيض بديهياً أيضاً في بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي إلا أن يقال اعتبر فيه اصطلاحاً ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتنامل انتهى • فائدة • إنما سمي الخلف خلفاً لأن المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبه من خلفه أي من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى مطلوبه ابتداءً أي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة •

وقيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق وما ذكره التفتازاني في حاشية العزدي • والخلف بالضم خلاف المفروض • والخلف بفتحين بمعنى پس آينده و يجيى الفرق بينه وبين السلف في فصل الفاء من باب السين • الخلفية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافة القدر خيره و شره الى الله و حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل و شرك كذا في شرح المواقف الخلافة بالكسر شرعا هي الامامة وقد سبق في فصل الميم من باب الالف • وبعض الصوفية قال الخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة والرياسة الظاهرية و خلافة كبرى وهي الامامة والرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرآة الاسرار فالخليفة هو الامام • وفي جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام •

الاختلاف لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني علي دليل والخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد ويؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف وعلى هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى • وعند اطباء هو الاسهال الكائن بالادوار واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج وتارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض • وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متمثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية وغير متضادين اي غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متمثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هي غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتمثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن • واما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والاف المتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلثة فخرج الامور الاعتبارية لاخذ قيد الوجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتمثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثليين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيهما الاقسام الثلثة • وقيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان والا فمختلفان

والمختلفان اما متضادان او غيرا ولا يضر في التخاليف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها و كالعرضية و الجوهرية و هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم و يجيب في لفظ التماثل • اعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل و الاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنيانية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما و ان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيى منهما • ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متمثلين فانهما لا يجتمعان و قد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حد هما و حينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الافتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتمثلين و غيرها و الحق عدم وجوب ذلك و لا دخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما و تخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنيانية فهما نوعان متبائنان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثليين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين • فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجتماعهما لذاتيتهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنيانية منها حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنيانية لم يستحل اجتماعهما و لذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم • وعند الحكماء كون الاثنيين بحيث لا يشتركان في تمام المهية و في شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهية فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان و قسموا المتخالفين الى المتقابلين و غيرها انتهى • و الفرق بين هذا و بين ما ذهب اليه اهل الحق واضح و اما الفرق بينه و بين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخاليف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهية و عدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان و يؤيده ما في الطوالح و شرحه من ان كل شئين متغايران • و قال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيخان ان استقل كل منهما بالذات و الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول و هو ان كل شئين متغايرين ان اشتركا في تمام المهية فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهية التي هي الانسان و انهما مختلفان و هما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد و الحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان و الناطق

او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقاً والافهم الاعم من وجه او متباينان ان لم يشتركا في الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقابلين انتهى • وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحددة الموضوع الممنعة الاجتماع فيه داخل في التساوي لخروجه عن مقسمة وان لم يعتبر ذلك يكون السواد والبياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربعة قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور •

الاختلاف الاول عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضا •

الاختلاف الثاني عند هم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الابعد والاقرب ايضا

وباختلاف البعد الاقرب ايضا و باختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات •

الاختلاف الثالث عندهم هو التعديل الثالث ويجيء الكل في فصل اللام من باب العين •

اختلاف الممر عندهم قوس من فلک البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة مسره ويجيء في

لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال •

اختلاف المنظر عندهم هو التفارقات بين الارتفاع الحقيقي و الارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة

الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخططين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الاعلى

الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من منظر الابصار و الزاوية الحادثة من تقاطع الخططين عند مركز

الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس

و يبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي و الارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية و هذا

هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع • وقد يكون اختلاف المنظر في الطول و العرض لانا اذا اخرجنا

دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي و الموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس

الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف

المنظر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخططين المذكورين و منطقة

البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض و ان شئت

التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

المختلف بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح الفخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان

متضادان 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 ظاهراً فيجمع بينهما او يرجع

احدهما وَاَلْمَخْتَلَفُ قِسْمَانِ الْاَوَّلُ مَا يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيَتَعَيَّنُ الْمَصِيرُ اِلَيْهِ وَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِمَا وَالثَّانِي مَا لَا يُمْكِنُ فِيهِ ذَلِكَ وَهُوَ ضَرْبَانِ الْاَوَّلُ مَا عَلِمَ اَنْ اَحَدُهُمَا نَاسِخٌ وَالْآخَرُ مَنْسُوخٌ وَالثَّانِي مَا لَا يَعْلَمُ فِيهِ ذَلِكَ فَلَا بَدَّ مِنَ التَّرْجِيحِ ثُمَّ التَّوَقُّفُ اَنْتَهَى • وَالظَّاهِرُ مِنْ هَذَا اَنَّ الْمَخْتَلَفَ بِكَسْرِ اللّامِ وَانَّهُ اَعْمُ مِنَ الْاَوَّلِ وَجُودًا وَالْمَخْتَلَفُ عَلَيَّ صِيغَةُ اسْمِ الْمَفْعُولِ • وَفِي اِصْطِلَاحِ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي اِخْتَلَفَ فِيهِ اِثْمَةُ اللُّغَةِ فِي اَنَّهُ فِي الْاَصْلِ عَرَبِيٌّ اَوْ عَجَمِيٌّ مِثْلُ طَسَّتْ بِالسِّينِ الْمَهْمَلَةُ كَذَا فِي شَرْحِ نَصَابِ الصَّبِيَّانِ •

الْخَوْفُ بِالْفَتْحِ وَسُكُونِ الْوَاوِ تَرْسِيدُنْ وَعِنْدَ اَهْلِ السُّلُوكِ هُوَ الْحَيَاءُ مِنَ الْمَعَاصِي وَالْمُنَاقَاةِ وَالتَّامُّ مِنْهَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اَنَا اَخْرَفْتُكُمْ لِلَّهِ تَعَالَى وَارْحَى اِلَى دَاوُدَ خَفَنِي كَمَا يَخَافُ السَّبْعُ الْفَأْرَ وَقَالَ مَنْ خَافَ اللّاهُ خَافَهُ كَلْشَيْبِيُّ وَمَنْ خَافَ غَيْرَ اللّاهِ خَوفَهُ اللّاهُ مِنْ كَلْشَيْبِيِّ كَذَا فِي الصَّحَائِفِ فِي الصَّحِيفَةِ التَّاسِعَةِ عَشَرَ •

الْخَيْفَاءُ بِالْفَتْحِ وَسُكُونِ الْمِثْلَةِ التَّحْتَانِيَّةِ يُقَالُ فَرَسٌ خَيْفَاءٌ اِذَا كَانَ اَحَدِي عَيْنِيهِ زَرْقًا وَالْآخَرِي سَوْدَاءً وَعِنْدَ اَهْلِ الْبَدِيْعِ هِيَ الرَّسَالَةُ اَوْ الْقَصِيْدَةُ الَّتِي تُكُونُ حُرُوفُ اَحَدِي كَلِمَتِيهَا مَنْقُوطَةً بِاِجْمَاعِهَا وَحُرُوفُ الْآخَرِي غَيْرَ مَنْقُوطَةً بِاِجْمَاعِهَا وَهَكَذَا يَسْتَفَادُ مِنَ الْمَطْوُولِ وَحَاشِيَتِهِ لِلسَّيِّدِ السَّنَدِ وَمِثَالُهُ قِي الْفَارَسِي هَذَا الْبَيْتُ • شَعْرٌ • دَادَةٌ بِخَشْشٍ هَمَّ بِبِي عَالَمٌ • كَرْدَةٌ بِبِشْشٍ دَعَا بَنِي اَدَمَ • وَهِيَ لَيْسَ مِنْ عِلْمِ الْبَدِيْعِ وَانْ ذَكَرَهَا الْبَعْضُ فِيهِ بِمِثْلِ مَا عَرَفْتَ فِي لَفْظِ الْخَنْدَفِ •

فصل القاف * الخرق بالكسر وسكون الراء المهمله پاره جامه وجامه كه از پارهها دوخته باشند كما في المنتخب • و نرد صوفيه جامه ايست كه صوفيان مي پوشند و آن دو قسم است يكي آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مر سالك را بپوشانند و اين را خرقه ارادت و تصوف گویند دوم آنكه در اول قدم سالك را بپوشانند تا از برکت آن از معاصي باز مانند و اين را خرقه تبرک و خرقه تشبه گویند • مرید در خرقه تشبه مرید رسمي است و در خرقه تصوف مرید حقيقي است کذا في مجمع السلوك •

الْخَارِقُ فِي عَرَفِ الْعُلَمَاءِ هُوَ الْاَمْرُ الَّذِي يَخْرُقُ بِسَبَبِ ظَهْوَرِهِ الْعَادَةِ وَهُوَ عَلَيَّ الصَّحِيحُ يَنْقَسِمُ بِاعْتِبَارِ ظَهْوَرِهِ اِلَى سِتَّةِ اَقْسَامٍ لِانَّ الْخَارِقَ اِمَّا ظَهَرَ عَنِ الْمُسْلِمِ اَوْ الْكَافِرِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِكَمَالِ الْعَرَفَانِ وَهُوَ الْمَعُونَةُ اَوْ يَكُونُ وَحَيْثُئِذٍ اِمَّا مَقْرُونٌ بِدَعْوَى النَّبُوَّةِ وَهُوَ الْمَعْجِزَةُ اَوَّلًا وَحَيْثُئِذٍ لَا يَخْلُو اِمَّا اَنْ يَكُونَ ظَاهِرًا مِنَ النَّبِيِّ قَبْلَ دَعْوَاهُ وَهُوَ الْاِرْهَاصُ اَوَّلًا وَهُوَ الْكِرَامَةُ وَالثَّانِي اَعْنَى الظَّاهِرِ عَلَيَّ يَدِ الْكَافِرِ اِمَّا اَنْ يَكُونَ مُوَافِقًا لِدَعْوَاهُ وَهُوَ الْاِسْتِدْرَاجُ اَوَّلًا وَهُوَ الْاِهَانَةُ • وَ مِنْهُمْ مَنْ رَجَعَ الْقِسْمَةَ وَادْخَلَ الْاِرْهَاصَ فِي الْكِرَامَةِ فَانْ مَرْتَبَةُ الْاَنْبِيَاءِ لَا تُكُونُ اَدْنَى مِنْ مَرْتَبَةِ الْاَوْلِيَاءِ وَادْخَلَ الْاِسْتِدْرَاجَ فِي الْاِهَانَةِ فَانْ مَعْنَى الْاِسْتِدْرَاجِ هُوَ اَنْ يَقْرِبَهُ الشَّيْطَانُ اِلَى فِسَادٍ عَلَيَّ التَّدْرِيجِ حَتَّى يَفْعَلَهُ سَوَاءً وَافِقٌ ذَلِكَ غَرَضٌ مَرْتَكِبُهُ اَوْ لَمْ يُوَافِقْ وَ عَاقِبَةُ ذَلِكَ حَسْرَةٌ وَ نَدَامَةٌ فَقَدْ اَلَّ الْاَمْرَ

الى الاهانة • و الحكر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الاقرب ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق وكذلك الطلسم والشعبدة وهذا هو الحق • وقيل الحق 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 اولا • ولانه يلزم كون حركة البطش ايضا 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 الخارق 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 مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الألهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الألهية ويسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما في السمائل المحمدية و جوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال و اما جاز ذلك لان شكله وخلته تدل على كذبه و ظهور الخوارق على يده لا يفضي الى التلبيس و الثاني ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء و ان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده و بتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة و اما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا و اما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده و عند المعتزلة لا يجوز • اما القسم الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنبا فالاول هو القول بكرامات الاولياء و قد اتفق اصحابنا على جوازه و انكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري و صاحبه محمود الخوازمي و اما الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا وهذا هو المسمى بالاستدراج • ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجبها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا ومعنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيبه و ضلاله و جهله و عناده فيزداد كل يوم بعدا من الله و ذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرر الانفعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده

فحينئذ يصل الى المطلوب و يزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة المعنى ولا يزال تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك و يظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره و ينكر عايه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيىء من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس به بل يصير خوفه من الله اشد و حذره من قهره اقوى و ان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع 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 و الاستدراج • أعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر و مكروا و مكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين و رابعها الخدع يخادعون الله و هو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا انما و سادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة انتهى •

الخفقان بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي ولا نعني بالاختلاجية هنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو 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 و كما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الرديئة العفنة على الاعضاء و ترتعد لدفعها كذلك حركة الخفقان تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر •

الخلقة بالكسر و سكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح • و اختلف العلماء في تفسيرها فقيل هي مجموع الشكل و اللون و هي من الكيفيات المختصة بالكميات و قيل الشكل المنظم الى اللون و قيل كيفية حاملة من اجتماعها كذا في شرح المقامد •

الخلق بالفتح و سكون اللام آفریدن و آفرينش و آفريده شدگان • و در اصطلاح ساكن عالميست كه موجود بماده و مدت باشد مثل افلاك و عناصر و مواليده ثلاثه يعنى جمادات و نباتات و حيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند • و خلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات •

الخلق بضمين و سكون الثاني ايضا في اللغة العادة و الطبيعة و الدين و المروءة و الجمع الاخلاق • و في عرف العلماء ملئة تصدربها عن النفس الانفعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية و تكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للانفعال النفسية بعسر

و تأمل كالبخيل اذا حاول الكرم و كالكرم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبتة الى الفعل و الترك على السواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا و هو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فما قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول • ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان و غيرها و هو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما • وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدتها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس مطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر في العواقب و التمييز بين المصالح و المفاسد و ثابتهما القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن و يلايمه من المأكل و المشرب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثابتهما ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بماهي مبدأ الاقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعية و نفسا لوامة • قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عريضة • ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرها ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال هذه القوى • و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط • و ثلثة اخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم • فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجبرزة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغباوة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة • و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح • وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل • و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلاعة الذي هو افراطها و هو الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب و بين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطق • و من اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية

متوسطة بين التهور الذي هو افراطها و هو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الكرز عما ينبغي الذي هو تفریطها ففى الشجاعة تصير السبعية مفقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا و صبرها محمودا و اذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها • و الحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها الاثنى بها و مقصدها المتوجه اليه و فى السبعية كسر البهيمية و قهرها و دفع الفساد المتوقع من استيلائها و اشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة فى هوائها و تصرفاتها عن كمالها و مقصدها و قد مثل ذلك بفارس استردف سبعا و بهيمة لاصطياد فان انقاد السبع و البهيمة للفارس و استعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد و السبع الى الطعم و البهيمة الى العلف و الاهلك الكل و اما ان هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى و كيفيات للنفس الانسانية فمختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف و التلويح •

الخلق العظيم عند السالكين هو الاعراض عن الكونين و الاقبال على الله تعالى بالكلية • و قال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم و لا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار و لا اعتراض بالشدائد و المحن كذا فى مجمع السلوك و الخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله و سلم المشار اليه فى قوله تعالى انك تعلم خلق العظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرآن يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف و قيل الجود بالكونين و التوجه الى خالقهما و قيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله و سلم بقول صل من قطعك و اعف عن ظلمك و احسن الى من اساء اليك و الاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه و الخلق جميعا و هدا غريب جدا هكذا فى نور الانوار •

علم الاخلاق هو علم السلوك و قد سبق فى المقدمة و هو من انواع الحكمة العملية و يسمى تهذيب الاخلاق و الحكمة الخلقية ايضا كما مر فى بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا •

الحناق بالضم و تخفيف النون عند اطباء و هو ورم فى عضلات الحنجرة و النخغ و هو موضع بين اللهاة و شوارب الحنجور و اردوة الكلبى و هو الذي يخرج صاحبه دائما الى فتح فمه و ولع لسانه كذا فى بحر الجواهر و فى الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرهما انتهى و الظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

الاختناق على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن و فى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية و القلب او تعسره • و اختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين و قيل هذه علة شبيهة بالصرع و الغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه و تؤذيه و تحصل من ذلك حركة تشنجية و تؤذى القلب و يحصل له من ذلك

غشي متواتر و هذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمغ والمني كذا في بحر الجواهر •

فصل اللام • الخجل بالفتح و سكون الموحدة في اللغة قطع اليد و الرجل كما في المنتخب

وَعِنْدَ اهل العروض هو الجمع بين الخجل و الطي كما في بعض رسائل العروض العربي و هكذا في جامع الصنائع قال خجل جمع ميان خبن وطي است پس مستفعلن فعلتن گردد بجهار متحرك و يك ساكن در آخر • و در منتخب ميگويد خجل رفتن سين وفا است از كلمه مستفعلن در بحر بسيط •

الخذلان بفتح الخاء و سكون الذال المعجمتين كما في المنتخب و بكسر الخاء كما في الصراح

بمعنى گذاشتن و عِنْدَ الاشاعرة هو خلق قدرة المعصية في العبد • و عِنْدَ المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام و يجيى في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام •

الخزل بفتح الخيم او الخاء و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار و الطي

فمتفاعلين يصير بالاضمار مستفعلن و بالطي مفتعلن هكذا في بعض رسائل العروض العربي و جامع الصنائع و عنوان الشرف و الخزل في اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة •

الاختزال في اللغة القطع و عِنْدَ اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف و قد سبق

في فصل الفاء من باب الخاء •

الخلة بالضم و التشديد في اللغة المحبة و عند السالكين اخص منها و هي تخلل مودة في القلب

لا تدع فيه خلاء الاملته لما تخلله من اسرار الهية و مكنون الغيوب و المعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظر لغيره و من ثم قال النبي صلى الله عليه و سلم لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً و بالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب و اختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سلّ تُعَطِّ فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلاً و كلمت موسى تكليماً فقال الم اعطتك خيراً من هذا الى قوله و اتخذتك حبيباً و لان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى و في ابراهيم وكذلك نوري ابراهيم ملكوت السموات و الارض • و قال قوم الخلة ارفع و رجحه جماعة متأخرون كالبدر الزركشي و غيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه و آله و سلم بان الله اتخذه خليلاً و نفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة و ايضا فانه تعالى يحب التوابين و المتطهرين و الصابرين و المقسطين و المتقين و خلته خاصة بالخليلين • قال ابن القيم و ظن ان المحبة ارفع و ان ابراهيم خليل و محمد احبيب غلط و جهل و رد ما احتج به الاولون مما مر به انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة و الخلة و هذا لانزاع فيه انما النزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين و الذي قامت عليه الادلة استنادها الى

وصف الخلة الموجودة في كل من الخليلين فخلة كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المبين 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 مجلس كه نشيند از اغيار چشم زند و از ديوار مردم تمام انديشمند شود دوم صدق سوم اشتهار وتشهير درين مقام آن است كه از آينيت بيرون آيد و متى و كيف را ترك دهد شهرة و خمول را فرقى نداند چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكوبثي و حزني الى الله پنجم حزن و كان عليه السلام دائم الحزن • ودر لطائف اللغات ميگويد كه خلت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد بحیثیتی كه حق درو تجلي كند •

الاخلال بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير واف ببيانه كقول الشاعر • شعور • والعيش خير في ظلا • ل النوك ممن عاش كدا • النوك الحمق والكداي المكدر و المتعوب فان اصل مراده ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غير واف بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الاجاز و الاطناب •

التخلخل عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثر الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر و هو التخلخل الحقيقي و يقابله التكاثر الحقيقي و هو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وها حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثر و الذبول و الهزال و الانتقاص الصناعي و رفع الورم لان الكل انتقاص و بقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو و السمن و الانتفاش و ايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتامل • و فيه بحث و هو ان كل واحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن و على الثاني يختل حد التخلخل و يمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن و التخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما و حاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير و الذي يدل على ثبوت التخلخل و التكاثر هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه و اذا 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 و هو التكاثر ثم ازداد بلا انضمام و هو التخلخل • و منها الانتفاش بالفاء و هو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش و يقابله التكاثر بمعنى الاندماج و هو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وها بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء

بحسب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض • وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكائف على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز • ومنها رقة القوام و يقابله التكائف بمعنى غلظ القوام و هما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ و على الثالث مجاز و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة •

الخال برادر مادر و نشان سياه كه بر رو يا بر عضو باشد مقدار دانگ كنجد و در اصطلاح سالكان اشارت بنقطة و حدثت من حيث الخفا كه مبدأ و منتهاي كثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطه سياهي مشابه هويت غيبية است كه از ادراك و شعور محتجب است و مخفي لا يرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله • و صاحب طارقه فرموده است كه خال عبارت از ظلمت معصيت است كه ميان انوار طاعت بود چون نيك اندك بود خال گویند و اگر خوب رؤى را ذره بد خوئى بود آنرا نیز خال گویند و سبب زينت شمزند • و بندكي شيخ جمال فرموده است كه خال عبارت از نقطة روح انساني است كذا في كشف اللغات • و قيل خال نزد صوفيه وجود محمدي را گویند يعنى هستي عالم كذا في بعض الرسائل •

الخيال بالفتح و تخفيف المثناة التحتانية في اللغة بمعنى پندار و شخص و صورتى كه در خوابى ديده شود يا در بيداري تخيل كرده شود كما في المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسة في الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ عند الجمهور • و قال في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما في مؤخره اخص بالخيال و استدلوا على وجود الخيال بانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الدهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره • قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له أين و أين محل ذاك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فنبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه و سلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ما توا انتبهوا يعنى تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دارا لدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا

الغفلة منسجبة على اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق في الكتيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها خيال و لاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال في اي عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخیال معاشهم او معادهم و كلا الامرین غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون و الحاضر مع الله هو المنتبه و على قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ما هم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون عن الله و كذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف فوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هولاء مع ما تمنعوا به و هولاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف و من في الكتيب فقط فانهم مع الله و على قدر تجلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصل له و من حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر لاهل الجنة في الكتيب فتجلى عليه الحق فعرّفه فهو يقظان و لذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگويد و نیز خيال عالم مثال را گویند و آن برزخ است میان عالم ارواح و اجسام حضرت جنید فرموده اند اني وجدت سبعین ولياً يعبدون الله بوهم و خيال • و عبادت بوهم و خيال آنرا گویند که بغیر تمکین و استقامت مشاهده و معاينه حق حقیقه الیقین باشد که خواص را بود و نه آن وهم و خيال که مستولي بر عوام است نعوذ بالله منها • و خيال نزد شعراء آنست که ایراد الفاظ مشترک مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد و شرط آنست که 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 یک جانب صورت معنی معاينه نماید و در طرف دوم خيال نموده شود و همان معنی مراد باشد و این خيال بر دو نوع است یکی خيال لطیف دوم خيال دلّاوز خيال لطیف آنست که مجاز اصطلاحی آرد مثاله • شعر • چون سبزه بر آن لعل لب یار دمید • جانم بلب از هوای آن سبزه رسید • تاریش کشیده است شدم زو کشته • گوئی که برای کشتنم ریش کشید • درین رباعی ریش کشیدن دو معنی دارد حقیقی که معلوم است و مجازی که اصطلاحی است تاکید فعل یعنی ظاهر است و معلوم است و مراد همین است و بر معنی حقیقی خيال می رود • و خيال دلّاوز آنست که لطیفه آمیز باشد و یا ضرب مثلی بود مثاله • شعر • آن شیر فروش روی زیبا دارد • وز چرب زبانی همه شکر بارد • هر جا که یکی کودک خوش می بیند • در حال بر شیر فرو می آرد • لفظ شیر فرو می آرد دو معنی دارد یکی اصطلاحی

وآن مثل است و دوم مفهوم کلمات که معنی حقیقی است و خیال بر آن می‌رود و آن لطیف مشهور است مثال دیگر • شعر • فقاعی من که هست افزون بجمال • خوبی و لطافت است او را بکمال • افسوس همین که هر که دانگیش دهد • فقاع بنام او کشاید در حال • درین رباعی ضرب المثل است و یکی معنی حقیقی و آن کشادن فقاع و بر آن گمان رود و دیگری معنی مجاری مصطلح که مراد است تفاخر است کذا فی جامع الصنائع و فرق در خیال و ایهام و تخیل عن قریب مذکور می‌شود •

الخیالات عند الاطباء هي الوان تحس امام البصر كأنها مبنوثة فی الجوهر کذا فی بحر الجواهر و فی الموجز هي اشكال ذوات الوان ترى فی الجور المآل واحد •

الخیالی تطلق على الصورة المرسمة فی الخيال المتأدیة الیه من طرق الحواس و قد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخیلة و ركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة و بقوانا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخیلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات و بهذا المعنى يستعمل فی باب التشبيه كما فی قول الشاعر • شعر • كان محمر الشقیق اذا تصوب او تصعد • اعلام یا قوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الیاقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا یدرکه الحس لان الحس انما یدرک ما هو موجود فی المادة حاضرة عند المدرك على هیئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي یترکب هو منها كالاعلام و الیاقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا استفاد من المطول و الاطول فی باب التشبيه •

التخیل عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق فی لفظ الاحساس فی فصل السین من باب الحاء • و يعرف ایضا بحركة النفس فی المحسوسات بواسطة المتصرف و یجیی فی لفظ الفکر • و تخیل نزد شعراء آنست که شاعر چیزی را در ذهن تخیل کند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد و این 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 هي المتصرفة اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و یجیی فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة فی لفظ المتصرفة •

التخییل و هو مصدر من باب التفعیل و یطلق على تصور وقوع النسبة و لا وقوعها من غیر تردد و لا تجویز هكذا ذکر ابو الفتح و المولوي عبد الحکیم فی مبحث التصور و التصدیق و على ایهام كما یجیی فی فصل المیم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما یجیی • و در جامع الصنائع گوید تخیل آنست که لفظ مشترک مشتمل معانی آورده شود چنانچه سیاق ترکیب بریک معنی تام حاکی بود و مراعات نظیر کرده آید و بسبب طوق نظیر گمان بر معنی دوم رود و آن معنی تام نباشد و این صنعت

نزديك ايهام وخيال است و فرق آنست که در خيال يك معني که ميجاز مصطلح و لطيفه آميز و يا ضرب المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايهام هر دو معني تام است ليکن يك قريب دوم بعيد و بعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنکه بسبب طوق نظير کمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت در غايت دلاويز است مثاله • شعر • کوکب از نور ماه پاره ازو • دف خورشيد در حراره ازو • لفظ حرارت دو معني دارد یکی گرمي دوم دف زدن معروف که در شادياها باشد و اينجا مراد معني اول است و همين معني تام است و ليکن بسبب ذکر دف کمان بر حراره ميروند و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلاويز است مثال ديگر • شعر • صد کره طول صفش از مردم • ليک در عرض بيشتريز انجم • لفظ عرض دو معني دارد یکی مناسب طول دوم لشکر و اين معني دوم که تمام است مراد است و معني اول که مناسب طول است مراد نيست •

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيّل بها فتتأثر النفس قبضا او بسطا فتنفرو او ترغّب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخيل كثيرة بعضها يتعاق باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمسية •

الاخالة عند الاموليين هي المناسبة و تسمى تخريج المناط ايضا و يجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

فصل الميم * الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في

لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف •

خاتم در اصطلاح صوفيه عبارت است از کسی که قطع کرده باشد مقامات را و رسیده بود بنهايت

کمال کذا في لطائف اللغات •

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل

في الكتابة بحروف اخرى و هي آ د ذ ر ز و لا هكذا في بعض رسائل الجفر •

المختم هو المقطع و يجيى في فصل العين من باب القاف •

الخدمة بالكسر و سکون الدال المهملة عند الاطباء على قسمين خدمة مهينة و خدمة مؤدية و الخدمة

المهينة غايتها تهيئة المادة و اعدادها لقبول فعل المخدم و لذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب و المعدة للكبد و الخدمة المؤدية غايتها تادية ما فعل فيه المخدم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب

و الاوردة للدماغ و مجرى المنى للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيى في لفظ القوة و الاعضاء ايضا •

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة •

الاستخدام بالخاء والذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعته ومنه سيف مخدوم ويروى بالخاء المهملة والذال المعجمة ايضا من خدمت اي قطعت ويروى بالمعجمة والمهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول وهو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع وكذلك التورية والبعض فضله على التورية ايضا ولهم فيه عبارتان احدهما ان يوتى بلفظ له معنيان فاكثر مراد ابه احد معانيه ثم يوتى بضميره مراد ابه المعنى الآخر وهذه طريقة السكاكي واتباعه والآخرى ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين ومن الآخر الآخر وهذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح ومشى عليها ابن ابي الاصبع ومثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم والكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول ويمحو يخدم الثاني • قيل ولم يقع في القرآن على طريقة السكاكي • قال صاحب الاتقان وقد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مراد ابه ولده فقال ثم جعلناه نطفة الاية ومنها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلکم تسؤکم ثم قال قد سألتها قوم من قبلکم اي اشياء آخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألتها عنها الصحابة فنهوا عن سؤالها ومنها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يراد به قيام الساعة والعذاب وبعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس وا عيد الضمير عليه في تستعجلوه مرادا به قيام الساعة والعذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين وقد صرح بذلك في حواشي المطول • وقال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله • شعر • اذا نزل السماء بارض قوم • رعيناه وان كانوا غضابا • اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من رعيناه النبات والثاني كقوله • شعر • فسقى الغضا والساكنيه وان هم • شبة بين جوانح و ضلوع • اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا وهو المجرور في الساكنيه المكان وبالآخر وهو المنصوب في شبة النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى •

الخرم بالفتح وسكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف وفي بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من التود المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو التلم وان كان في مفاعلن سالما فهو العصب والخرم يعم الكل انتهى • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول التود المجموع • ودر عروض سيفي مى آرد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است وچون فاعيلن كلمه غير مستعمل باقي ماند بجايش مفعولن نهند وآن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا خرم گویند • ودر منتخب ميگویند خرم رفتن فاي

فعولن وميم مفاعيلن فانظر في العبارات من الاختلافات •

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية ويجيى في فصل العين من باب السين •
الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلاثة 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 أما بحرف كالمواو في قوله • شعر • و اذا انت جازيت امرء السوء فعله • اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا • وأما بحرفين كقدي في قوله • ع • قد فاتني اليوم حديثك مالت مدركه وأما بثلاثة احرف كنحن في قوله • شعر • نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد • رميناه بسهمين فلم يُخطى فواده • وأما باربعة احرف كاشدد في قوله • شعر • اشدد حيازيمك للموت ان الموت ملائكا • ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك • والخزم غير الاول قديم كقوله • شعر • الفخر اوله جهل و آخره حقد • اذا تذكرت الاقوال والكلم • فخزم بحقدن في الوسط • واما الخرم بالراء المهملة فجائز في اول البيت وفي اول الابتداء في البيت المقفى او المصراع وكذا في غيرهما على راي انتهى كلامه • ودر جامع الصنائع كويد خزم بخا وزاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زياده كند و آن زيادت اگر از وزن افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى كه در حشوبيت افتد و خارج از وزن باشد وزن بگردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز ميدارد و خليل درست نميدارد •

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها وقبلها ضاك 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 رآه 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 واسلم وهو في الطريق وقد عد لهم مسلم عشرين نفرا كابي 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 انثى لترددهم بين الطبقتين ابي بين الصحابة للمعاصرة وبين التابعين لعدم الروية لا يدري من ايتهمهم او من خضرموا اذان الابل ابي قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون اذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر لعدم الروية • قال ابن خلكان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وكسر الراء • قال العراقي وهو غريب هكذا

يستفاد من شرح النخبة وشرحه في تعريف التابعي وفي شرح الالفية للعراقي • وذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتخرون الرأ • قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح • وقال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة في الاسلام وستون في الجاهلية يدعى مخضوما كابي عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى • وقيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام ولم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس •

الخام عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزأه في الرقة والغلظة و يطلق ايضا على ما يرسب في القارورة رقيق الاجزاء غير متين وقد يطلق على شيء فح غير طبيخ فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر •

فصل النون * الخبن بالفتح و تكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء وذلك الجزء يسمى مخبونا فحذف السين من مستفعلن مثلا يسمى خبنا والباقي بعده وهو متفعلن يسمى مخبونا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعله فيقال مفاعله مخبون مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سيفي و عنوان الشرف • وفي بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب والقيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن في المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقا وكتب مفصلا •

الخن بفتح الخاء و المثناة الفرقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنات والاخت والعمة ونحوهن وكذا محارم الأزواج لان الكل يسمى ختنا قيل هذا في عرفهم وفي عرفنا لا يتناول الا ازواج المحارم كذا في الهداية والكافي • وفي القاموس انه الصهر • وفي المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ و الاب • وعند العامة زوج البنات كذا في جامع الرموز •

الخشونة بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين والحكام فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف • وهما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء والا استواء المذكورين • وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات •

المخشن 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 * الخلاء بالفتح والمد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض

في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و يطبق عليه بعده الموهوم و يسمى ايضا بالمكان و البعد الموهوم و الفراغ الموهوم و حامله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل و هذا شامل للخلاء الذي لا يتناهي و هو الخلاء خارج العالم و للخلاء الذي بين الاجسام و هو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان و ليس بينهما ما يما سهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا في الجهات الثلاث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثره و قيل الخلاء لخص من الممكن فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة و حامله المكان الخالي عن الشاغل • و عند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فاجسم تعليمي و الا اي وان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأ او غير مشغول به فانه في نفسه خلأ و يسمى بعدا مفطورا و فراغا مفطورا و مكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث المكان و اوسطه و هكذا في حواشي الخيالي فالخلاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد و يجيب في لفظ المكان ايضا في حاشية شرح حكمة العين • قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة و ان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأي المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج كما هو رأي بعض الحكماء و هم المشائير انتهى • اعلم ان الخلاء جوزة المتكلمون و منعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح و اما 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 خلأ بمعنى البعد المجرد الموجود فقط و منهم من جوزة فهولاء المجوزون و افقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل و خالفوه في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلأ بمعنى البعد الموجود و بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض و هذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم و اما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية فانه عند الحكماء عدم محض و نفي صرف يثبتته الوهم و يقدره من نفسه و لا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا و لا خلأ و عند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم * تنبيه * من القائلين بالخلاء اي البعد المجرد الموجود من جوز ان لا يملأ جسم و منهم من لم يجوز و الفرق بين هذا المذهب و مذهب 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 الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس • فائدة • قال ابن ذكريا في الخلاء قوة جاذبة للجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات و ينجذب في الزراقات • و قال بعضهم فيه قوة دافعة للجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى فوق • و الجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة و لا دافعة و هو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

خالي السير نوعيست از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو •

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة و عند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار و العزلة من النفس و ما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود و العزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس و ان كان بينهم • و قال حكيم الخلوة الانس بالذكر و الاشتغال بالفكر • و قال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

فصل الياء * الاخفاء لغة الستر و في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الظهار و الادغام عارية من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الظهار و الادغام و بانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام • اعلم انه يجب الظهار في النون الساكنة و التنوين عند حروف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من آل و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقى الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق •

الخفي لغة المستتر و عند الاصوليين من الحفية لفظ استتر المراد منه لانفس الصيغة بل لعارض و القيد الاخير احتراز عن المشكل و المجمل و المتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار و النباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية و هو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول • و الروح الخفي و يسمى بالخدء ايضا يجيى في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الواو •

* باب الدال *

فصل الالف * الداء في اللغة بمعنى درد و بيماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت و داء دفين بيماري كه معلوم نباشد و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لاداء بالظبي • و يطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شئ او لا يظهر منه شئ و اد من البخل اي اشد كذا في بحر الجواهر •

داء الاسد • داء الثعلب • داء الحية (٤٩٠) داء الفيل • داء الكلب • العلم الادنى
الدابة • دابة الارض • التدبير

داء الاسد هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق في فصل الميم من باب الجيم •

داء الثعلب بالحاء المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفاوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعرة و يتساقط جميعه •

داء الحية بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر و ينسلخ جلده كالحية والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر و هما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثهما يكون في الرأس واللحية والحاجبين اكثر و يكونان على الاستدارة و غيرها •

داء الفيل هو عندهم زيادة في القدم والساق لكثرة مايفزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحبه هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا • قال الاقسرائي والفرق بينه وبين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يفتد فيه الرجل بالمادة الردئة بعد و لم يظهر العظم الا في العروق •

داء الكلب هو الجنون المبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق وقيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر •

العلم الادنى هو العلم الطبيعي وقد سبق في المقدمة •

فصل الباء الموحدة * الدابة بالفتح والتشديد في الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في 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 و آن حيوانى است كه كوه صفا را شكافته در مكه بيرون آيد و در آن وقت مردم بمنى ميرفته باشند و گویند سه جا ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان و عصای موسى باشد و مومن را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش مى شود كه اين كافر است كذا في المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفاسير •

فصل الجيم * التدبير بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من التدبير بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اي ذا حمن وزينة كما في حواشى المطول وهو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيم سود

قال ابن ابي الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشتبه والواضح من الطرق لان الجادة البيضاء وهي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا وهي اوضح الطرق وا بينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والالتباس ضد البياض والطرف الاذننى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع الالوان في التركيب وكانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه الثلاثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبير كذا في الاتقان • وهذا مثال تدبير الكناية واما مثال تدبير التورية على ما في المطول فقول الحريري فمد اغبر العيش الاخضر و ازور المحبوب الاصفر اسود يومى اليبض و ابيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبير صنعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص 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 المعنوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية والمراد بالالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد •

المديح عند الحديثين هو رواية القرينين والمتقاربين في السن و اسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة و عايشة رضي الله عنهما عن الآخر ورواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري وعمرو بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة و شرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو اي النوع الذي يقال له المديح وهو اخص من رواية الاقران فكل مديح اقران وليس كل اقران مديحا واذ ارمى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مديحا فيه بحث اي تردد والظاهر لانه من رواية الاكابر عن الاصغر والتدبير مأخوذ من ديباجتى الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيى فيه هذا • والمديح بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة و آخره جيم انتهى • والباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المديح مصدر ميمي كما قيل في المختلف على ما مر •

الدرجة بفتح الدال والراء المهملتين في اللغة بايه ومرتبته الدرجات والدرج جمع ومنه درجة الدواء وهي مرتبة في التأثير وتجيى في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب • وعند اهل الجفر و ارباب علم التفسير تطلق على حرف من حروف سطر التفسير كما في بعض الرسائل • وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفمييني اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

الدرجة • درجة الكوكب • درجة طلوع الكوكب (١٥٢٢) درجة غروب الكوكب • درجة ممر الكوكب

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبيها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر هي مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزا انتهى • وعلى الاطلاق المجازي يحصل ما ذكره السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة 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 واحد منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثوالمس والروابع والخوامس ومانوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضي 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 • فقله محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض و حجرة الاسطراب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها و ثوانيتها 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 التذكرة لعبد العلي البرجندي •
درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب •
درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب و المراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع و هكذا الحال 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 والتقييد بنصف النهار ليس بشرط بل أية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار • ثم قال المراد بالكوكب مركزة وبالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز • ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة ممره بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان و آخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض وقبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

فيما بين اول الجدي وآخر الجوزاء فأحكم على الخلف والقوس من فلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة ممره تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة ممره لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اي اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلاب بين درجته هي درجة طلوعه واذ ليس فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الملخص ونحوهما من كتب الهيئة ودرج السماء عند هم يجيبني 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 الشرائع المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الا هواء والفساق وسخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اكر موافق دعوى و ارادة او باشد معجزه خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمه كذاب صادر شده بود كه وقتى تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى خوي خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نيز آنچه انچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرورفت تا آنكه خشك شد و آنچه از غير نبي صادر شود پس اگر مقرون بكمال ايمان و تقوى و معرفت و استقامت باشد كرامت گويند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح و قوع يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان و كافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي • وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة و عند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسماء الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريف اول و يسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى و مالي لا اعبد الذي فطرني اي مالك ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله و اليه ترجعون ففيه تعريف لهم بانهم على الباطل و لم يصرح بذلك لكلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند •

المدرج اسم مفعول من الادراج وهو عند المحققين الحديث الذي يقع فيه او في اسناده تغير بسبب اندراج شيى وهو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع في المتن كلام ليس منه اي يذكر الراوي صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد وهو الحديث الذي يقع التغير في سياق اسناده وهو اقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلفة فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد و لا يبين الاختلاف و الثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر

فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول ومنه ان يصح الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما والثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك • اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتلبيس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة وشرحه • والمدرج من القراءة هو ما زيد في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ اولخت من ام كذا في الاتقان •

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع گوید داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گویند و آن چنان بود که پیش ازحرف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قافیه مثلا بر الف و نون باشد در چند بیت حرف میم را درجه سازند چون زمان وهمان و دمان و غمان پس در چند بیت حرف واو را لازم گیرند چون توان و جوان و روان پس در درجه سیوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و علی هذا القياس •

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخليل •

الادمج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادمج من ادمج الشيء في الثوب اذا لفه فيه • وفي جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادمج بتشديد الدال الدخول في الشيء والاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقار بهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصحاحا به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابي الطيب • شعره اقلب فيه اجفاني كاني • اعد بها على الدهر الذنوبا • فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لاجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الاخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة • شعره • ولا بد لي من جهلة في وصاله • فمن لي بخل اودع الحلم عنده • فقد ادمج ثلاثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم والثاني شكاية الرومان بانه لم يجد فيهم صديقا و لذلك استفهم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لي بخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند حديث ابي

ثم يسترده بعد ذلك كما ينبغي عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بأنه لا يميل الى الجهل بالطبع واما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه وادماج خامس وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول وشرح الابيات المسمى بعقود الدرر •

فصل الرء المهمة * التدبير بالموحدة لغة التصرف او التفكير في عاقبة الامور وعند الاطباء

التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يحتعمل نوعا ومقدارا ووقتا في الستة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقرات التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها وقد يطلق على الحفنة ماخوذا من الدبر • تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط و ثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا في بحر الجواهر • والتدبير عند اهل الشرع اعتناق المملوك بعد الموت بلا فصل • 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 غلب موتها قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز • وفي فتاوى عالمكير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانك حر ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة و يحتمل 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 في المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير المنزل

والحكمة المنزلية •

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل الوتد وكونه في الوتد يسمى اقبالا وكونه

في مائل الوتد يسمى توسط كذا في كفاية التعليم •

الداعر وهو الفاسق المنهتك الذي لا يبالي بما صنع كذا في الذخيرة •

السدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهمة

من باب الحاء المهمة •

الدبور بالفتح بادي كه از جانب مغرب زد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات •

و در اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواي نفس و استيلاي آن بحيثيتي كه صادر شود از شخص چيزيكه

مخالف شرح است و مقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

الدينار بالكسر من دنروجهه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فا بدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس

بالمصادر التي تجيء على فعال بالكسر نحو كذاب • وقيل انه معرب دين آراي جادت به الشريعة وهي

في الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفي الشريعة اسم لمنقار من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز. وفي شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيج و تقسيم كل طسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثلاثة 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 للعرمة التي تشمل على بيوت وصحن غير مسقف كذا في البرجندي في فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويجوز في لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين في الدخول والسكنى كما قيل . شعر . الدار دار وان زالت حوائطها و البيت ليس ببيت وهو مجذور هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف . اعلم ان الدار اسم للعرمة عند العرب والعجم وهي تشمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان والبناء وصف فيها والمراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجوهر كالبياض والسواد بل يتناولها ويتناول ايضا جوهرها قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكلا ويورث انتقاصه عنه قبحا ونقصانا كما يقال الدرع وصف في الثوب والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق حتى الاسطبل وبيت البواب وبيوت الدواب . والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف . والمنزل بين الدار والبيت اى ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ وبيت الخلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء . ودار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد . ودار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي . وفي الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين و دار الحرب ما خانوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها واما صيرورتها دار الحرب فعون بالله فعنده بشروط احدى 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 ذمي آمننا الا بامان الكفار ولم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول . وقال شيخ الاسلام والامام الاسبيجاني ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي وفتاوى عالمكيروفتاوى قاضيخان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار السلام والمسلمين وان كانت للملأعنين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز .

الدور بالفتح لغة الحركة وعود الشيبى الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقت و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما و كسر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك و اما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي • و في بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى • اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى ان القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه • و دور الكبيسة و الدور العشري و الدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و در زيغ الخ بيكي مى آرد 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 زهرة را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهار صد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دو بيست و شصت و پنج سال و مشتوي را چهار صد و بيست و نه سال و مريخ را دو بيست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد دور قمری 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 قمری بود انتهى • اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى و كذا الحال في دور الحميمات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان • و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گویند دور هر ستاره هزار سال است و در آخرين قمری است كه در بعضى خاتم النبیین شد • و الدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر اما بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري و النهار زمان كون الشمس طالعة و اما باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضمر و خفيا كقولك الحركة خروج الشيبى من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج و وقوع الشيبى في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضمر فحش ان في المصرح يلزم تقدم للشيبى على نفسه بمرتبتين و في المضمر بمراتبها فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد

دائما وفي العضدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى •

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشئيين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومين على العلم بالآخر و الاضا في المعى هو تلازم الشئيين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايقين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقفي التقدمي و هو توقف الشئيين بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشئيين بمرتبة واحدة كان الدور مصححا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنيان بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اي احدى مقدمتى الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابى البقاء • فائدة • قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف آ على ب و ب على آ كان آ مثلا موقوفا على نفسه وهذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف بنفس آ غير آ فهناك شيئا آ و نفسه وقد توقف الاول على الثاني و لنا مقدمة صادقة هي ان نفس آ ليست الا آ و حينئذ يتوقف نفس آ على ب و ب على آ فيتوقف نفس آ على نفس آ على نفس آ فتتغايران لمامرثم نقول ان نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على ب و ب على نفس آ نفس آ وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور • و فيه بحث و هو ان توقف الشئ على الشئ في الواقع يستلزم المغايرة لتوقف الشئ على الشئ على تقدير تحقق الدور و اللازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس آ غير آ و الجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشئ على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشئ على نفسه في الواقع و توقف الشئ على الشئ في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشئ على نفسه في الواقع فتحققت المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشئ و نفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور و بين ما هو في نفس الامر

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لا لاجماع صدق قولنا نفس آ ليست آ هكذا في حواشي شرح المطالع .
 والدور في الحميات عند الاطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها و زمان تركها
 اى مجموع النوبة و زمان 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 و مدة نوبتها
 اثنتا عشرة ساعة و دور السوداوية ثمانية و اربعون ساعة و مدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر .
الدوران بفتحين عند الاموليين من مسالك العلية اى من طرق اثبات كون العلة علة و هو
 ترتب الحكم على الوصف اى العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و يسمى الطرد .
 و قيل ترتبه عليه وجودا و عدما بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و بعدم عند عدمه و يسمى
 الطرد و العكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا و تزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته
 خلا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة و اللون و الذوق و الرائحة فانه لا تزول حرمة بزوال شئى
 من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح و على الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود
 عند الوجود هو الطرد و العدم عند العدم هو العكس و المجموع هو المسمى بالدوران انتهى • و قد يطلق
 الطرد مرادنا للدوران على كلا الرايين يدل عليه ما وقع فى التلويح في بحث المناسبة الملايمة هي
 المناسبة و انها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة و تأثير او وجوده عند
 وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى • فائدة • قد اختلف في افادة الدوران العلية
 اى دلالة عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظنا و معنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير
 او اخالة او ملايمة او شبهه او سير • و قيل يفيد قطعاً و قيل لا يفيد لا قطعاً و لا ظنا و تحقيق هذه الاقوال يطلب
 من العضدي و التلويح •

الدوار بالضم و تخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه
 يدوران فلا يملك ان يثبت و يسكن بل يسقط و الفرق بينه و بين الصرع ان الدوار يثبت مدة و الصرع
 يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا فى الاقسرائي •

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيدابين مركز الكوكب و دائرة الافق بهذا
 عرف عبد العلي البرجندي في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال و از مدار يومي كوكب آنچه ميان
 مركز كوكب و افق واقع شود آنرا دائر گویند انتهى و هو على قسمين الدائر بالنهار و الدائر بالليل و كل من
 القسمين على صنفين الدائر الماضي و الدائر الباقي و يسمى بالدائر المستقبل ايضا و هذا اى اعتبار الدائر
 مطلقا بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور ان المشهور اعتباره
 بالنسبة الى الشمس فقط* هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة

فارسية وحاشية الجفميني • فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلک البروج و بين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس و بها تعرف الساعات الماضية من النهار و الدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس و بها تعرف الساعات الماضية من الليل و نظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه و بين ذلك الجزء نصف الدور و لهذا النظير ايضا مدار و بقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير و بالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير و افق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص و شروحه • قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب تحت الارض و لعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل في الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى • وهذا الذي ذكر هو الدائر بالنهار و الليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار و الليل و اما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب فوق الارض و اما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المشرق تحت الارض و بالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل و ان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار و الدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي و الباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب و الدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب فانه ان كان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي و ان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار و اما في الدائر بالليل فبالعكس • قال عبد العلي البرجندي مبنى جميع ما ذكر على المساهلة و اما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار و ما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل و هذا هو الدائر الماضي و قد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس و الدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس و يقال له الدائر الباقي و التفاوت بين هذا و بين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان • ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

وبين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرة ماضيا و على خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرة مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر • 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 و اهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير و تعرف ايضا بانها سطح مستوي توهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم و ادارته حتى يعود الى وضعه الاول والمراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية و تلك النقطة مركز الدائرة و تلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة و الخط المستدير محيط الدائرة و يسمى بالدائرة ايضا مجازا • وقيل الامر بالعكس و تحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم و ادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة و اذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة و على المحيط مجازا و ان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام و صغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة والصغيرة هي التي لاتنصفها والدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار ودائرة البروج وتسمى بفلك البروج ايضا و دائرة الافق و دائرة الارتفاع و دائرة الميل و دائرة العرض و دائرة نصف النهار و دائرة وسط سماء الرؤية هذه و هي المشهورة و غير المشهورة منها دائرة الافق الحادث و دائرة نصف النهار الحادث •

دائرة البروج عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا و يسمى ايضا بمنطقة البروج و بدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها و بالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها و يسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجرها لذلك و يسمى ايضا بفلك البروج مجازا • وقيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية • وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس و تسميتها بالمدار الشمسية لا يد لان على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم و لما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس و سميت بالدائرة الشمسية • والتحقيق ان منطقة البروج و دائرة البروج و دائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها

و حينئذ 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 و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية و طريقة 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 الفلك 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 البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الجغميني •

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 اليوم بحركتها وبمنزلة 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 بنقطتي الاعتدال احدهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي وبالاعتدال الربيعي ايضا لتساوي النهار والليل حينئذ وحصول الربيع في اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق كونها في جهة الشرق وبمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا وتانيتهما 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 مامره • ومنتصف ما بين النقطتين 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 مامره وتسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب ونقطتي الانقلابين وتسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين وقد تسميان ايضا بانقلابين صرح بذلك العلامة وحينئذ يسمى تقاطعها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولا بد ان تمر المارة بالاتطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرتيهما ولا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

الدائرة المارة بالقطب الاربعة • دائرة نصف النهار (٣٧٣) دائرة الارتفاع والانحطاط • دائرة اول السموت
دائرة السموت • دائرة الميل

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه النقطة الاربعة تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم
قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما • وتوهماست دوائر عظام
تقاطع على قطبي البروج و يمر كل واحد منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين
كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلهاست دوائر وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا •
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار وبقطبي البروج و قطبا هذه
الدائرة الاعتدالين •

دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم وبقطبي الافق اعني سمت الرأس و القدم
فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت به لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حما
وتسمى بدائرة وسط السماء ايضا • وهذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدهما نقطة
الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار
الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم وبقطبي الافق الحادث •

دائرة الارتفاع والانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكونب ما وتسمى بالدائرة السموية ايضا •
دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي نصف النهار سميت بها لان الكوكب
اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها وتفصل بين النصف
الشامي و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب •

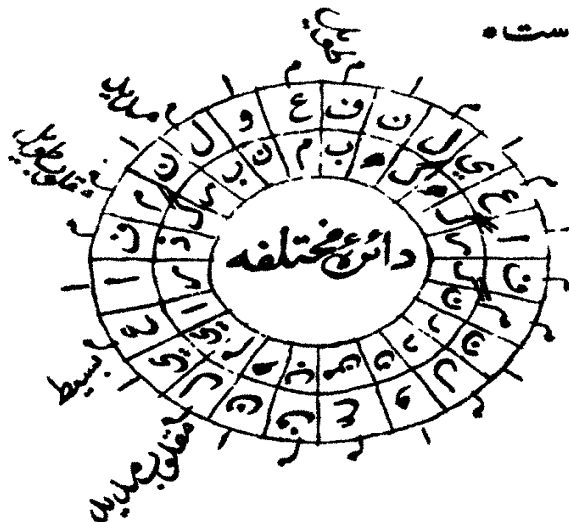
دائرة السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة وتسمى ايضا بدائرة وسط سماء
الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق
وتطلق دائرة السموت ايضا على الدائرة السموية وهي دائرة الارتفاع •

دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء مامن منطقة البروج او بكونب من الكواكب •
دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء مامن المعدل او بكونب ما و تسمى ايضا
بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • اعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص
هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع وهي دائرة الميل و العرض و منها
ما لا يتغير في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع
ووسط سماء الرؤية وبعضها مفضلا مذكور في موضعه •

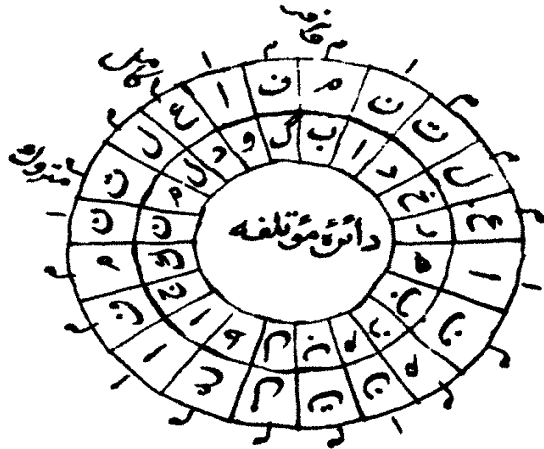
دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف •

دوائر العروض بدانك از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر اختلاط
یکن با دیگر پنج دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جداگانه

مناسب مقرر نموده اند اول دائره مختلفه و وجه تسميه آن اختلاف ارکان آنها است که بعضی خماسی و بعضی سباعی است و این دائره بر بحر طویل و مدید و بسیط مشتمل است باین طریق که فعولن مفاعیلن را در بار اخذ نموده حروف آنها را تفریق کرده زیر خط محیط دائره نویسد و حرف میم که علامت متحرک است و الف که نشان ساکن است بالای آنها بمقابل هر یک حروف موزون به نویسند پس اگر از فعولن آغاز کنند باین طور که فعولن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر طویل بر میخیزد و اگر از لن شروع کنند باین طریق که لن مفاعی لن فعو لن مفاعی لن فعو برون فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن پس بحر مدید پیدا می شود و اگر از عیلن ابتدا کنند باین طرز که عیلن فعو لن مفاعیلن فعو لن مفاعیلن فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن پس بحر بسیط حاصل می شود • و بعضی میگویند که از دائره مختلفه پنج بحر بر می خیزد زیرا که اگر از جزء اول آغاز کنند بحر طویل بر میخیزد چنانچه گذشت و اگر از جزء دوم اعنی لن شروع کنند بحر مدید پیدا می شود چنانچه مذکور شد و اگر از جزء سیم اعنی مفا ابتدا کنند برین وزن که مفاعیلن فعولن مفاعیلن 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 بهارسی برین وزن شعر دیده ام و اگر از جزء چهارم اعنی عیلن بدایت کنند بحر بسیط بر می آید چنانچه مرقوم شد و اگر از جزء پنجم نخست بخوانند اعنی از لفظ لن دوم ابتدا کنند برین روش که لن فعو لن مفاعی لن فعو لن مفاعی بر وزن فاعلن فاعلاتن فاعلن 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 دائره نهاده اند تا همه بحور مذکوره بر توان خواند و آن مصراع برون طویل این است • ع • بمن برگذر ای مه بمن در نگر که مه و برون مدید چنین است • ع • بر گذر ای مه بمن در نگر که مه بمن و برون مقلوب طویل همین است • ع • گذر ای مه بمن در نگر که مه بمن بر برون بسیط • ع • ای مه بمن در نگر که مه بمن برگذر و برون مقلوب مدید • ع • مه بمن در نگر که مه بمن برگذر ای و صورت دائره این است •

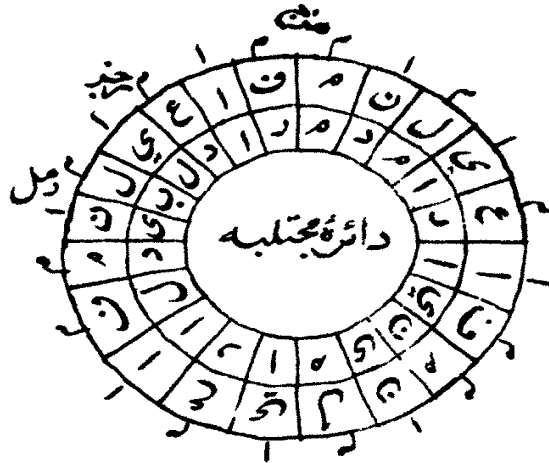


دوم دایره متولفه و وجه تسمیه آن ایتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است و این دایره بر بحر وافر و کامل محتوی است باین طریق* که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دایره بنویسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثنی بود و همچنین بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا بر وزن متفاعلتن متفاعلتن متفاعلتن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دایره متولفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی ننهادند * و مخفی مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد و مصراعی وضع کرده درین دایره نوشته اند تا هر سه بحر مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است * ع * بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا و بر وزن کامل مسدس چنین است * ع * دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو و بر وزن متروک این چنین باشد * ع * من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل و صورت دایره این است *



سیوم دایره مجتلبه و وجه تسمیه آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دایره اولی است و این دایره بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط محیط دایره بنویسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن 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 مفا عیلن مفا بر وزن مستفعلن مستفعلن مستفعلن پس بحر رجز ماخوذ می شود و اگر از کن ابتدا سازند باین طرز که کن مفاعلی کن مفاعلی کن مفاعلی بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج میگردد و مصراعی فراهم آورده درین دایره رقم کرده اند تا هر سه بحر مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بر وزن هزج مسدس این است * ع *

مراد دل بی دلآرامی نیار آمد • و بروزن رجز مسدس چنین است • ع • دل بی دلآرامی نیار آمد مرا •
 و بروزن رمل مسدس این چنین است • ع • بی دلآرامی نیار آمد مرا دل • و اگر بعد از نیار آمد نگارینا
 اغزوده شود جمله مثنی شود و صورت دائره مجتلبه این است •



چهارم دائره مشتبهه و وجه تسمیه آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائره محیط برشش
 بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتلبه باین طور که مستفعلی
 مستفعلی مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند پس اگر از مستفعلی اول آغاز کنند باین طریق
 که مستفعلی مستفعلی مفعولات پس بحر سریع بر می آید و اگر از مستفعلی دوم ابتدا نمایند باین وضع
 که مستفعلی مفعولات مستفعلی پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید و اگر از تفعلی بدایت کنند باین
 نمط که تفعلی مفعولات مس تفعلی مس بروزن فاعلاتن مستفعلی فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر
 از علی دوم افتتاح نمایند باین طرز که علی مفعولات مستفعلی علی مستفعلی بروزن مفاعیلین فاعلاتن مفاعیلین پس
 بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعلی مستفعلی پس بحر
 مقتضب مسدس پیدا میشود و اگر از عولات برخوردارند باین وضع که عولات مس تفعلی مس تفعلی مفعولات
 بروزن مستفعلی فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتلبه مسدس مستخرج می گردد و بعضی می گویند
 که از دائره مشتبهه هفت بحر خارج میتوان شد شش بحر چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از
 علی اول اخذ کنند باین طور که علی مستفعلی علی مفعولات مستفعلی مفاعیلین مفاعیلین فاعلاتن
 بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائره نگارش نموده اند تا هر هفت بحر
 مخطوره ازان استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنین بود • ع • باده بمن ده تو بقا هم یکبار •
 و بروزن قریب • ع • بمن ده تو بقا هم یکبار باده • و بروزن منسرح • ع • ده تو بقا هم یکبار باده بمن •
 و بروزن خفیف • ع • تو بقا هم یکبار باده بمن ده • و بروزن مضارع • ع • بقا هم یکبار باده بمن ده تو •

و يجيب في لفظ الفلك في فصل الكف من باب الفاء •

المدار بالفتح جاي كشتن و مركز زمين يعني ميانة زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة

دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على

نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترسم

دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها ولذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة

محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يومية و مدارا اوسط و منها

ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها و في صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة لهدا

و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منها مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي • و المدارات

اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الازمان ايضا هي الدوائر المرتمسة بدور الفلك الاعظم من كل

نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب

فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يومية لذلك الكوكب • و مدارات العرض و تسمى

بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرتمسة من حركات النقاط المفروضة على

فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى

معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل و المدارات

العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج • فائدة • ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح

الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط

الفلك الاعلى و نفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره في الفلك الاعلى

هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعيني و شرح بيدست باب وغيرها •

التدوير عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من

باب الجيم • و عند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة لارض مركز في ثخن فلك خارج

المركز بحيث تماس محده بنقطة و مقعرة بنقطة أخرى و حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك

الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعرة فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه

بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على

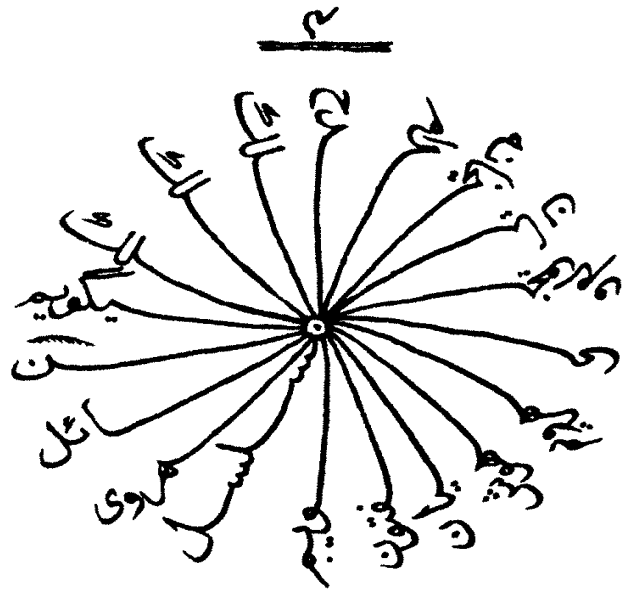
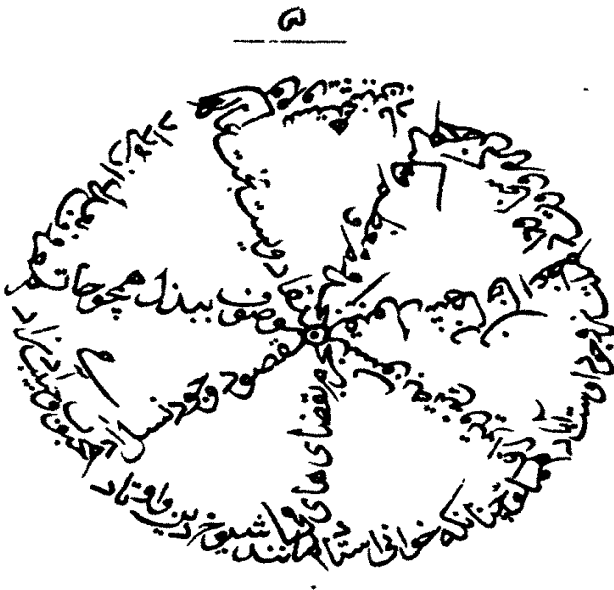
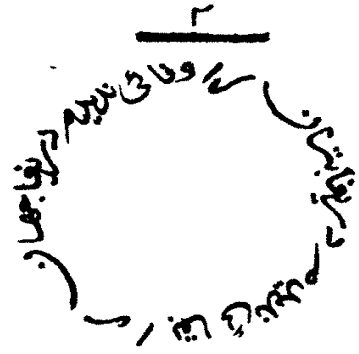
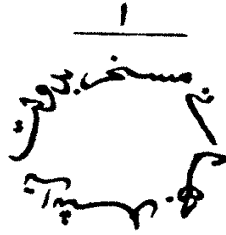
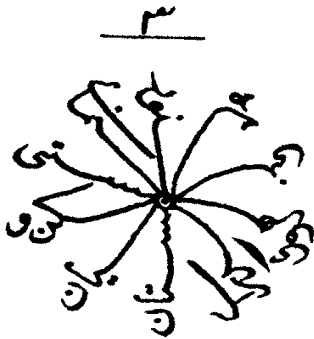
الحال و شكله يجيب في لفظ الفلك •

المدور اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة • و يطلق

عند الشعراء على نظم مخصوص • و در مجمع الصنائع كويد مدور نظيمت كه چون در كتابت بطريق

دائرة نويسند چند موضع دروي چنان بود كه از هر جا كه آغاز كني بتواني خوانند و ابیات دوائر عروض

برین وتیره است مثاله مثال دیگر و در جامع الصنائع گوید مدور چنانست که دائره
نویسند و مرکز آنرا سر میم تصور کنند و آغاز هر لفظ یا مصراع یا بیت ازان کنند و سر مصرعهای دیگر هم میم
باشد و اگر بیشتر آید قایمه نیز میم دارند و ازان باز آغاز ابیات دیگر کنند و بطریق دور خوانند و این
صنعت عجیب است مثاله مثال دیگر مثال آخره



الاستدارة هي كون الخط او المطمع مستديرا و قد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من
باب الخاء المعجمة •

الدهر بالفتح و سكون الهاء و فتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس
وقال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ و جوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف
الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة • وفي المغرب الدهر والزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه
فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر وما معناه لانه لفظ مجمل ولم يجد نصا على المراد عنه فتوقف

فيه ثم اختلفوا فروى بشر عن ابي يوسف ان التعريف والتكبير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكرو اما المعروف فبمعنى الابد بحسب العرف • و عندهما الدهر معرفة و منكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي في آخر كتاب الايمان •

الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد • و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد و انما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحب تقشع و هواء تقبع و يسمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سر الاديان و يجيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • وفي كليات ابي البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحيوة و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي و لذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير و الدهر محررا الابد بلا خلاف و اما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء واللغات لا تثبت الا توقيفا • و در ترجمه مشکوة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوذيني ابن آدم بسبب الدهر و انا الدهر الى آخره مذکور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سبب كردن دهر را مشعرا باعتقاد فاعليت و تصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكند اعني بيدي الامر اقلب الليل و النهار • و كرمانني گفته مراد بانا الدهر انا المدهر است اي مقلبه و بعضي گفته اند دهر از اسامي حسناي الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر از ان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايشا در سبب دهر بجهت آنست كه ذم و سبب دهر مشعراست به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سبب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سبب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى •

فصل الزاء المعجمة • الدرز بالفتح و سكون الراء المهملة كذاهاي جامه كه بهم دوزند كما

في المنتخب • و درز اكليل نزد اطبا در زيبست در پيش سردر موضعي كه تاج بروي نشيند يعني كذا تاج كه بر سر نهند ملاقي موضع اين درز باشد • و در زلامي نزد شان در زيبست در پس سر مانند لام يونانيان

وازين جهت مضمی بدرز لامي گشته • و درز سهمي در زمست ذر اكليل سر ميان سر ميرود تا بزاونة
درز لامي و ويرا سفودي نيز گویند • و در زقشيري در زمست در بلاي گوش گذرد در برابر در زسهمي كذا
في بحر الجواهر و تفصيلها يطلب من كتب التثخير و يقال لها الشئون ايضا كما في شرح القانونجة •
فصل السين المهمة * الداخس بالحاء المعجمة هو عند الاطباء زرم حار يعرض بالقرب من

الظفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظناير و ربما احدث الحمى كذا في بحر الجواهر •
التدليس باللام في اللغة عيب كالا پوشيدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعية هو دعوى
موافقة اكابر الدين و الدنيا و يجيى في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهمة • و عند المحدثين
هو اسقاط الراوي من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلا يدركه
الا الائمة الحدائق المطلعون على طريق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح
اللام و فاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام • و المدلس ثلاثة اقسام الاول ان يسقط اسم شيخه الذي
سمع ذلك الحديث منه و يرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لا يقتضي الاتصال بل
بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا او ما في معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه
ممن رواه عنه و انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روى عنه او لقيه و لم يسمع منه او سمعه
لكن من غيره مثال ذلك ما روي عن علي بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهري فقيلا له أحدثك
الزهري فسكت ثم قال قال الزهري فقيلا له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن
سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وهذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف
بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد و صورته
ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند
و يجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدليس
لان الثقة الاول قد لا يكون معروفا بالتدليس و يجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به
عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة و في هذا غرور شديد و الثالث تدليس الشيوخ بان يسمي المدلس
شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بضمه او بصفته بما لم يشتهر به كيلا يعرف و هو جائز لقصد
تيقظ الطالب و اختباره ليلتضح عن الرواة • فائدة • الفرق بين المدلس و المرسل الخفي هو ان التدليس
يختص بمن روى عن عرف لقائه اياه فاما ان عاصره و لم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي • و من
ادخل في تعريف التدليس المعاصرة و لو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه و الصواب
التفرقة بينهما و يدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية المخضرمين كابي عثمان و قيس
بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس و لو كان

المناصرة تكفي في التدليس لكن هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعرفوا هل لقوة ام لا • وليس معنى المنصيرين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرفوا هل لقوة 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 والأرشاد الساري •

فصل العين • الدافع عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوتي ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالباقض • والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر • ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيى في فصل الام من باب الواو •

فصل الغين • الدماغ بالكسر قال القرشي ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان أحدها نفس المخ الذي داخل الحجاب وهذا لا حس له وثانيها جميع القحف من المخ وغيره وهذا له حس مما فيه من العصب وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر •

فصل القاف • الدقة بكسر وتشديد قاف در لغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطورى گویند كه معاني باريك انگيزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ايها و توضيل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع و الإنجنيين كلام را دقيق نامند • والدقيق عند الاطباء اسم المعنى الثالث كما في بحر الجواهر • والدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة وتطلق ايضا على سدس عشر الساعة وهكذا الحال فيما بعدها من المراتب أي الثواني والثوانلث وغيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة وقد تؤخذ من الساعة • ودقائق الحصى كه در زيجات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيى توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل الام من باب العين المهملة • وحسى الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة • و من له حسى الدق يسمى مدقوقا •

التدقيق هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق • ومدقق در اصطلاح صوفيه كاملنى است كه حقيقت اشيا كما ينبغي برو ظاهر گشته باشد و اين معني كسى را مينصراست كه از حجت و بوهان گذشته بود و بمرتبه كشف الهى رسیده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر نيست و موجود باشيای ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات •

الدائق بالنون معرب دانگ و قد سبق في لفظ المتقال في فصل الام من باب الذه المثناة •

فصل المكاف • الدرك بالفتح وسكون الراء المهملة وفتحها وهو انصح قال جدهر الشهيد وغيره

تفسير الدرك والخصاص والعهددة واحد عند ابي يوسف ومحمد رح وهو الرجوع بالنسب عند الاستحقاق وعند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخصاص فهو تخليص المبيع وتسليمه الى المشتري في كل حال • واما العهددة فتطلق على معان على الصك القديم وعلى العقد وعلى حقوق العقد وعلى الدرك وعلى خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيع •

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 الشيطان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اول الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك ان الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق • وهو قبيح الا ان يتضمن فائدة ان حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواظف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة • و يطلق ايضا عند النجاة على دفع توهم ناش من كلام سابق واداته لكن فاذا قلت جادني زيد مثلا فكانه توهم ان عمرا ايضا جادك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيء ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضمانية في بحث الحروف المشبهة بالفعل • وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب 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 بشيء لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل وليس المراد ببطلان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه ويؤيد 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 يلابسه فنحو جادني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه انتهى • اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من الحسنات البديعة معدودا في علم الهدى قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب آسنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكن منصرفا لهم لانهم ظنوا بالقران بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فوجب الهلاعة ذكر الاستدراك لعلم ان الايمان صالحة 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 الشكل
 عد من المحاسن انتهى • ويطلق الاستدراك على معني آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال
 استدراك آنست كه بلفظي مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مگر قدح خواهد كرد و بعده الفاظي آرد
 كه بمدح باز گرداند مثاله • شعر • علمت را شكسته سرز آنست • كه سر او رسيد بر افلاك • و صاحب
 مجمع الصنائع اين را مسمى بتدارك نموده •

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق
 مطلقا و لكننا و فقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى
 قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف •

التدارك عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب •

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و وزنه فاعلن ثمانين
 مرات • و البعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف و غيره • و في علم القافية يطلق
 على قسم من القافية كما يجيى •

الادراك في اللغة اللقاء و الوصول و عند 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 حاملا في ذات
 للمدرك او في آتته • و الادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة و هي الاحساس و التخيل و التوهم
 و التعقل • و منهم من يخص الادراك بالاحساس و حينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور و قصا
 منه هكذا في بحر الجواهر و شرح الطوابع و شرح التجريد • و في كشف اللغات الادراك دريانتن و در
 رسيدن كودك ببلوغ و ميوه پيختگي • و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است ادراك بسيط و هو
 ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك و عن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه
 و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هر جا كه ادراك كني اول
 هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي مانده •
 و ادراك مركب و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك و بان المدرك
 هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطأ و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع
 باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است •

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه و عند الفقهاء من صلى جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر •

فصل اللام * الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال الاطباء كل ورم يعرض فامه ان يكون في
 داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و الاخص باسم الورم و ما كان من الدبيلات حارا خص

باسم الفرج • قال الآملي الدبيلة ورم كبير مستد ير الشكل يجمع المدية وقيل هي دمل كبير ذو انواء كثيرة كذا في بهر الجواهر •

الداخل عند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة •

الدخيل بالخاء المعجمة كالكريم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي والتاسيس • وفي بعض زسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم ويسمى حينئذ المتفق انتهى • ودر رساله منتخب تكميل الصناعة كويد تكرار دخيل در قوافي واجب نيست بلكه مستحسن است و كسانيكه رعایت تكرار تاسيس واجب دانند و رعایت تكرار دخيل واجب نمی دانند دخيل را حائل نام نهند •

المدخل اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسمي بحساب جمل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ۱۱۸ باشد پس همين مدخل كبير است و چون مدخل كبير را يکمرتبه منخط گیرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذکور بعد انحطاط يکمرتبه يازده حاصل آيد و چون بروی هشت که آحاد است زياده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکنند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمایند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذکور مدخل صغير يک باشد و مدخل كبير را عدد كبير نیز گویند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير • و هر يک از این سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذکور حاصل کنیم این حروف آيد ح ي ق و مخرج مدخل وسيط این حروف آي و مخرج مدخل صغير حرف آ باشد این در انواع البسيط گفته • و از بعض رسائل چنان مفهوم می شود که چون مدخل وسيط را يکمرتبه منخط گیرند بطور مذکور مدخل صغير حاصل آيد پس مدخل صغير در مثال مذکور ده باشد •

التداخل يطلق على معان الأول كون الشئيين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه

الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا او من وجه و قد سبق في لفظ التخاليف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيى ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر كعشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين اي تغنيه اذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسمه بحيث يصير جوهرهما واحدا و يسمى بالمداخلة ايضا و الشين اعم من

المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات و ذكر الشئيين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا لاحتراز عن الاكثره وقيل هو ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمها واحدا و حينئذ خرج تداخل المجردات . و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشئ و لا يضر في ذلك ان المراد بالجزء هو الشئ و يرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و آجيب بان اتحاد جوهر الشئيين و حجمها يستلزم اتحاد الوضع و لوضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع و الحجم . و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات ان لا حجم للمجردات . ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لا يضر في ذلك ان هذه تعريفات للتداخل المستحيل و هو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل . و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الامطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور و المراد بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزءا . نعم اذا اريد بالجزئين الشئيان و بالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي . و قيل هو ملاقة احد الشئيين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما و مقدارهما واحدا و فيه انه لا يشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لا يتجزى .

الدلالة بالفتح هي على ما اصطلح عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الجليلي في حاشية الخيالي في بحث خبر الرسول و الشئ الاول يسمى دالا و الشئ الآخر يسمى مدلولاً . و المراد بالشئيين ما يعم اللفظ و غيره فتتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظاً كاسماء الانعال الموضوعه لا لفاظ الانعال على راي و الثانية كون الدال لفظاً و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالحطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد . و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتتصور 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 . و المراد بالشئ الآخر ما يغاير الشئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له . و يلزم ان اراد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفاً على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

الكلية فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيء بحالة يلزم ابي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر ولو في وقت * وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شيء من شيء عرفا فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وان اريد به اللزوم الكلية بمعنى امتناع انفكك العلم بالشيء الثاني من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا 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 مراد الفاضل الجليلي 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 ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيء آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدلالة اعني الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم وكون هذا القيد معتبرا عندهم * قال صاحب الاطون الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة وحيث لا بد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصد احتي لا يلزم تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلية في الالتفات ايضا والا لزم الالتفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد وههنا اباحت تركناها مخافة الاطراب فان شئت الوقوف عليها 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 الطبيعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كدلالة 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 * والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام

تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعللة كاستلزام الدخان للنفار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان للحرارة فان كليهما معلولان للنار . وتطلق العقلية ايضا على الدلالة الاتزامية و على التصنيئية ايضا كما سيجيب و الدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه و المراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة من الطبائع سواء كانت طبيعة الالفاظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة |ح| ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال و المدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجالية و حاشية لابي الفتح . وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع الالفاظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له و يحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضي التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لاجل العلم بالوضع . قال المولوي عبد الحكيم الطبع و الطبيعة و الطباع بالكمرفى اللغة الحسية التي جبل عليها الانسان و في الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشئ سواء كان بشعور اول و على الحقيقة فان اريد طبع الالفاظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضي التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى . ثم اعلم انه لا يقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدالتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدالات الثلث باعتبار العلاقات الثلث كما اذا وضع لفظ آح آح للسعال 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 تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الي استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر من خصوص المادة دلالة عقلية و الدلالة المستندة الي الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكال . نعم يتجه على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال و هو غير كاف في الدلالة عندهم لجوزا ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول والالكان مطلق لفظ آح آح مثلا دالا على السعال اينما وقع وكيف وقع و هو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال . اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط و حاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص و فيه بعد لا يخفي . قيل حصر

الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الصخرة على النجمل و الصخرة على الوجمل وحركة النبض على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تصفها للفظ قطمي فان لفظه ا ح لاتصدر عن الوجد و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لاتصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبثثة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية • قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخريها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروعي في النسبة حال الاصل • و الدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكروا فتكون دلالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دلالة المركب ضرورة ان لوضع مفرداته دخلا في دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخل في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق الزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع • و المبحوث عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية وهي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع و تعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دلالة ما واجب باننا لانسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ ان فهمه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و ان فهمه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى الآتري الى صحة قولنا اللفظ متصف بان فهم المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاختياره احسن و اولى و واجب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثاني المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما اى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى من فهمه عند اطلاقه و كلا المعنيين لزمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بأيها كان •

بقي ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بل كونه ليعرف يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح الاخصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ * تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية أما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة وبالذات المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق واما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة وبالذات التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق واما على خارج عنه اى ما وضع له وتسمى دلالة الالتزام والدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الاشارة في جزء المعنى ولا لزمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بآراء جزء ما وضع له الكل لامحالة ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لا يحسن المقابلة بدونها • وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان • واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان مذهب الوضعية فقط ويسمون الآخرين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا بهالانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقفت فهم الكل على الجزء وامتناع انفكالك فهم الملزوم عن اللازم فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر والدلالة العقلية لها معنيان متباينان • صاحب 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 لاتغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية و غير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توفيم هذا فارجح الى العضدي و حواشيه ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم وحينئذ يصدق على دلالة على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالة على جزئه دلالة على جزء ما وضع له وعلى دلالة على لازمه دلالة على خارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمنيا ولا التزاما والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضميا والمتبادر من اطلاقه الوضع القصدي ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعمله ووضعه له وهو التحليلي ولو كان الاكثرون على خلافه فلا اشكل وهذا سوال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات الثلاث ينتقض بالآخر اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم

والتجسس ان عييد الصيحية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزوة اولازمه . وهذا وان يدفع الخطل
 فن السد لكنه يخلل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الاقسام الثلث تقسيم عقلي
 مجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار و لا يجوز تصما آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع
 المتضايقين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليصمت دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث
 انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل
 عن الصحة لانفاه الحصر ويختل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا
 الاشتراط لغوا محضا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت
 يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على
 الخارج و الا لكان اللزوم الخارجي مدولا . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده 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 و التعريفات تامة و الاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم
 ولم يتنبه المتأخرون فظنوا التعريفات مختلفة فاصحوا بزيادة قيود و اخلوا اخلا كثيرا * فائدة * المنطقيين
 اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى
 جميع الازهان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول
 و كثير من متأخري المنطقيين و الامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او
 خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة * فائدة * دلالة الالتزام مجزرة في العلوم و التحقيق ان اللفظ
 اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطابقي دالة على المراد
 لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطابقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلاخفاء في جوازه
 فايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويره في التعريفات نعم
 انها مجزرة في جواب ما هو املاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على
 اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالة على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال الذهن الى غيره او غير
 اجزائه فلا تتعين ماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على
 اجزائه اما بالمطابقة او التضمن فالالتزام مجزور كلا و بعضا و المطابقة معتيرة كلا و بعضا و التضمن مجزور
 كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع * فائدة * قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون باننا
 اذا سمعنا اللفظ و كنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء ارادة اللفظ اولا و لا نعني بالدلالة سوى هذا و الحق
 التوقف في دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهوم لتوقف
 التذكر عليه فلا معنى لغضه الا انه من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم

الإرادة التي هي شرط اعم من الإرادة بحسب نفس الامر ومن الإرادة بحسب الظاهر نظهر ان الدلالة تتوقف على الإرادة مطلقا مطابقة كانت او تضمننا او التزاما وجعل المطابقة مضمومة به تصرف من القاصر بمود فهمه كذا في الاطول • و بالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء اراده المتكلم اولا وقيل ليض المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليصت الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد نكأنه لا يكون مدلولاً عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الإرادة في الدلالة وعدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة •

دلالة النص عند الاصوليين هي دالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفهمى الخطاب و بحسن الخطاب ايضا و يجيى في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون •

الدال بالتشديد هو الشئ الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطبيي و قال 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 و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته واستعمال المدلول في مقابلة الدال و كانه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح • و الدال 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 دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا 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 صفرة النار نجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز • وفي بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدي بها الطبيب الى المرض وقد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى • وعند المنجمين هو المزاج كما يجيى في ميم باب الزاد المعجمة • وعند الاصوليين له معنئان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو يشتمل

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند 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 اشارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف وشرحه الا انه ذكر له معان ثلاثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرنا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا • وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر والقطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى برهانا انبيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لنبيا 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 العضدية انه قال الآمدي اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل • وقيل الذاكره 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 والاشارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وعند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اى شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين وبعده هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر 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 ابدا 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 علم او ظن يتناول التعريف القطعي والظني والمراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه والنظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احدتهما من الوسط والمحكوم عليه وثانيتها من الوسط والحال المطلوب اثباته

ويحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظري احواله كالحديث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة و المترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظري انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشروط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجملة نقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك وقوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذا النظر هو الترتيب و كذا يتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظري 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 بالنظري نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظري احواله خرج المعرف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلا بد من التعميم فاذا عم النظر ظهر تناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك انضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفساد في ذلك و الحكم بكون الانضاء في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقييد المطلوب بالخبري لا خراج المعرف و لو قيد المطلوب بالتصوير يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيدتين يصير حدا للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم • وعند المنطقيين له معنجان ايضا احد هما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العصري الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر والمراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة ومجازا • و قيل اى مركبان • ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط و انما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب • وفي توحيد الضمير و تذكيره في عنه تنبيه على ان الهبة لها مدخل في

ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر لمخرج عنه مجموع آية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لا يصح
هنا اذ لا تكون عنه احدهما . ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا او غير بين اولا يكون لازما
يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل و الاستقرار و القياس البرهاني و الجدلي و الخطابي
و الشعري و المغالطي و على الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر اذ هذا يختص
بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لا علاقة بين الظن وبين شئ
يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم
يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على
اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس و جعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس اجيب بانهم
زادوا قيما آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير و اما بدونه
فلا استلزام الا في البرهان و فساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف
على تحقق اللزوم و لا اللازم و يجيء ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر
السيد السند في حاشية العصري و الظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف
للقياس و يؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم و اخويه من ان الدليل
و القياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد و هو 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 و لكن
هذا التعريف ليس تعريفا له و ان ذكره في تعريفه . قيل و في هذا التعريف الثاني بحث
و هو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه
فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكالك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف الثاني
على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي و ان حمل
على الدوام و الامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من
عرفه به غير صحيح بحسب الواقع و نفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هو المتبادر منه او معدول به
عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها
انطباقه على مذهب من يقول به و كونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى و لذا قال
المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكالك عنه لذاته عقلا لا يصح
التعريف الا على مذهب الحكماء و المعتزلة و ان اريد به امتناع الانفكالك في الجملة عقليا كان او عاديا
يصح على راي الاشاعرة ايضا انتهى لكن بقي ههنا شئ وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين و الحكماء
يبين الدليل باصطلاح المتكلمين و الاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق

الآخر . أقول أما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد بالتكون والاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لاحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب وأما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيى آخر والمراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فتخرج المعرف بالنسبة الى المعرف والمزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور المزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به والمراد بلزومه من آخر كونه حاصل منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيى وبين اللازم من الشيى فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى 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 لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لاخفاء ان الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد 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 تحدد 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 بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ 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 بشيى 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 المراد باللزوم باللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله مانع يستلزم العلم بان العالم له مانع هذا خلاصة ما في الخيالي وحاشيته للمولوي عبد الحكيم . تنبيهه . قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين والمتكلمين سواء اخذ بحديث يعم القطعي والظني او بحديث يخص بالقطعي او بحديث يخص بالبرهان الاتي ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحديث يعم القياس وغيره

لوحديث يختص بالقياس اوبحيث يختص بالقياس البرهاني هو القضيّتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لاغير
فالمعنيان المصطلحان متبائنان صدقا ومن زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه
القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولي في 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 في حاشية العصدي • أعلم انه ذكر في بعض شروح
هداية النحر في الخطبة الدليل في اللغة الهادي والمرشد وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقول التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول وراء تلك
المجموع وعند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه وبشيء آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شيء من
اوصافه على ما صرحوا في موضعه وعند المتكلمين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بمطلوب خبري وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل
ويراد منه الحجّة انتهى أقول وفيما ذكره نظر فان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النجاة بقريئة ان
الكتاب في علم النحر فلا نسلم ان للنجاة اصطلاحا منفردا في 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 لا خفاء في
ان محصل التعريف المنقول 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 في هذا لا هل الميزان • وايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم وبين
المتكلمين لا في هذا التعريف الا في تعريف الاخص الذي نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين
فالتعويل على ما ذكرناه سابقا * التقسيم * قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة
او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لا يتوقف على السمع
اصلا والثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور ان صدق الخبر لا بد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا
بالعقل والثالث اي المركب منهما هو الذي يسميه معاصر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في
الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي 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 والكتاب والسنة والاجماع لاحكام فلا معنى له
فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي و الا فنقلي كذا في شرح المتصاعد ووقع

في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقول مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا للعالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون عقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى انقضيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذاً من النقل وبعضها مأخوذاً من العقل لا من 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 الأخير بالمركب ثم المطالب التي تطلب بالدليل ثلثة اقسام أحدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلاً اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المثارة فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائباً عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تغاويل 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 بدونها بان يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالماً مرسلًا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطالب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة النقلية اليقين • فقول لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة • وقيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله في شرح المواثف •

الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي عرف الاصوليين يطلق على اقامه الدليل مطلقاً من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه ايضاً فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس في موضعه • وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علقه فيدخل في الحد القياس بنفي الفارق المسمى بتنقيح 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 العضدي وحاشيته للمحقق التفازاني وبالجملة فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقاً وعلى اقامة دليل خاص فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهو المأخوذ به وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علقه • ثم في العضدي وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيراً ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع لو فقد الشرط فيعدم الحكم • فقول هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلاً ما لم يعين

وإنما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص بوجود المانع أو عدم الشرط الخصوصي • وقيل هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالدلول و قولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالدلول غاية ما في الباب إن إحدى مقدماته وهو أنه وجد السبب يفتقر إلى بيان والقائلون بأنه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لأنه غير النص والجماع والقياس • وقيل هو استدلال إن ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بتغير هذه الثلاثة والأفهم من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص إن ثبت به واجماع إن ثبت به وقياس إن ثبت به وهذا هو المختار لأن حقيقة هذا الدليل هو أن هذا حكم وجد سببه و كل حكم وجد سببه فهو موجود و الكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فإن كان غير النص والجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وإن كان أحدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا • أعلم أنه اختلف في أنواع الاستدلال والمختار أنه ثلاثة الأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة و إلا كان قياسا وحاصله الأقيسة الاستثنائية والثاني استحباب الحال والثالث شرع من قبلنا • وقالت الحنفية والاستحسان أيضا • وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضا • وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه • ونفى قوم شرع من قبلنا • وقوم الاستصحاب • وقال الأمدى منها قولهم وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه إلى الاقتراني والاستثنائي وذكر الأشكال الأربعة وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه والمنفصل باقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استحباب الحال انتهى • ثم أعلم أنه قد عرف الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول أو من المعلول على العلة وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد والأولى إن يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى وبالجملة فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الأصوليين والمتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين أيضا وفي كشف البزودي الاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر وقيل بالعكس • وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى إذ النص علة ومؤثر وأثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر إلى المعنى الأول وقع في الرشيدية إن المدعي إن شرع في الدليل الأنبي يسمى مستدلا انتهى إذا الدليل الأنبي هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت • والتعليل الانتقال من المؤثر إلى الأثر وسمى ذلك الدليل دليلا لمتا وقد يطلق المستدل على المعلول وهو الشارع في الدليل اللمي وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى •

الدلال بالفتح والتخفيف ناز وكريمة وحسن وذر اصطلاح سالكن اضطراب و قلق را گویند كه در جلوه

محبوب از غایت عشق و ذوق باطن بسالك میرسد كذا في كشف اللغات •

الدمل بالضم وفتح الميم المشددة و هو بئر كبير دسوي صنوبري الشكل احمر اللون مؤلم في الابتداء

الدمامل والدماميل الجمع كذا في بحرالاجواهر و في الموجز هو من اجناس الخراج •

الدوالي بالفتح وبالواو هو اتساع عروق الساق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوي

او الدم الغليظ او الهلغم اللزج وقد يكون في الصفن و يقال له دوالي الصفن وهي عروق خضر تمنع

الحركة كذا في بحرالاجواهر و الفرق بينه وبين داء الفيل قد مر في فصل الالف •

فصل الميم * الدرهم بالكسر و سكون الراء المهملة و فتح الهاء و جاء كسر الهاء ايضا وربما قالوا

دراهم و هو لغة اسم لمضروب مدور من الفضة و المشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه

و كان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله و على آخر

بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص • و قيل باسمه • و قيل غير ذلك • و اختلف في وزنه على

عهده صلى الله عليه و سلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل

و هو الاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل

فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال و خمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة

عشر قيراطا هي سبعون شعيرة و على هذا فالمثقال مائة شعيرة و هذا الوزن هو المعتبر في الزكاة كذا في

جامع الرموز في كتاب الزكاة و فيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في

تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكاة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ما له

جرم و قدر عرض مقعر الكف • و قيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لاجرم له و فسره محمد ربح

قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف و في كتاب الصلوة بالمثقال فوقه الفقيه ابو جعفر

بان المراد بالعرض تقدير ما لاجرم له و بالمثقال ما له جرم و اختاره عامة المشائخ و هو الصحيح لكن

في البيع الفاسد من النهاية لوصولي و معه شعر الخنزير و هو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم

و بسطا عند آخرين لم يجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد و في فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده

الخمر تمنع الصلوة و ان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا و في الكرواني الدرهم المقدر به اكبر من

النقد الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع و ايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف

اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز و بالجملة الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة

و في الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكاة و على وزن او سطح في باب النجاسة على

قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب و شرعا على وزن ذلك المضروب و قد سبق ما يتعلق بهذا

فهي لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسة وقيل ست دوانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال • وفي المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نیز گویند زیرا که راس البغل نام ضربی از عجم است که آنرا سکه زد و قدر آن درم در پهنا بقدر میان کف دست می باشد •

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد وعند البعض درهم • قال ابن هبل هو درهم و نصف • وقد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي وقد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر •

الادغام بالعين المعجمة هو في اللغة ادخال الشيء في الشيء وهو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون واما مصدر من باب الانتعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون وبالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين وبتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العلم وفي اصطلاح الصرفيين والقراء وهو الباء الحرف في مخرجه مقدار الباء الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جار الله ونقض بمدية مدبها مقدار الحرفين كالماء وايضا المقصود من الادغام التخفيف ورفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباء 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 الارجح ضد 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 و شرح الشاطبي •

الدوام بالفتح وبالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكالك شئ عن شئ و الضرورة امتناع انفكالك شئ عن شئ فالدوام اعم من الضرورة وهو ثلثة اقسام الاول الدوام الازلي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدأ كقولنا كل فلان فلان متحرك بالدوام الازلي والثاني الدوام الذاتي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي 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

بوصفها بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتيب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • و نسبة بعضها الى بعض و الى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سئذ كره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى و الادوام اما لا دوام الفعل وهو الوجودي الادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما و لا شئى منه بمتنفس بالفعل لا دائما و معناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اي الايجاب و السلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل و السلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل و اما لا دوام الضرورة وهو الوجودي الاضروري كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة و لا شئى منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة و مفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب و هو الامكان العام السالب و السلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب و هو الامكان العام الموجب كذا في شرح المطالع في بحث الموجهات •

الدائمة المطلقة عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما و لا شئى منه باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام و مطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

فصل النون * الدخان بالضم و فتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار و في اصطلاح الحكماء اعم من هذا و هو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية و النارية سواء كان اسود او غير اسود و جمعه الادخنة و الدواخن و قد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الرواء من باب الباء الموحدة •

الدهني عند الاطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •
الدهان بالكسر پوست سرخ و در اصطلاح سالكان عبارتست از سرخي كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا في كشف اللغات •

الدين بالفتح و سكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض و يجيى في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف و يطلق ايضا على المثلي و يقابله العين و بهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • والدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال و جبب بسبب من الاسباب و يطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الى المال في المال ثم الدين باعتبار السقوط و عدمه على قسمين الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيف لا يسقط الا بالاداء او البراء كدين القرض و دين المهر و دين الاستهلاك و امثالها و الثاني الغير الصحيح و هو ما يسقط بغير الاداء و البراء بسبب اخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

بتعجيز العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء و عدمه على قسمين الاول الحال وهو ما يجب اداؤه عند طلب الدائن و يقال له الدين المعجل ايضا والثاني المؤجل وهو ما لا يجب اداؤه قبل حلول الاجل لكن لو ادنى قبله يصح و يسقط عن ذمته هكذا في كتب الفقه • و عند المحاسبين هو العدد المنفي و قد مر في لفظ المثبت في فصل التاء من باب التاء المثلثة •

الدين بالكسر و السكون في اللغة يطلق على العادة و السيرة و الحساب و القهر و القضاء و الحكم و الطاعة و الحال و الجزاء و منه مالك يوم الدين و كما تدين تدان و السياسة و الراي و دَانَ عصى و اطاع و ذَلَّ و عز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للزوي و في الشرع يطلق على الشرع • و يقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال و الفلاح في المال و هذا يشتمل العقائد و الاعمال و يطلق على كل ملة كل نبي و قد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي و حواشيه و يجيى في فصل العين من باب الشين المعجمة و يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه و الى النبي صلى الله عليه و سلم لظهوره منه و الى الامة لتدينهم و انقيادهم و يجيى ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم و في لفظ الشرع •

الديانة بالكسر في اللغة راستي و دين داري كما في الصراح و عند الفقهاء هي و التنزه و ما بينه و بين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء و الحكم و الشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلقة واحدة بولادة ذكر و طلقتين بولادة انثى فولدتها ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء و ثنتين تنزها اي ديانة يعني فيما بينه و بين الله تعالى كما ذكره المصنف و غيره و فيه اشارة الى ان الثلثة عندهم بمعنى كالقضاء و الحكم و الشرع و الى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اي في قضاء و نظر القاضي و تصديقه و في التنزه و نظر المفتي و تصديقه كما في علاقه المجاز من الكشف و غيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف و يلزم بما ثبتت عنده بالاقرار او الشهادة و لا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام و حتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله و لا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا للواقع يؤخذ المحكوم بتركه في الدنيا و الآخرة و ان كان مخالفا له فيؤخذ في الدنيا اجماعا و في الآخرة ايضا عند الامام الاعظم و لهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا و يختار ما هو لاحوط في حقه تنزها و تورعا و يفرض امره الى الله تعالى فان كان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره و ان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي و لهذا يسمى حكم المفتي ديانة و فيما بينه و بين الله تعالى هكذا في التلويح و حاشيته •

فصل الواو* الدماء بالضم و فتح الميم و بالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب

مع خضوعٍ ويسمى سؤالا أيضا صرح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التسفل و الخضوع 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 هي بالفتح لغة في الطعام وبالكسرى النسب وقيل على العكس وهي عند الفقهاء قسبان عامة وخاصة والدعوة العامة هي ما يتخذ لاجل شخص • وقيل انها كالعروس و الختان • وقيل ما زاد على عشرة و الخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب القضاء • وقيل الخاصة ما لو علم المضيف اولاً ان المدعو الفلاني لا يجيرى لم يتخذ تلك الدعوة و العامة خلافها كذا في الهداية •

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه و الشهادة اخبار حق الغير على الغير و عند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى و الوصي و الولي و الوكيل نائبون عن الاميل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء و المخبر بالكسر يسمى مدعياً وذلك الغير يسمى مدعى عليه • وبعضهم عرفها بالحكم فقال المدعي من لا يجبر على الخصامة اى لا يُكْرَه على طلب الحق لو تركها و المدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة و الجواب عنها فلا يشكل بوصي اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم وهذا معنى ما قيل من ان المدعي من اذا ترك ترك و المدعى عليه من يجبر اذا ترك • وقيل المدعي من يشتمل كلامه على الاثبات و لا يصير خصماً بالتكلم بالنفي و المدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذي اليد هذا الشئ ليس لك لا يكون خصماً مالم يقل هو لي و اذا قال ذواليد ليس هذا لك كان خصماً • وقيل المدعي من لا يستحق الابحجة كالخارج و المدعى عليه من يكون مستحقاً بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لي كان مستحقاً ما لم يثبت الغير استحقاقه • وقيل المدعي من يلتمس غير الظاهر و المدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى ديناً على آخر فانه يلتمس امراً غير ظاهر عارضاً و المدعى عليه اذا انكر كان متمسكاً بالاصل وهو براءة ذمته • وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي وغيرهما و هذا يوافق الجديد المشهور اعني البينة على المدعي و اليمين على من انكر و الفرق بين المدعي و المدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى و ربما يصعب الفرق بين المدعي و المنكر لانه قد يكون شخص مدعياً في الظاهر و منكراً في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الودیعة فانه وانكار

فى الظاهر مدعىا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها. وعند اهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه والقاصد والمتصدى لذلك اى لاثبات الحكم او لظهاره يسمى مدعىا فبقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانها ليسا مدعيين في عرفهم لانها لم يتصدىا لاثبات الحكم او لظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعى ومن حيث انه معارضة لدليله و انما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعى من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لكلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات • ثم المدعى ان شرع فى الدليل اللمي يسمى معللا بالكسرو ان شرع فى الدليل الانبي يسمى مستدلا وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك 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 فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفي فتح البين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ما حواه الليل والنهار و اظلمته السماء و اقلته الارض و اختلفوا فى المزهود فيه منها فقيل الدينار والدرهم • وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن • وقيل غير ذلك ايضا و ستعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة • وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له و مال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له • وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهرجه نفس تو متلذذ گردد آن دنياي تو باشد و هر چه بعد از مرگ است آخرت گویند كل مالک فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبتقى معك بعد الموت •

العلم الأدنى هو العلم الطبيعى وقد مر فى المقدمة •

الدوي بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل 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 الدوي الين واعظم كذا فى بحر الجواهر • وقال الاقسرائي هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شئ من خارج •

الدواء بالحركات الثلث والفتح اشهر وبالمد فى اللغة دمان و الجمع الادوية وعرفه الاطباء

بما يؤثر في البدن اثرًا ما بكيفية اى بسبب كيفية وهي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويصخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي و كذا الدواء الغذائي و الغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه و كذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيى في لفظ الغذاء في فصل الياه من باب الغين المعجمة و يخرج منه الدواء المعتدل ان لا اثر له اصلا و لا ضرر في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا و لذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل و هذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر و لا يقال انه سفينة مطلقا و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحر الجواهر و في كليات ابي البقاء الداء وهو ما يكون في الجوف و الكبد و الرئة و القلب و الامعاء و الكلية و المرء هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض * التقسيم * الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوي و هو الذي له الخراج الثاني لتكوينه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسما طبيعيا كاللبن و صناعي كالترياق و يجيى في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب اليم • فائدة • قالوا لادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه و لو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يسخن و يبرد مثلا تسخيننا و تبريدنا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر تناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالفعال ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الاعمى و العقرب و غير ذلك • اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية و لذا اشكل المسببي ان الحار في الثانية مثلا لا يصلح اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

التي فوقها و من نقصانه خروجه الى التي تحتها و يلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره و نقصانه و كذلك البارد و هو مخالف مذهب الاطباء و ان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ابطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه و هو ظاهر البطلان و الجواب عنه ان نقول قد عيّن له مقدار مخصوص و هو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخيننا غير مضر بالفعل و هذا التعمين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته و لذلك لو زال ذلك التعمين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار و في الثانية عن الاولى بجزء واحد و كذلك الثالثة عن الثانية و الرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة و واحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس و في الثالثة الربع و في الثانية الثلث و في الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد و الحار كان الدواء في تلك الدرجة و لا يخرج بالتكرار و زيادة المقدار و قوة التأثير عند ما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه • و الحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل و كونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لانه معنى حقيقي لها و تعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة و التعريف باللازم شائع كثير لا محذور فيه و على هذا فقس معاني سائر الدرجات • قال في بحر الجواهر مراد الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن و في الثانية انه يتجاوز عنه و يؤثر في الرطوبة و في الثالثة انه يتجاوز عنها و يؤثر في الشحم و في الرابعة انه يتجاوز عنها و يؤثر في اللحم و الاعضاء الاصلية و يستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء و هي الروح و العضو و الخلط و الفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى و ما يفعل هذا و يسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية و ما يفعل هذين الفعلين و يسخن العضو فهو في الثالثة و ما يفعل هذه الافة اصيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة و هو بمنزلة السم و ما ذكر رسومات ايضا و ليست بحدود و الا يرد عليه مثل الايراد المذكور ايضا •

فصل اليباء* علم الدراية بكسر الدال و بالراء المهملة هو علم الفقه و اصول الفقه و قد سبق في المقدمة

اللاادرية فرقة من السوفسطائية و يجيى في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة •

باب الذال المعجمة

فصل الباء الموحدة* الذنب بالفتح و سكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع و الانبياء معصومون* عن الذنب دون الزلة و الزلة 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 كبائر و صفائر و من الناس من قال جميع الذنوب و المعاصي كبائر 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 جاحدا فریضة او مكذبا بقدر وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر و لقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر و لقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس و عقوق الوالدين و قتل النفس و لقوله تعالى و كره اليكم الكفر و الفسوق و العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق و العصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق و الصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر و كبائر و القائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها و ذاتها و منهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لاني ذواتها بل بحسب حال فاعلمها • اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس و قذف المحصنة و الزنى و الربو و اكل مال اليتيم و الفرار من الزحف و هو ضعيف لان كل ذنب فلا بد و ان يكون متعلق الذم في العاجل و العقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا الخ يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطالناه الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شئ نهى الله عنه حتى ثلثة و ثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية و هو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة و هو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساة عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا و قد ابطالناه و ان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود و النصارى يكفرون بنبوته محمد عليه السلام و هم لا يعلمون انه معصية و مع ذلك كفر • و اما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب و لكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة و استحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية و استحق بها عقابا فهذه الحال بين ثواب الطاعة و عقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا و هذا و ان كان محملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة و فريق في السعير و لو وجد مثل هذا المكلف و جب ان لا يكون في الجنة و لا في السعير و ثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية و حينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب و يفضل من الثواب شئ و مثل هذه المعصية هي الصغيرة و هذا الانحباط هو المسمى بالتكفير و ثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة و حينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب و يفضل من العقاب شئ و هذا الانحباط هو المسمى بالانحباط و مثل هذه المعصية

هي الكبيرة و هذا قول جمهور المعتزلة و هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقابا و صلى القول بالاحباط وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة • ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل مهيئ جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا و الاكثرون 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 الامناف 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 ونظيرة في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات • والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شئ من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله و قتل النفس المحرمة و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و السحر و اكل مال اليتيم و قول الزور و اكل الربو و قذف الغافلات المحصنات • و عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها زاد فيها استحلال بيت الحرام و شرب الخمر • و عن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله و اليأس من رحمة الله و الامن من مكر الله • و ذكر عبد الله بن عباس انها سبعة و قال هي الى التسعين اقرب و في رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء • و في معالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا و عذابا في الآخرة فهو كبيرة • وقال بعضهم ماسماه 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 • و قيل الكبيرة ما قبح في العقل و الطبع مثل القتل و الظلم و الزنى و الكذب و النميمة و نحوها • و قال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد و الصغائر ما يستعظمه و يخاف منه انتهى • و في البيضاوي اختلف في الكبائر و الاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه • و قيل ما علم حرمة بقاطع و عن النبي صلى الله عليه و آله وسلم انها سبع الاشراك بالله و قتل النفس التي حرم الله و قذف المحصنة و اكل مال اليتيم و الربو و الفرار عن الزحف و عقوق الوالدين • و عن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع • و قيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها و ما تحتها فاكبر الكبائر الشرك و اصغر الصغائر حديث النفس و بينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها و دعيت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرها كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر و لعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص و الاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة

فضلا عن ان يواخذ عليها انتهى •

الذنب بفتحين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مضما بالراس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالراس و الاخرى وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين أما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة في اللغة محل العقد واما بالراس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة رأسه و ذنبه و أما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب جوزهر و هو طرف الحية • و قيل لان الجوزهر معرب جوزهر اي صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة المثل و اما المتحيرة فقد تصل الى منطقة المثل مع مراكز تدويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الراس و الذنب في السفليين لو افسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة رأسا و عقدتي عطارد ذنبا فالراس في الزهرة العقدة التي ياخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • و قيل الراس موضع من منطقة المثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمرالى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمرالى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمرالى جانب الشمال لكن احداهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجفميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

التذنيب بر وزن تفعيل 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 لفظی حرفی زیاده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درین بیت • بودنی بودمی بیار کنون • رطل پُرکن مگو به پیش سخن • و این از قبیل الف اشباع است که در آخر بعضی کلمات زیاده کنند چون لفظ کا خا درین بیت • بسا کا خا که محمودش بنا کرد • که از رفعت هدین نامه مرا کرد • کذا فی مجمع الصنائع •

الذوبان بالفتح و سکون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق فی فصل الروا

من باب الباء الموحدة •

المذهب الكلامي عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا والازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة • وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجئ في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا والآية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا ومنه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظمها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا عن ثبت قدرته منقول اليها 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 ذات الاترى عند التثنية تقول ذواتان مثل نواة و نواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتى و ذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب •

فصل الحاء المهملة * الذبحة بالضم وفتح الموحدة والعامية يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا • والشيوخ لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

الذبحة بالفتح كالعقيدة لغة ما سيدبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما ذبح كما في الرضي وغيره فليس الذبحة المزكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الوداج وهو شامل لقطع المري ايضا ولذا قالوا زكاة الاختيار ذبح اي قطع الوداج بين الحلق واللبة اي المنخر وعروقه المري اي مجرى الطعام والشراب والودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم والمري فالذبح شرعا على قسمين اختياري وهو ما مروا اضطراري وهو قطع عضو ايمان بحيث يهيل منه الدم المسفوح وذلك في الاصطيان وهكذا في جامع الرموز •

فصل الراء المهملة * ذخائر الله قوم من اوليائه 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 المثقال في فصل اللام من باب التاء المثناة • وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر •

الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نتن الابط فمن الظن الفاسد ان هي المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نتن الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كما في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب •

الذفري بالكسر بعضى كريند انجا كه گوش بوي رسد از گردن الذفاري الجمع • و در خلاص گفته كه ذفريان هردو كذار گوش است • و علامه تفتازاني گفته كه ذفري بيخ گوش است و موضعي كه مرق كند در پهن گوش كذا في بحر الجواهر • و في الصراح يقال هذه ذفري بلا تنوين لان الفها للتانيص • و بعضهم ينونه في الذكرة و يجعل الفها للاحاق بدرهم •

الذكر بالكسر و سکون الكاف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكرة و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا نتي يذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة • اعلم ان الذكر يجيء لمعان كثيرة الاول التلقظ بالشبي و الثاني احضارة في الذهن بحيث لا يغيب عنه و هو ضد النسيان و الثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكار و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها و الرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذا كرم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم • و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة و الجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم و الحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكري عند ربكم و الثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى و من اعرض عن ذكري و الثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذکر ان كنتم لا تعلمون و الرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى و انه اذكر لك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذکر آلهتكم و السادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوة الجمعة نحو فاسعوا الي ذكر الله و الثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيء مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى لاولى الالباب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس • و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحسب • و قيل الذكر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب العاشقين • و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله بريق من النفاق كذا في خلاصة السلوك •

المذكر اسم مفعول من التذكير في اللغة ضد الموث و عند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التانيث

لا لفظا ولا تقديرا ولا حكما وهو اما حقيقي وهو حيوان ذكر ابي له انثى من جنسه و اما غير حقيقي

وهو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية والارشاد و مر في لفظ الموث في فصل الثاء من باب الالف

فصل العين المهملة * الذراع بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو و از آرنج تا انگشتان

و در حيوانات از پاچه بالاتر را ذراع گویند و گزی که باو چیزها پیمایند و ران شتر و بن نیزه و قبیلۀ است

و نام منزلست از منازل قمر و آن ستاره چند است که بر ذراع برج اسد واقع شده اند و يقال رجل

واسع الذراع خوش خلق كذا في المنتخب و الذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة و عشرون اصبعاً مضمومة

سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها

الى بعض و يسمى بذراع الكرباس و هو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في

مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و نحن الافلاك و هذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثان

و ثلثون اصبعاً • و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعاً • و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات

و ثلث اصبع • و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا

سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه

باصبع • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة و ذراع العامة و يسمى الذراع

المكسرت قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك ابي ملك الا كاسرة بقبضة ذكره في

المغرب ثم ان هذه الا ذراع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من

ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا

يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب •

فصل القاف * الذوق بالفتح و سكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة

منبثة اى منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان

تخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس

حينئذ كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة و اسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى

الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و حدها فتكون المحسوس كيفيتها

ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم

الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى و لذا يجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء التفة

والسكر المحلومرا و من ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم و انما توجد الطعوم في القوة الذائقة

والآلة العاملة كذا في شرح المواقب و ذوق نرد بلغا أنصفه كه ميمرك قلبه و موجد و وجد بلاذ كه
 نرو شاعري مرعي نبود و اين خامه عزلت و عاشقي صرف بود و اين وجداني است و ليكن اتفاق
 و اجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شوريني او در يهل نيابد و از قبيل وجد انيخت و ليكن
 همه باتفاق آنرا شيرين گویند كذا في جامع الصنائع • قال الجليبي في حاشية المطول في شرح خطبة
 التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام و محاسنه الخفية • و ذوق نرد صرفيه
 عبارت است از مستقي كه از چشیدن شراب عشق مرعاشق را شود و شوقی كه از استماع كلام محبوب
 و از مشاهده و دیدارش روي آرد و از آن عاشق بپچاره در وجد آید و از آن وجد بی خود و بی شعور گردد
 و محو مطلق شود اين چنین حال را ذوق گویند • در اصطلاح عبد الرزاق كاشي ذوق اول درجات شهود
 حق است بحق باندك زمانی همچون برق و اگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا في
 كشف اللغات و می الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في اثناء
 البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد و بلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا
 فاذا بلغ النهاية يسمى ربا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير •

فصل اللام * الذبول بالضم و ضم الموحدة المخففة في اللغة يز مردن كما في الصراح قال

الحكام هو ضد النمو و هما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب
 ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخجل و الوره
 و الزيادة الصناعي لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء
 الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيى في لفظ النمو و بقيد بسبب ما ينفصل عنه تخرج
 التكاثر الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل
 فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء
 الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهرة ما يجيى في تعريف
 النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى
 بالذوبان و قد مر في فصل الراد من باب البناء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر
 في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء •

الذهول بالضم و بالهاء يجيى تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون •

الاذالة عند اهل العروض هي ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره و قدما مجموع
 فان كان آخره سببا فهو التسميغ كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الاذالة يسمى
 مذال بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور و صاحب هذوان الشرف

عرف **التذييل** بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على الوند المجموع ولم يذكر الإزالة فجمع منه ان الإزالة والتذييل مراد فان فمستعملين اذا زيد قبل فونه الف يصير مذلا واما انه هل يجرى منه ام لا فمستعمل • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الإزالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن ويسمى التعرية يكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهرة مخالف لما سبق •

التذييل عند اهل العروض هو الإزالة كما عرفت وعند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان توتى بجملة عقوب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه ولا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم و جاء زيد جاء زيد فبينه وبين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال كقوله تعالى و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله و زهق الباطل و تأكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل و ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بانادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه و هو ان يكون المعنى و هل نجازي ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله • في الايضاح و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت و قوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول و قوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى و المتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكيد لتأكيد و تذييل لتذييل و يحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق و اما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة • شعر • و لست بمستبق اخا لا تلمه • على شعرت اي الرجال المهذب • يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه و لا تصلحه على شعرت اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهذب اي منقح الفعال مرضي الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و عجزه تأكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه لانكار اي لا مهذب في الرجال • اعلم ان التذييل اعم من ابغال من جهة انه يكون في ختم الكلام و غيره و اخص منه من جهة ان ابغال قد يكون بغير الجملة و بغير التأكيد و من جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا استفاد من الاطول و المطول و حواشيه و الاتقان •

فصل الميم • الذم بالفتح ضد المدح و هو قول او فعل او ترك قول او فعل يذم عن اتضاح

حال الغير و انحطاط شانه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن و القبح •

الذميمة بالفتح و ببناء النسبة فرقة من فلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه و آله

*

و سلم لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • وقال بعضهم بالهية محمد وعلي
ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية • وبعضهم يقدم محمدا • وقال بعضهم بالهية خمسة
اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلي وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه
الخمسة شيعي واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزينة لواحد منهم علي آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا
عن ستة التانيف كذا في شرح المواقيف 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 بثبوته في ذمته وهذا القول ليس بصحيح ان في المغرب ان الذمة في اللغة
العهد ويعبر بالامان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبتت في ذمتي كذا اي على
نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف • وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف
يصير به الانسان اهلا لماله ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه و ثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا
الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد القبي جرى بين الله
تعالى وعباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل ان العقل لمجرد 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 لا يوجب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسؤال والجواب
والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلن 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 و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمرء ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد
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 الجليلي والبرجندي في باب الكفالة •

فصل النون * الأذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الإرادة بعد تردد ولاذعان

مراتب فالادنى منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويجيب
تفصيله في مواضعه كذا في الجرجاني وغيره •

الذهن بالكسر وسكون الهاء وبفتحتين ايضا زبرك بوسن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع • وفي عرف العلماء يطلق على معان • منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء
اي العلوم التصورية و التصديقية و المعدة على صيغة اسم المفعول اي قوة مهينة هيها الله تعالى لاكتساب
و يجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اي قوة مهينة تهيئ النفس لاكتساب هكذا يستفاد من الاطول
والمطول • واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة
و القبيحة و الصواب و الخطاء • و قيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات و التصديقات • و قيل هي قوة مهينة
لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى • و منها النفس • و منها العقل
اي المقابل للنفس و هو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير و التصرف و قد صرح بهذه
المعاني الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب
الآراء و الحدود و قد يعبر عنه بالعقل تارة و بالنفس اخرى انتهى و المراد بالآراء التصديقات
و بالحدود التصورات و قيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية و ليست بمكتسبة •
و منها المدارك من العقل و قوتها و المبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد
واحد منها كذا في شرح هداية النحو و المراد بالعقل النفس و اطلاق العقل على النفس جائز كما يجيء
في لفظ العقل و يؤيد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور
الا في القوى الدراكة و لذلك يسمى وجودا ذهنيا و الوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة
فالخارج يقابل الذهن انتهى و القوى الدراكة هي القوة العالية و السافلة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم
في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر
القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر و المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس
و آلتها بل جميع القوى العالية و السافلة انتهى و اما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن
قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات و المعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى
ان صور المحسوسات و المعقولات جميعها ترتمس في النفس و اما عند من ذهب الى ان صور الكليات
و الجزئيات المجردة ترتمس في النفس و صور الجزئيات المادية ترتمس في آلتها فيراد بهذه القوة النفس و قوتها
اي القوى السافلة • و قد يفهم مما ذكر العلمي في حاشية شرح الهداية في مسح الوجود ان الذهن
قد يراد به القوى السافلة تارة و القوى العالية اخرى و الاعم منهما اي العالية و السافلة جميعا مرة اخرى •
الذهنية ببناء النسبة و تاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الامراد الذهنية
فقط و قد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء • و هي 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 و يكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان

أحدهما مناط الحكم و هو الوجود الظلي الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الاصلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة • ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري متمنع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يتمنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتبارها فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه متمنع في نفس الامر و قس على ذلك • و قال المحقق التفازاني ان هذه الذهنيات و انكأنت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البديهية التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئى لشئى فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية • و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف • ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في ذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في ذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها و لا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام و ليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل •

فصل الواو * الذروة بالضم و الكسر و هو المشهور و بسكون الواو في اللغة العلو و عند اهل الهيئة

تطلق بالاشترار على معنيين أحدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الآ بعد المقوم و هي مرتع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركتين بين التدوير و الحامل أحدهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيهما ما يسمى

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الابدال الوسط و هي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي و المستوي و البعد الاقرب الوسطا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتخيرة او من نقطة المحاذاة في القمر فتقاطعهم مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الحامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكره الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي .

الذات هو يطلق على معان . منها المهمة بمعنى ما به الشيء هو هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء و الصفات في عينها لاني وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعقلاء او موجودا و الموجود نوعان نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيء الذي استحق الاسماء و الصفات بهويته فيتنصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لا تدرك بمفهوم عبارة و لا تفهم بمعلوم اشارة لان الشيء انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما يناهيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب و لا منافي و لا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امعنا في الكلام و انتفى لذلك ان يدرك لانام انتهى . و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و غيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة و الثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين . و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع . اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابي الحسين البصري فهو منزوع عن المثل و الند . و قال قد ماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية و الحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التام و القدرة التامة اي الواجبية و الحية و العالمية و القادرية التامتين هذا عند الجبائي . و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب

الحق هو الاول انتهى • ومنها المهية باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول وقد سبق ايضا في لفظ الحقيقة • ومنها ما صدق عليه المهية من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المهية وبهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية و النوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق وتفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات وهذه المعاني الثلاثة تشتمل الجوهر والعرض • ومنها ما يقوم بنفسه وهذا لا يشتمل العرض و تقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيء في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء • ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعمت بانه تابع يدل على ذات كذا في چلبي المطول في باب القصر • ومنها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية • ومنها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات و هذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكيمة صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل • قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى • وقد ذكر الچلبي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاملية • ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات و تقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل و هكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراضي يضمها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و المنحويين محندا اليه و مسندا انتهى • قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان • واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة و ما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته و بقي ان ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

مخالف لما مر في محله فليُنظر ثمه • منها الاسم الجامد وتقبله الصفة بمعنى الاسم المشتق • ومنها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي وتقبله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق ويجيب ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي •

الذاتي بيا النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان • منها يقال الذاتي لكل شئ ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه • 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 المهية والمراد به الجزء المفرد المحمول على المهية وهو منحصر في الجنس والفصل وربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهية وجزئها والتسمية على الاول ظاهرة وعلى الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهية يسمى عرضيا وربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلاثة • ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يمنع رفعه عن المهية بمعنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه المهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهية على معنى انه لا يمكن تصور المهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهية بكنها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافييين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى اعم والثانية بالمعنى الاخص الثالثة وهي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم وهي ان يتقدم على المهية في الوجودين الخارجيين والذهني بمعنى ان الذاتي والمهية اذا وجدوا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهية وكذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفي العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة تنافي ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهية في الجعل والوجود لا استحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهية لمتناج حمل احد المتغايرين في الوجود على الآخر ويستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم صرحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود والعدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهية في العقل لاني الوجود ولا في الخارج فلا يلزم عيب مما ذكرتموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا • وهذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ماله الذاتي لا بمعنى انه لا تكون

ثابتة للذاتي الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون المهية و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيء خاطر بالبال ايضا كذا قيل وقد يعرف الذاتي اى الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء المهية كالواحد للثلاثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء ثباتها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السرفي ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر و من المستحيل ان يتصور انفكالك الشيء عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع المهية تابع له فامكن تصور الانفكالك بينهما مع استحالته و كذا ارتفاع المهية مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكالك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج المهية في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيى آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم المهية كذلك فان الثلاثة فرد في حد ذاته لا بشيى آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته و ذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء المهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس المهية اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه و الجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوتها فيه اى مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل . قال المحقق التفتازاني اى ثبوتها للذات لا يكون لعله لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا بحالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة فى التصديق و لو اريد ذلك انتقض باللوازم البيئية فان التصديق بثبوتها للملزمات لا يعلل بشيى اصلا نعم يشكل ما ذكرنا اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات و حمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمانية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع 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 بالترتيب العقلي وهو الذي يتقدم على الذات فى التعقل انتهى و ذلك لانها فى الوجود واحد لا اثنيانية اصلا فلا تقدم وهذا

التفسير مختص بجزء المهية والاولان يعمان نفس المهية ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيًا عليه كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشيته • ومنها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان آخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك وهي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام • الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشئ ويترج فيه الذاتيات و لوازم المهية بيّنة كانت او غير بيّنة و لوازم الوجود كالسوان للجبشي و الثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ ويترج فيه الثلثة الاول فقط فهو اخص من الاول و الثالث ما يمتنع رفعه عن المهية بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيّنة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهية في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر والارتفع الوثوق عن البد يهيات وليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشئ يجب ان يمتنع رفعه عنها في الدهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوي الزوايا الثلثة لقائمتين في المثلث و الرابع ما يجب اثباته للمهية وقد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيّنة بالمعنى اخص فكل من هذه الثلثة الاخيرة اخص مما قبله • و الثاني ما يتعلق بالحمل وهو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي و لمقابلته حمل عرضي و الثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بارائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف وان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي و الثالث ان يكون المحمول حاصلًا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة و الاشتقاق حمل عرضي و منهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلًا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للسكان في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات و الرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي و الخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة و في مقابله العرضي و السابع ان يكون مقوما لموضوعه و عكسه عرضي و الثامن ان يلحق بالامر اعم او اخص و يسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مسار و ما يلحق بالامر اخص او اعم عرضي و قد سبق

ذات الجنب • ذات الصدر • ذات الكبد (٥٣٥) ذات الرئة • ذو الزنقة • ذو العقل

في المقدمة في مبحث الموضوع • اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتباين في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها • والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او كثيرا كشراب السقمونيا للإسهال وعرضي ان كان الترتيب اقلها كلعان البرق للعتور 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 اي 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 الشومة 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 والشومة هو الورم العارض في اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقسرائي • وفي بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار مؤلم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شومة 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 القفا يسمى ذات العرض وصاحب زخيره گفته كه ذات الصدر كرد آمدن روم است در فضاء سينه •

ذات الكبد عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورمها •

ذات الرئة عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر وفي الاقسرائي هي ورم حار في الرئة •

ذوالزنقة عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير

متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون

احدا الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولي سيد عصمة الله

في شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف واني لم اجد بالفاء في

كتب اللغة التي عندي وانا وجدته في الصراج بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى

كونه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف •

ذوالعقل نزه مونهه آنكه خلق را ظاهر بيند وحق را باطن وحق نزه او آئينه خلق باشد

أثينة پنهان گردد بصورتی که ظاهر بود در آئینه و این احتجاب مطلق بمعنی استسفا • شعر • خلق پیدا بیند
 و حق را نهان • اینچنین بینند یعنی عاقلان • ذو العین و ذو العقل آنکه خلق را و حق را بایکدیگر می بیند
 و ذو العین آنکه حق را ظاهر بیند و خلق را آئینه حق دانند کذا فی کشف اللغات • و فی الاصطلاحات
 ذو العین هو الذي يرى الحق ظاهراً و الخلق باطناً فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده
 و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • و ذو العقل و العین هو الذي يرى الحق فی الخلق و الخلق
 فی الحق و لا يحتجب باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه خلقاً من وجهه فلا يحتجب
 بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لاتزاحم في شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى •

فصل الياء * الذكاء بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا فی القاموس و عرف بشدة قوة للنفس
 معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن • وجوده تهيوها لتصور
 ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة • و الغبارة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فمقابل الغبي الفطن كذا
 فی المطول فی بحث البلاغة • قال الجليلي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى • اقول بيانه
 ان الذهن قوة للنفس تهيوها لاكتساب العلوم اي لتحصيلها بالنظر و غيره فان الاكتساب اعم من النظر
 و الاستدلال كما يجيء في موضعه و العلم اعم من ان يكون تصور مراد المتكلم من كلامه اي فهم معناه
 و ادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير و ان يكون غير ذلك فشدّة هذه القوة وجودتها هي
 الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اي شدتها لتهيو النفس بهذا العلم الخاص
 اي العلم بمراد المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها • قيل هذا بحسب اللغة و اما بحسب
 الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء فی الفطنة يقال رجل ذكي و يريدون به المبالغة في فطنته فعلى هذا
 مقابل الغبي يكون الذكي انتهى • فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطنة قد بلغ في الفطنة النهاية • و فی
 الاطول ههنا سؤال مشهور و هو ان الذكاء يجامع اكتساب الراي فكيف يكون معداً له و اجيب بان المعد
 بمعنى المهيو لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال و نحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحاً و لا نعلم
 ان شدة القوة تجامع اكتساب الراي بل حين حصول الاكتساب تفتر القوة • و قد يفسر الذكاء بملكة سرعة
 انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع فلا يشتمل
 ملكة اكتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر يتبين فيكون اخص من التفسير الاول
 بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه •

* باب الراء المهملة *

فصل الالف * المرجئة اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية
 اي يؤخرونه في الرتبة عنها و عن الاعتقاد من ارجأ اي اخر و منه ارجئه و اخاه اي امهله و اخره

أولآهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء و على هذا ينبغي ان لا يهمل لفظ
المرجية • و فرقه خمس اليونسية و العبيدية و الفسانية و الثوبانية و الثومنية كذا في شرح المواقف
و تحقيق كل في موضعه •

الردء بالكسر و سكون الدال المهمله في الاصل الناصر و شرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد
و قيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز و البرجندي
في كتاب الجهاد •

فصل الباء الموحدة * الرب بالفتح اسم من اسماء الله تعالى • و الربوبية عند الصوفية اسم
للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم و السميع و البصير و القيوم و المرید
و الملك و نحو ذلك فان العليم يقتضى المعلوم و المرید يطلب المراد و القادر المقدر • اعلم ان الاسماء التي
تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بينه و بين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه و خلقه و كذا الاسماء
المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات و لا تقول خلق نفسه و هذه الاسماء اي المختصة بالخلق
تسمى اسماء فعلية و الفرق بين اسمه الملك و الرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية و الرب اسم
لمرتبة تحتها الاسماء المختصة و المشتركة و الفرق بينه و بين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع
الارصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم و الفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت
بالمخلوقات كخالق و الرزاق و الفرق بينه و بين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لكفائق الموجودات
علويها و سفليها فدخل الرحمن تحت حيطه اسم الله و الرب تحت الرحمن و الملك تحت الرب فكانت
الربوبية عرشا اي مظهرا ظهر فيها و بها الرحمن الى الموجودات ثم للربوبية تجليات معنوي و صورى
فالمعنوي ظهوره في اسمائه و صفاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهي من انواع الكمالات و المصورى ظهوره
في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهي و ما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر
سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التنزيه كذا
في الانسان الكامل • و فى الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات
العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشأ الاسماء الالهية كالقادر و المرید
و نسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرزاق و الحفيظ فالرب اسم خاص يقتضى
وجوب المربوب و تحققه و الاله يقتضى ثبوت المألوه و تعيينه و كل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني
يرى به الحق و به يأخذ و به يفعل ما يفعل و اليه يرجع فيما يحتاج اليه و هو المعطي اياه ما يطلبه منه •
رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم و التعيين الاول الذي هو منشأ جميع الاسماء و غاية الغايات
اليه تتوجه الرغبات كلها و هو الحاوي لجميع المطالب النسبية و اليه الاشارة بقوله و ان الى ربك المنتهى لانه

عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الأول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • والرب مطلقا
لا يطلق الا عليه تعالى و على غيره بالاضافة نحورب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب وهي عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشبي من النباتات و الثمرات بان يغلى
بالماء او بان يدق ويعصر ثم يصفى و يغلى 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 الذي هو انشاء الشبي حالا فحالا الى الحد التام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى
فالالف والنون فيه كما في الربان للمبالغة • وفي المعالم انه الفقيه • وقيل الفقيه المعلم • وقال ابن الاثير
العالم الراسخ في العلم والدين وقيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالمتناة فوقانية في اللغة جعل كل شبي في مرتبته وبعبارة اخرى وضع كل شبي في
مرتبه والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شبي منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد
وميه اشارة الى انه لابد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبته ولم يلاحظها
لا يكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شبي وعلى التقديرين يفسد المعنى ان الترتيب
ليس وضع كل شبي في مرتبة كل شبي ولا في مرتبة شبي ما وقد تحير الناظرون في حله • والجواب
انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها
معرفة لصيرورته معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شبي والمعنى وضع كل شبي من الاشياء في مرتبة
كل شبي يتعلق به الوضع ولا شك ان الارضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به
عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهان جيزيرا پس
جيزى ديگر و الاظهر ان يقال وضع شبي بعد شبي الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما
يتحقق اذا وضع كل شبي منها في موضعه حتى لو انتفى في شبي منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل
ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعه كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية
شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور والتصديق بديهيا ولا نظريا •
وفي الاعطاح كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون
لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير • وذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي اذ في كونه
من مصطلحات العلوم تردد انتهى • وفي التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء
الذي في الانائين في اداء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند
من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا وقولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا
الاسم بوجه ما لمن كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذاتها لانها •

بهذا الاعتبار معروضة للكثرة واما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للبيسط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي بل اعتباريا بان لا تصير هذه الحثية وقولهم و يكون لبعضها الح اي بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف اذ الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجمعولة بالحثية المذكورة و الاشياء المجمعولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد الشريف و قال و احترز به عن مثل ترتيب الادوية • ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفي فيه بالجزء الاول من مفهوم الترتيب و العقل اذا لاحظته جوز تحققه في شيى بدون المقيد من غير عكس و كذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا • وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجمعولة المذكورة معها والمعنى و يكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجمعولة المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن هذا القائل ان الاشياء لتعددتها متمايزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجمعولة لها البتة فكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا • ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجمعولة لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتمايزة بالوجود الجمالي متمايزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجمعولة بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعية بازائها وهذه الملحوظية الدفعية هي المجمعولة و حين حدوث تعلق هذه المجمعولة باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجمعولة 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 باين هو من صاحبه هذا • نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة و البعض في آخرها • وبالجملة فالمراد 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 و التأليف مطلقين و اما اذا اخذا معنيين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

فإن خصوص التاليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا بالتاليف من ا ب ج مع تعيينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التاليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لبعينه اذا كان لتلك الامور وضع حمي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكره معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا 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 الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا وبقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القران •

الرواتب جمع راتبة وهى السنن التابعة للفرائض على المشهور • وقيل انها الموقته بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويم راتبة على الثاني لاعلى الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل •
مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاحية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني •

المرتبة الاحدية هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئى فهو المرتبة المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجاني •
المرتبة الالهية ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئى فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة الاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت بشرط كلييات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب والقلم الاعلى و اذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كليياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين و اذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو والاثبات و اذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيدولى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور و اذا اخذت بشرط الصور

الخصية العينية فهي مرتبة الهم المصور رب عالم الخيال المطلق والمفيدة وإذا اخذت بشرط الصور المتعدية
الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخر رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •
الرُسُوبُ بضم الراء والسين المهملة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في اسفلها
كما في بحر الجواهر والاقسرائي • وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونية •
وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائة البول متميز عنها وان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس
ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائة البول
احتراز عن الريح المخالطة للمائة والزبد وقولهم متميز عنها اي في الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول
اللون والقوام وايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد وقولهم وان تعلق الخ
تنبية على ان بين المعنيين اي اللغوي والاصطلاحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من
البول وصدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول وصدق الاصطلاحي فقط على المتعلق
والغمام وعلى ان اقسام الرسوب ثلاثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها
يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طائفا قيل انما يطلق الرسوب على الغمام
والمتعلق لان من شأن الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفو ويتعلق اذ امنع منه مانع فلو جرد
هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي ويسمى رسوبا محمودا وفافلا
والى غير طبيعي ويسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه
الاجزاء المجتمع اي المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعي
بخلافه وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردي 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 الاملية ويسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية ويسمى دسما
او لا تكون ويسمى لحييا والخراطي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا
وان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبارا عرافا بيضاء او حمراء يسمى صفائحيا فالابيض
من المئانة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبارا عرافا فان كان احمر يسمى كرسنيا
وان لم يكن احمر يسمى فضاليا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد • وفي
القانونية الرسوب الردي ينقسم الى خراطمي وهو المشبه بالقشور ودشيشي وهو المشبه بالزرنيخ الاحمر
ويسمى سويقا ايضا وسمي ودسي ومخاطي وشعري ورملي ورمادي وعلقي وحموي
وخيري اي المشبه بقطع الصخر المنقوع والتفصيل يطالب من كتب الطب •
... الرطوبية ضد البهيسة وهما كهيئتان ملموستان بديهيئتان وما فكر في تعريفهما اما لوازمها او تعريفات

لنظيفة . قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة وهي البلية . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العمل ارطب من الماء لانه لشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونها ارطب من الماء باطل . لانقول العمل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعصر وكذا الدهن وايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحوامى القريب وسهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بانه يرد عليه مامر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات وتركها . واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمسكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمسكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمسكا من السيلان وكلاهما باطلان . وهنا اجاب الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب . قال الامام الرازي كلا القولين مختل والثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنا فيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه والثالث في 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 معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المحتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلأ صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يظن انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في بعض الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول التشكل غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يهتفك من شرح المواقف و شرح الطوالح والرابع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معنى اخره في بحر الجواهر الرطب بفتحين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه مانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب و لما هو بطبعه متمسك لكنه بادنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاستطس الرطب كما يقال للشحم انه رطب ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء

رطباً كما يقال للبلغم و الدم انهما رطبان ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثنفيه. رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطباً بالقوة ايضاً ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الغذاء رطب ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث اربط من الذكور ولما اعطي مزاجاً هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او منفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء القفه انه رطب وكذلك فانهم الحال في اليابس انتهى • وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضاً في فصل الام من باب الباء الموحدة •

الرطوبة الغريزية بالغيث المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كمنبة الدهن الى السراج •

الرطوبة الفضلية هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقي العناصر امتزاجاً تاماً 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 اليابس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبته من الرطوبة ليغذيها لم ينضج بعد كذا في بحر الجواهر •

رطوبات البدن منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونجة • وفي بحر الجواهر فالاولى هي الاخلاط المحمودة والثانية قسماً فضول وهي الاخلاط المدمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف الاولى المحصورة في تجاريف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء والثانية المنبثثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء وان تبلها اذا جفها سبب من حركة وغيرها والثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلق الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية •

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 لجمودها وصفاتها • ومنها الرطوبة البيضية وهي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفصيلها تطلب من كتب علم التشريح •

الرقبة بفتح الراء والقاف وهي ذات مرقوق سواء كان مؤمناً او كافراً ذكراً او انثى كبيراً او صغيراً 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

و الاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان ولهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالها على الانسان ولا يراد بها ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما فى قوله تعالى تحرير رقبة هكذا فى حواشى الهداية •

الرقبى بالضم اسم من المراقبة وهى ان تعطي انسانا ملكا وتقول ان متٌ فهو لك و ان متٌ فهو لى كما فى المبسوط والصحاح وغيرهما وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما فى المغرب وشريعة هى ان تقول لشخص دارى لك رقبى ففسره الطرنان وقالا ان متٌ قبلك فهى لك كناية عن قولك ان متٌ قبلى فهى لى وانما لم يصرح به احترازا عن ساحة ذكر مراقبة موته وهى باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما فى الكرماني وغيره والخلاف فى تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقلا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تمليك فى الحال و الشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما فى المضمرات وغيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الهبة •

المراقبة هى عند اهل السلوك محاسبة القلب عن الرديّة • وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شىء قدير • وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث فى باب الصلوة • وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله رجا • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله وتعظيم ما عظمه وتصغير ما صغره الله كذا فى خلاصة السلوك • وفى اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • وقال الخواص هى خلوص السر والعناية لله تعالى • وقال بعضهم هى خروج النفس عن حولها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا فى بحر هواه مشتاقا الى لقاءه وبدانتها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هى مراقبة الرقيب الحقيقى بالمشاهدات • وقال الواسطى رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير رفته ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت فى المقدمة فى بيان علم السلوك والمراقبة عند اهل العروض هى كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتها معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وذلك تقع بين ساكني سببين حقيقيين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا فى عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربى وفى جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما البته • وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجوزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة

على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كما اجاز الوقف على لاريب فانه لا يجيزه على فيه والذي يجيزه على فيه لا يجيزه على لاريب والوقف على و ما يعلم تأويله الا الله بينه وبين الراسخون في العلم مراقبة • قال ابن الجزري و اول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى • والبعض يسميها معانقة ايضا •

التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التاليف وهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و لا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم و التأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التاليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالفة صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة • وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب و اما 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 و التركيب عند النحاة مقابل الافراد و كذا عند المنطقيين لكن بين الاصطلاحين فرقا يجيب بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء • اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب و هما اللفظان اسناداً سمي مركبا اسناديا و جملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما فالجملة اعم من الكلام و ان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيذا لآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احدهما مضافا والاخر مضافا اليه سمي مركبا اضافيا و ان كان احدهما موصوفا و الآخر صفة سمي مركبا توصيفيا و اما المصادر و الصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضا غير تام و يجيب ما يؤكد هذا في بيان الاسناد التام و غير التام و اما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضا و يسمى مركبا غير تقييدي فالمركب الغير التقييدي ما ليس فيه نسبة اسنادية و لا تقييدية اصلا لاني الحال و لا قبل التركيب فخرج تابط شرا علما اذ فيه نسبة قبل العلمية و كذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا و المفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو الترميفي حيث قال في تعريف الكلام التاليف اما على وجه التعداد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعني الترميف نحو الرجل الذاهب او غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيبا به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء اولا الثاني نحو يزيد و منك و الاول ان تضمن الجزء الثاني منه حرفا سوا كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة و عشر او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تفسنيا و ان لم يتضمن له سمي مركبا مزجيا و امتزاجيا و ذا المزاج ايضا كما في شرح التسهيل و المزج و ان كان

مختوماً بويه كسيبويه و عمرويه يضمن مركبا صوتيا . و في الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجي . قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى . اعلم ان نحو ضاربة وبصري وسيضرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا في المركب المزجي كما يجيى في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسين حقيقة كبعلبك فان بعلم اسم صنم وبك اسم سلطان فركبا و جعلنا اسما واحدا و سمي به البلد الذي كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان و به حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بني مع كلمة و به فجعلنا اسما واحدا و كذا عمرويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم و فعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن و نصر اسم صنم و هو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبط من الارشاد واللباب والكافية وشروحها وغيرها او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعيل من الابط يعني در بغل گرفت بدي را فانه مبني في الاحوال الثلث و كذا كل جملة يسمي بها مثل برق نحر و ذرى حبا كذا في الصراح * فائدة *

في الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكره فيجيب في المضاف اليه الصرف وتركه . وفيه ايضا و ان حذف حرف الجر والعطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين و يجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني وتركه و كذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفا يجوز فيه الوجه الثالثة بعد العلمية . وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير منصرف . وفي شرح التمهيد ذ والمزج قسمان احدهما مختوم بغير و به كمعد يكره و يجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبنيها مع تشبيهها بخمسة عشر والثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا و مؤلفا فهذه الالفاظ الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب و المؤلف فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيى اصلا و هو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه و هو المؤلف اولا على جزء معناه و هو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب في المشهور و هو ما تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به و المركب بما يدل جزؤه لا على جزء المعنى و على هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما ان لا يدخل في المفرد و هو ظاهر و لا في المؤلف لعدم الدلالة

على جزء ما يقصد به ولا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد في تعريف المركب ويقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المولف ويقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالته 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 سمي 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 التمني والنداء والقسم والترجي ومنهم من عد التمني والنداء والاستفهام من اقسام الطلب كالامر والنهي وقد يقسم المركب الى الخبر والانشاء المتناول للطلب والتنبيه واما ناقص ويسمى غير كلام وهو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قييدا للاول اولا والاول المركب التقييدي وهو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم وفعل متأخر وقع صفة له او صلة له ان لو تقدم الفعل او تأخر ولم يكن صفة ولا صلة كان المركب منهما كلاما والثاني غير تقييدي كالمركب من اسم واداة او فعل واداة هذا كله خلاصة ما في شرح 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 المثني والمجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثني ولا مجموعا وتارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف ولا شبهه وتارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة ولا شبهها وتارة ما يقابل المركب كما مر وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد ومركب تعدادي كخمسة عشر ومركب مزجي كبعلبك ومركب صوتي كسيبويه ومركب اسنادي كقام زيد وزيد قائم انتهى . والتركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية وان اردن لفظ مركب بحسب معني شعري ومفرد بحسب معني معاني ومراد ازان معني باشد نه لفظ مثاله معني باسم مرشد درين بيت . شعر . در دل مردم چو مهرش ساخت جاي . جامي آخر سوي ان مردم كش آي . كذا في رسالة للمولوي عبد الرحمن الجامي . وعند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيى في فصل الموحدة من باب النون وعلى كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة تعدها الاثنان والستة يعدها الثلثة وكذا الاثنان ويقابله الاولى وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة كذا في شرح المواقف في بحف الكيفيات المختصة بالكميات . فالعدد قسمان اول ومركب وتطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد والزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة والثلثة ويجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين وعلى مقابل المفرد يفسر بعدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات ويفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب

كخمسة وخمسين و خمصائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفهم المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطا او سطحاً كثلثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين سواء كان خطا او سطحاً كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس •

المركب بفتح الكاف المشددة يطلق على معان منها ما عرفت ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب متنه باسناد متن حديث آخر كذا في القسطلاني و شرح شرح النخبة ومنها ما هو من اقسام الموجهات وهي القضية الموجهة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و تقابلها البسيطة وهي ما لا يكون فيه الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة و هو قسمان تام و غير تام و يسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و هو منحصر في المواليد الثلث اي النبات و الحيوان و المعدن و ذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تتصغر اجزائها و تماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفرض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها تكون العناصر مستعدة بالذات للانفراق فتلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية و الجسم المركب المتنوع بها معدن و ان صدرت عنها مع الحفظ التغذية و التذنية لا غير فهي النفس النباتية و الجسم المركب المتنوع بها نبات و ان صدر عنها الحس و الحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية و الجسم المتنوع بها حيوان و الحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق و ادراك الكليات فهو الانسان و الا فهو الحيوان الاعجم و المركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء و الطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب و النيازك هكذا ذكر الحكماء و هكذا نقل عن السيد السند و ابنه ومنها الشيء الذي يكون اكثر اجزاء من شئين آخر و يقابله البسيط و يسمى بسيطا اضانيا • و من ههنا يقال من القضايا الموجهة ما هي مركبة وهي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و منها ما هي بسيطة وهي التي لا يكون فيها الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة و قد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة •

المتراكب عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيىء •

الراهب هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة و ترك المأكولات اللذيذة و الملابس اللينة و الانقطاع من الخلق و التوجه الى الحق و الرهبانية ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه و سلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني و غيره •

* فصل الثاء المثلثة * الإثبات في اللغة مصدر ارتسب الجريم أي حمل من المعركة وبه رمق وفي الشرع أن يرتفع الجريم بشيء من مرافق الحيوة أو يثبت له حكم من أحكام الأحياء كالأكل والشرب والنوم وغيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد •

* فصل الحاء المهملة * المراجعة بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء أن يشترط البائع في بيع العرض أن يبيع بما اشترى به أي بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل أي زيادة شيء معلوم من الربح فقولنا أن يشترط يخرج المساومة وقولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فإن المراجعة ليست في بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما في الكفاية وقولنا بما اشترى به يخرج الوضعية وهي البيع بالنقصان مما اشترى به وقولنا مع فضل يخرج التولية وهي البيع بمثل ما اشترى به وصورتها أي المراجعة أن يقول البائع بعثت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز والبرجندي •

الترجيح بالجيم في اللغة جعل الشيء راجحا أي فاضلا غالبا زائدا و يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان • وفي اصطلاح الأصوليين بيان الرجحان و اثباته و الرجحان زيادة أحد المثليين المتعارضين على الآخر وصفا ومعنى قولهم وعفا أن الترجيح يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح أصلا أو تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق أو الحبة أو الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة أو السبعة ونحوهما إذ اقترنت بالعشرة فإن ذلك لا يسمى ترجيحا لأن الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن و أرجح فانا معاشر الأنبياء هكذا نزن فمعنى أرجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزم الربوا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الأدلة بان يكون في أحد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياسان و إن ذهب إليه البعض من أصحاب الشافعي ومن أصحاب أبي حنيفة رح وبالجمله إذا دل دليل على ثبوت شيء و الآخر على انتفائه فاما أن يتساريا في القوة أولا وعلى الثاني أما أن تكون زيادة أحدهما بمنزلة التابع والوصف أولا ففي الصورة الأولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة • لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتدائه على المعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص أرجح على القياس وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معني ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة هكذا في التلويح وبعض شروح الحسامي وفي العضدي الترجيح في الاصطلاح اقتران الأمانة

بما يقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الحكم وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالة عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم وطرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما .

* **الترشيح** عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الراد من باب العين ومن اهل العرب يطلق على معان منها ترشيح التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاد في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا والتخييل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه ومنها ترشيح المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطو لكن في قوله عليه السلام اسرعن لحوقا بي اطو لكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة ومنها ترشيح المجاز العقلي وهو ذكر ما يلايم ما هو له نحو شعر • واذ المنية انشبت اظفارها • لَأَصْبَتْ كُلَّ تَمِيمَةَ لَا تَنْفَعُ • فان ذكر الانشاد ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب اللخيص ومنها ترشيح الاستعارة المصراحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجيء بيانه في ذكوا الاستعارة المرشحة وكذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاد في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشاد فما وجه جعل اثبات الاول تخييلا و اثبات الثاني ترشيحا قلت اذا اجتمع لزمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فاثباته تخييل و ايهما دونه فاثباته ترشيح ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشاد فيكون اثباته تخييلا و اثبات الانشاد ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية والحق في الجواب ان الانشاد ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يمتنع انفكاكه عنه والانشاد يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاد 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 الجلي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيح ان يذكر شيئا 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 اسرعن لحوقا بي اطو لكن يدا فان اطو لكن ترشيح لليد 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 الابهام ويجوز في فصل الميم من باب الواو الروح بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن و المتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه و هو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا نقر يش اسألوا عن محمد عن ثلثة اشياء فان اخبركم عن شيئين و امسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف و عن ذى القرنين و عن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل و لا تقولن بشيى اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف و قصة ذى القرنين و ابهم قصة روح فنزل و ما اوتيتم من العلم الا قليلا و منهم من طعن في هذه الرواية و قال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسئلة الروح يعرفها اصغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء قال الامام الرازي بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح و انه هلوات الله عليه و سلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح و السؤال يقع على و جوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز و لا حال فيه و ثانيها ان يقال هو قديم او حادث و ثالثها ان يقال هو هل يبقى بعد مضاء الاجسام او يفنى و رابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقارتها و بالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة و في الآية ليست دلالة على انهم عن اي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي و هذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احداهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع و الاخلاط او عبارة عن نفس هذا المزاج و التركيب 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 و تكوينه و تأثيره في افادة الحيوة للجسد و لا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيه مطلقا و هو المراد من قوله و ما اوتيتم من العلم الا قليلا و ثانيتهما السؤال عن قدمها و حدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى و ما امر فرعون برشيد فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه و حدوثه فقال بلى هو حادث و انما حصل بفعل الله و تكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله و ما اوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف و العلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

و التغيير 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 تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد 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 الطوالح • وقيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهرًا فردًا وهو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم و اخقاره ابن الراوندي • وقيل جسم هوائي في القلب • وقيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية 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 مائية 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 و جماعة من الاشاعرة • وقيل المزاج وهو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانحان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج وتفرق البدن كذا في شرح الطوالح • وقيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وبخاريتها تتكون الاخلاط من كثافتها وهو الحامل للقوى الثلث • وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام روح حيواني وروح انساني وروح طبيعي كذا في الاقسرائي • وقيل الروح هذه القوى الثلث اي الحيوانية والطبيعية والانسانية 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 شيان واحد • وقيل هما متغايران وقد يعبر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق انتهى • وبالنظر الى التغيرات في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السرآلة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقي بشرط وجود الروح في النفس • وقريب من هذا ما قال في التعريف واجمع

الجمهور على ان الروح معنى يعين به الجسد . وفي الاصل الصغاران النفس جسم كثيف والروح نية جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني . وقيل النفس ربح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوة . وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة . وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفي فهو نور الطيف من السرو الروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمره روح آخر الطيف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيب توضيح هذا في لفظ السرو بعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب لكثير اهل الرياضات وقدماء المعترلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيب تحقيقه في فصل السين من باب النون . وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السماوي من عالم الامراي لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حاصل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذاني مجمع السلوك . قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدكؤها في الجسد وحولها فيه لا تفرق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها في محل وقع فيه نظرها تحله من غير مغارقة لمركزها الاصيلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيء في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق الرضية الالهية فتصعد وتنموه في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتتبط بقلك للاخلاق الى سجين ومعونها هو تمكنها من العالم الملوكوتي خل تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب للارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مغارقة انفصال ولكن مغارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مغارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تقوي ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفي نفيه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يقوي على الروح حكم الرسوب والثقل فتتصغر في سجنه فتعثر غدا في السجين كما قال قائل بالفارسية
 شعرة آدمي زادة طرفه معبرنى است
 از فرشته سرشته و ز حيوان
 گر كند ميل اين شود بد

اذن • ور كنهه ميكن ان شود به ازان • ثم انها لما تعشقت بالجسم وتعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه
 مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الا لم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي
 لاذ تغربها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم
 الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تحذير من الفرار
 ثم لا يزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المختوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها
 عند الله من الحسننة او القبيحة مثلا يأتي الى للظلم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على
 صفة رسل الملك لكن في هيئة منكورة كما انه يأتي الى الصلحاء في صورة احب الناس اليهم و قد
 يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • و تصوره 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 و اتباعه
 المخلوقين من بشرته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شيعى من البشرية للحدس ان الملك شق
 قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدم هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم
 ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح
 ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك
 الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة و قد تكون كريهة و قد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان
 الروح بعد خروجه من الجسد لي بعد ارتفاع نظره عنه ان لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية
 ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام و لا يرى شيئا في فومه ولا يعتد به من يقول ان
 كل نائم لا بد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساها وهذا السكون الاول هو موت الارواح
 الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ من مدة هذا السكون
 المسمى بموت الارواح تصير الروح في العرّوخ انتهى ما في الانسان الكامل ونقل ابن مندّة عن بعض
 المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح وكل 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 الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس و كانه اصل الروح الحيواني و اوله ان به يصير
 الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي وهو الذي يتشبه بما اورده الحواس
 و يحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع
 في بداية نشوه و ذلك يولع للشيق ليأخذه فاذا غيب عنه ينساها و لا ينازع نفسه اليه ان يكبر قليلا
 فيصير بحسبها اذا غيب عنه بكى و طلب لبقاد صورته المحفوظة في خياله وهذا قد يوجد في بعض

الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراش المتهاشم على النار لانه يقصد النار لشطفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فيتاذي به ولكنه اذا جاوزه وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اذاه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد التضرر والكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب . والثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهيمة وللصبي ومدركاته المعارف الضرورية الكلية . والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال . فتزايد كذلك الى غير النهاية . والخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلي لوايح الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التي يقصردونها الروح العقلي والفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الاترى كيف يختص بذوق الشعرقوم ويحرم عنه بعض حتى لا يميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى . اعلم ان كل شئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلي ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امرا يسمى بالطبائع التامة انتهى . وفي الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الهمي قام به ذلك الروح وذلك الروح الالهي هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شئ هو روح الله وهو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية وروح الشئ نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانقاذ قديمين فلا قديم الا الله وحده ويلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكالك وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس وبالهر الالهي والوجود الحارمي فاذا كان الاغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية والشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة ومنشاء محلها حتى كاد تخالف عالمها الاصلي تمكن المقتضيات البشرية فيها فتفقدت بالصورة عن اطلاقها الروحي 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 سجين محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لأن الآخرة محل تبرز فيه المعاني صوراً محسوسة وبعبارة الانسان اذا كان الاغلب عليه الامور الروحانية من دوام الفكر الصحيح و اقلال الطعام والنمائم والكلام وترك الامور التي تقتضيها البشرية فان هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء ويطير في الهواء ولا يحجبه الجدر ان وبعد البلدان فتصيرني أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الارواح المطلقة عن القيود الحاملة بسبب مجاورة الاجسام وهو المشار إليه بقوله ان الابرار نفي نعيم * فائدة * اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من امر ربي على اقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحياة • وقيل القرآن يدل عليه قوله وكذلك او حينما اليك روحا من امرنا و ايضا فبالقرآن تحصيل حياة الارواح وهي معرفة الله تعالى • وقيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الامين على قلبك • وقيل ملك من ملكوت السموات هو اعظمهم قدرا وقوة وهو المراد من قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ونقل عن علي رضي 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 تسبيحه ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقا اعظم من الروح غير العرش ولوشاء ان يبلع السموات السبع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة ولقائل ان يقول هذا ضعيف لان هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه الامن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي 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 بني آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس قال ابو صالح يشتبهون الناس وليسوا منهم • قال الامام الرازي في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول و ايضا 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 نظره نفسه فخلقه من نوره و خلق العالم منه وجعله محل نظرة من العالم ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين و افضل 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 لهذا 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 رحى الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصاله 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 وقونا 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 ما دون 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 خلق الله منه ملكا لا ثقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح وجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل وميكائيل وجبرئيل وعزرائيل ومن هو فوقهم وهو الملك القائم تحت الكرسي والملك المسمى بالفضل وهو القائم تحت الامام المبين وهؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بني آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يامرها الملك الموكل 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 وحي من الله وذلك لان الملك ينزل به ولما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نتيجه وذريره ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرآة الكاذبة اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد وجوهه يسمى بالاعلى وبروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالعقل الاول وبالروح الالهية من تسمية الاصل بالفرع والانفليس له في الحضرة الالهية الا اسم واحد وهو الروح انتهى • وايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول گویند و آتش نصره الخارج را روح دوم • ودر بعضی رسائل گفته نار را روح گویند و باد را عقل و آب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح اول گویند تا نفي كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبه الداخل كه عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گویند تا عتبه الداخل كه آب هفتم و خاك اول را جسم اول گویند تا عتبه الداخل كه جسم هفتم است انتهى • وفي كليات ابي البقاء الروح بالضم هو الريح المتردد في مخازق البدن و منافذه و اسم للنفس و اسم ايضا للجزء الذي تحصل به الحيوة و استجلاب المنافع و استدفاع المضار • و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا يعلم كنهه الا الله تعالى • و مذهب اهل السنة و الجماعة ان الروح و العقل من الاعيان و ليسا بعرضين كما ظننته المعتزلة و غيرهم و انهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنه و القبيحة كما تقبل العين الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انكسافا

ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة وبالمطمئنة اخرى • وملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناه ولا هو عرض يحل القلب و الدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات و هو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى و شئ 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 ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزوع عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض و ليس هذا تشبيها و اثباتا لخص وصف الله تعالى قي حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته و كل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى و من قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث و ليس بقديم و من قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة و التقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر و هو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق و هو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح و بالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى و من آياته ان تقوم السماء و الارض بامره و قال الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامره و الارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانكلال ساريا في الاعضاء للطافته و كان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن و قد ألف الله الروح و النفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج و النفس الحيوانية بمنزلة الزوجة و جعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظان و ان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما و ان فارقه بالكلية فالبدن ميت • ثم هي اصناف بعضها في غاية الصفاء و بعضها في غاية الكدورة و بينهما مراتب لا تحصى و هي حادثات اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة و السلام خلق الارواح قبل الاجسام بالف عام و عند ارسطو حادثات مع البدن و عند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة و لا مادة له و هذا ضعيف و الحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى و نفخت فيه من روحي الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يفني مع امكان هذا و الاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت و اعادته في البدن و خلوه دالة على بقاءه و ابديته و اتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخرة و روي ارواح الشهداء الخ و منعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه و ذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغيير في الهيئة و الشكل و اللون و غيرها

من الأرواح والعوارض ولفظ الروح في القرآن جاء لعدة معانٍ الأولى ما به حيوة البدن نحو قوله تعالى
 يسئلونك عن الروح و الثاني بمعنى الأمر نحو وروح منه و الثالث بمعنى الرُوحى فهو تنزل الملائكة و الروح
 و الرابع بمعنى القرآن نحو و او حيناً اليك روحاً من امرنا و الخامس الرحمة فهو و ايديهم بروح
 منه و السادس جبرئيل نحو فإرسلنا إليها روحنا انتهى من كليات ابي البقاء • وفي الاصطلاحات الصوفية
 الروح هي اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة و هي اصطلاح اطباء هو البخار اللطيف المتولد
 في القلب القابل لقوة الحيوة والحس والحركة و يسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما
 المدرك للكليات و الجزئيات القلب و لا يفرق الحكماء بين القلب و الروح الاول و يسمونها النفس الناطقة •
 وفي الجرجاني الروح الانساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني فازل
 من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه و ذلك الروح قد يكون مجردة و قد يكون منطبقة في البدن • و الروح
 الحيواني جسم لطيف منبعمه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الضارب الى سائر اجزاء
 البدن • و الروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكن ان
 يحوم حولها حاتم و لا يروم و صلها رائم لا يعلم كنهها الا الله تعالى و لا ينال هذه البغية سواه و هو العقل الاول
 و الحقيقة المحمدية و النفس الواحدة و الحقيقة الاسماوية و هو اول موجود خلقه الله على صورته و هو الخليفة
 الاكبر و هو الجوهر النوراني جوهريته مظهر الذات و نورانيته مظهر علمها و يسمى باعتبار الجوهرية نفساً
 واحدة و باعتبار النورانية عقلاً اولاً و كما ان له في العالم الكبير مظاهر و اسما من العقل الاول و القلم الاعلى
 و النور و النفس الكلية و اللوح المحفوظ و غير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر و اسما
 بحسب ظهوراته و مراتبه • و في اصطلاح اهل الله و غيرهم و هي السر و الخفي و الروح و القلب و الكلمة
 و الروح و الفؤاد و الصدر و العقل و النفس •

المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في
 وقته المعلوم و كل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب و الانتظار لما لا يقع و الحزن و التمسح
 على ما فات و الصبر و التسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض الاية
 و لهذا قال انس رضي الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشرين فلم يقل شيئاً فعلمته لم فعلته و لا
 شيئاً تركته لم تركته انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية •

روح اللقاء هو الملقى الى القلب علم الغيوب و هو جبرئيل عليه السلام و قد يطلق على القرآن
 و هو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده •
الأرواح جمع روح و هي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات خان
 الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجيى في فصل النون من باب العين •

روحاني بضم آدمي و بوي وقيل أنه خود روح بانند نه تن مثل فرشتگان و پریان کذا
 هي كشف اللغات • وفي الصراح روحاني بالضم فرشته و پری و يقال لكل شيء ذي روح أيضا • روحانيون الجمع •
الأرواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان
 لحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و يجهن في فصل النون من باب العين •
التراويح جمع ترويحة وهي في الاصل اسم للجلسة مطلقة و سميت الجلسة التي بعد اربع ركعات في
 ليالي رمضان بالترويحة لاستراحة الناس بهائم سميت كل اربع ركعات ترويحة مجازا لما في آخرها من الترويحة
 لذا في الدرر • وفي البرجندي التراويح جمع ترويحة وهي في الاصل ايصال الراحة مرة واحدة • وفي الشرع
 سم لاربع ركعات مخصوصة في ليالي رمضان وهي سنة مؤكدة • والتراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها •
الرياحان بالفتح وسكون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له و عرفا نبات له رائحة طيبة كما
 في الاختيار لكن في المغرب ان الرياحان نبات طاب ريحه • و عند الفقهاء ما ساقه رائحة طيبة كما لورقه
 كالآس و الورد ما لورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين • وفي جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر
 في الزهر الذي يؤخذ منه العرق كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان في آخر فصل من حلف لا يدخل
 بيتا • و ذكر في الظهيرية ان الورد و الياسمين من الاشجار و الرياحان ما ليس له شجر كذا في البرجندي •
 مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين و الشجر نبات له ساق •

الريح بالكسر باد و بوي و دخان و الرياح الجمع و كذا الأرواح بسبب ان الياء كانت فيهما واو او باد را نزد
 اهل رمل عقل نيز گویند كما مر قبيل هذا في لفظ الروح • و الريح الغليظة عند الاطباء هي الريح التي
 تطول مدة لبثها في بعض تجاريف البدن و تغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه في بعض الآبار •
 و ریح الشوكة عندهم مادة حادة تجري في العظم و تكسره و تفسده • و ریح الصبيان عندهم هي ریح غليظة
 تعرض في داخل الرأس و تمدده حتى يفتح شئونه • و ریح البولسير عندهم هي ریح غليظة عسرة التحلل
 تحدث • و جمعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر و الشراسيف و اطراف الكلية و تنزل اخرى الى
 الخصيتين و القضيب و حوالي المقعدة • و ریح الرحم عندهم مادة نفاخة في الرحم بسبب اجتماع
 الرطوبات اللزجة • و ریح الافرسة عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن
 تحتها تمددها تمديدا شديدا وهي من اقسام الحذبة كذا في بحر الجواهر •

فصل الحياء * الرخ بالضم مهرا شطرنج و آن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال
 كند و نام جانوري بزرگ كه پيل و گرك طعمه اوست و بمعني رخساره و طرف و جانب و نبات تازه
 كذا في مدار الافضل • و در اصطلاح صوفيان عبارات است از ظهور تجلي جمالي كه سبب وجود اعيان عالم
 و سبب ظهور اسماء حق است • و در گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه کرده اند چون لطيف

وهادي و رازقي • ويغدقي شيخ جمال فرموده كه رخ عبادت از واحديت يعني مرتبة تفصيل اسماء و نيز
 رخ اشارت الهي است باعتبار ظهور كثرة اسمائي و صفاتي ازوي كذا في كشف اللغات • و در بعضى
 رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهي را گویند كه در ماده بود •

الرسخ عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية و يجيى في
 لفظ النسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون •

فصل الدال في الرد في اللغة الصوف و في الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوي الفروض
 و لا يستحق له احد من العصابات اليهم بقدر حقوقهم هكذا في الجرجاني • و هو ضد العول اذ بالعول ينتقص
 سهام ذوي الفروض و يزداد اصل المسئلة و بالرد يزداد السهام و ينتقص اصل المسئلة و بعبارة اخرى في
 العول يفضل السهام على المخرج و في الرد يفضل المخرج على السهام كذا في الشريفة مثلا اذ ترك
 شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت هنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين
 بقي واحد و لما لم يكن ههنا عصابة رد الواحد الباتي الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها
 في الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • وعند المتجيين يطلق على نوع من الاتصال كما
 يجيى في فصل اللام من باب الواو • وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص و هو ان تنظر بين عدد الكسر و مخرجه
 نسبة فان كانت النوبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كواحد من خمسة يعبر عنه بالخمسة
 وان كانت توائفا فيقسم كل من عدد الكسر و المخرج على عدد ثالث عاد لهما و ان كانت تداخلا فيقسم الاكثر
 منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينصب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج
 فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع و الاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع و انما فعلوا
 ذلك لان النوبة بين الكسر و مخرجه توجد في اعداد غير متناهية و المختار عندهم اقل عددين على نسبتها
 ليحصل الحساب و يقرب الى الفهم و ايراد ما سواهما قبيح • و قد يطلق الرد عندهم على عمل من
 اعمال الجبر و المقابلة و يقابله التكميل و ذلك انهم قالوا اذا كان في احد المعاديين اكثر من مال واحد رد
 الى الواحد و ان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل و يؤخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة
 بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال
 و عشرة اشياء تعدل ثلثين قصنا كلا من الخمسة و العشرة و الثلثين على خمسة لانها عدد المال فخرج
 مال واحد و شيكان يعدل ستة و يسمي هذا العمل بالرد و مرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك
 بين الطرفين من الطرفين و ان كان نصف مال و خمسة اشياء مثلا معاولة لسبعة قصنا كلا من النصف
 و الخمسة و السبعة على النصف فخرج مال واحد و عشرة اشياء يعادل اربعة عشر عددا و يسمي هذا
 العمل بالتكميل و مرجعه الى الجبر كما لا يخفى و ان شئت توفيه ما ذكرنا مع البراهين خارجة التي

شرحنا لمضايق قواعد الحساب المسمى بوضع الجاهل في فصل ضرب الكسور في مقدمة علم الجبر والمقابلة • وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل الى التكميل اما لخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة فيسمى تعدلا كذا في بعض الرسائل •

رد العجز على الصدر عند اهل البديع هو التصدير ويجيء في فصل الراد من باب الصاد •

الترديد عند الاموليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبيت عليّة الباقي ويسمى بالسير والتقسيم وبالسير ايضا ويجيء في فصل الراد من باب السين • وعند اهل البديع هو ان تعلق الكلمة في المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر كقوله تعالى حتى نوتي مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسول ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة • وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويجيء في فصل الراد من باب الكاف • وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يجيء في فصل الميم من باب القاف •

المراد شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان ويجيء في بيان اقسام الكفر •

الرصد بالفتح وسكون الصاد وفتحها ايضا كما في المنتخب في الاصل جمع راصد وهو الذي يقعد بالمرصاد اي الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اي ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني في باب حركات الافلاك • ودرسراج الاستخراج ميكويد رصد نرد منجمان عبارت است از نظر کردن در احوال اجرام علويه بالتي مخصوص كه حكما بجهت آن غرض وضع كرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فللك و مقدار حركت ايشان در طول و عرض و ابعاد آنها از يكديگر و از زمين و بزرگي و كوچكي اجرام ايشان و آنچه بدان ماند • و ناكده رصد آنست كه اگر در مواضع كواكب در ايام خالي ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست كند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر بدرجة تقويم كوچكي خطا باشد يكسال در سيرات تفاوت شود و اگر بديقه خطا افتد شش روز تفاوت شود •

الارصاد لغة نصب الرقيب في الطريق من رصده و رقبته وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البهت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروي و يسميه البعض بالتسليم نحو و ما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون • وقيد اذا عرف الروي اشارة الى انه انما يجب فهم العجز بالنسبة الى من يعرف الروي فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى و ما كان الناس ائمة واحدة فاجتلفوا و لو لا كلمة سبقت من ربك لفضي بينهم فيما فيه يختلفون

فانه لو لم يعرف ان حرف الروي الفوق لربما توهم ان العجز ههنا فهما فيه اختلافا وكقول الشاعر • شعوه
احلص دمي من غير جرم و حرمت • بلا بسبب يوم اللقاء كلامي • فليس الذي احلنته بحصل • وليس
الذي حرمته بحرام • فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام وكلام لربما توهم ان العجز بحرام كذا في المطول •
قيل يفهم من هذا ان معرفة الروي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان
الروي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه مسجوم • ويمكن ان يقال
انه ليس المراد به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروي بل المراد به انه لا تحصل بدونها وان توقف
على شيء آخر كذا ذكر الجليلي •

التوحيد بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يردد صوت القرآن كالذي يردد من برد
او ام وهو منه في كذا في الاتقان •

الرمد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم
ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكديرا • واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم
يحدث في الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة • ومن له هذه العلة يسمى ارمدا كذا في بحر الجواهر •
وفي الرواية وقد يطلق على كل مؤلم للعين •

الإرادة هي في اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحصلها عليه والنزوع الاشتقاق
والميل المحبة و القصد نعطف الميل على النزوع للتفسير • قيل وفائدته الاشارة الى انها ميل
غير اختياري ولا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون
سائلا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر وقوله
بحيث متعلق بالميل وحمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقامه • وتقال ايضا للقوة التي
هي مبدأ النزوع وهي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور • والإرادة
بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و اجاده 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 بالإرادة مجرد القصد عرفا ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ • وقال الامام لاحلجة
الى تعريف الإرادة لانها ضرورة فان الانسان يدرك بالبدنية التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرته
والمه ولذاته • وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لان الوقوع
بل في الايقاع واحتراز بالقييد الاخير عن القدرة كذا ذكر الحفاجي في حاشية البيضاوي في
تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة • وقال في شرح المواضع الواردة 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 كماله الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الغلاني فيه جلب او دفع ضرر ميلا اليه مترقبا 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 عن ذلك باننا لاندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مسانعة مانع من تعب او معارضة • والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واما اليه دون الواصل اذ لا شوق له • وعند الاشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدر بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدرين بالوقوع وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الانضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه انتهى • وفي البيضاوي والحق ان الارادة ترجيح احد مقدرتيه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى • اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كما يختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة • وقال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجردية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الرجوه بل هي موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه انفعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء 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 يره 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 الرغبتين 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 المقدرين وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد • واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا

قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعريف لارادة العبد انتهى • ثم اعلم انه قال الشيخ
الشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بمعنىه و الحق ان الارادة والكراهة متغايرتان وحينئذ
اختلفوا فقال القاضي ابوبكر والغزالي ان ارادة الشيء 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 مجمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان
الشيء ثم يعزم عليه ثم يريد و الارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء ما نوى كذا في
خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق و هي ابتداء المحبة كذا
في بعض حواشي البيضاوي * فائدة * الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه
ولا يشتهي بل يتنفر عنه وقد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه • وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة لارادة وفي اللذيد الحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * فائدة * الارادة غير التمني
فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالحال الذاتي وبالماضي • وقد
توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه و اتفق
المحققون من الاشاعرة و المعتزلة على انهما متغايران * فائدة * الارادة القديمة توجب المراد اي اذا
تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل و امتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا
من الحكماء و اهل الملة • و اما اذا تعلقت 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 يعني
ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة و ان كانت مقارنة له
عندهم و وافقهم في ذلك الجبائي و ابنه و جماعة من المتأخرين من المعتزلة • وجوز النظام و العلاف و جعفر
بن حرب و طائفة من قدماء معتزلة البصرة اجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل و هو اي القصد ما عجزه
من انفسنا حل الاجاد لا عزمنا عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور اجابه اياه فهؤلاء اثبتوا ارادة
متقدمة على الفعل بازمته هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد و جوزوا
اجابها اياه • و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها • اعلم ان العلماء اختلفوا
في ارادته تعالى فقال الحكماء ازادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد و بانه كيف
ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل و بكيفية صدره عنه تعالى حتى يكون
الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال
ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

على احسن النظام فلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكل منبع لفيضان الخير و الجود في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق و قال اهل الحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام و الجاحظ و العلاف و ابي القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل و ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل و يسميه اهل الحسين بالداعية و لما استحال الظن و الاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع و نقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمي و هو عدم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره و لاساءة و قال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة و في فعل غيره الامر به • و قال اصحابنا الاشاعرة و وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف و يقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب المقتضى الذاتي و ذلك المقتضى هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة • و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت اليها كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى و ما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها اليها و هذه النسبة هي المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التي لها اليها و نسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فانهم كما ان وجودنا بنسبته اليها مخلوق و بنسبته اليه تعالى قديم و هذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما تم الا هذا فانهم • و اعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة و وصف من اوصاف الالهية فالوهيته و عظمته لنفسه لعلته و هذا بخلاف راي 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 و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى • و اعلم ايضا ان الارادة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات المظهر الاول هو الميل و هو انجذاب القلب الى مطلوبة فاذا قوي و دام سمي ولعا و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد و زاد سمي صبابة و هو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يجب فكأنه انصب الماء اذا فرغ لا يجد بدا من الانصباب و هذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلك منه سمي شغفا و هو المظهر الرابع ثم اذا استحكم في الفؤاد و اخذته من الاشياء سمي هوى و هو المظهر الخامس ثم اذا استولى حكمه

على الجسد سمي فراما وهو المظهر السادس ثم اذا نفي وزالت العلل الموجبة للميل سمي حيا وهو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يفني المحب عن نفسه سمي ودًا وهو المظهر الثامن ثم اذا طفيح حتى انفى المحب والمحبوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل .

المريد اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه ونزد اهل تصوف بدو معنى آيد يكي بمعنى محب سمي سالك مجذوب ثم بمعنى مقتدي ومقتدي آن باشد كه حق سبحانه تعالى ديدۀ بصيرتش را بنور هدايت بينا گرداند تا وي بنقصان خود نگرد و دائما در طلب كمال باشد و قرار نگیرد مگر بحصول مراد و وجود قرب حق سبحانه تعالى و هر كه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مرادی نداند و اگر يكه لحظه از طلب آن بيار آمد اسم ارادت برو عاريت و مجازا باشد . قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شئ دون الله فيريد الله وحده و يريد به قربه و يشفق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله و مريد صادق آن باشد كه كلاً و جملة روي بسوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر اراده تمام و روحانيۀ شيخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وي استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسل گرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا في مجمع السلوك . و في خلاصة الملوك المريد الذي اعرض قلبه عن كل ما سوى الله و قيل المريد من يحفظ مراد الله .

فصل الزاء المعجمة * الرجز بفتح الراء و الجيم نوعى از شعر کوتاه و بحرى از بحور شعر وزن او شش بار مستعمل است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا في المنتخب و الصراح و بالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين أحدهما الشعر الذي له ثلاثة اجزاء كه مشطور الرجز و السريع . و الذى كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شعرا فان الشاعر هو الذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية و في بعض حواشى البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا و تسمى قصائده اراجيز و احدها ارجوزة فهو كهينة السجع الا انه في وزن الشعر و يسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شعرا . قال الحريري و لم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من ضرب الرجز الا ضربان المنهوك و المشطور و لم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله . انا النبي لا كذب . انا ابن عبد المطلب . و المشطور قوله . هل انت الا اصبع دميت . و في سبيل الله مالقيت . انتهى . قال عليه الصلوة والسلام حين اصيبت اصبعه بالقطع و الجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا و تحزنا و هذا لا يسمى شعرا لما في الاشياء ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك . اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا و على ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى . لن تنالوا البر حتى . تنفقوا مما تحبون . و في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله . هل انت الا اصبع دميت . و في سبيل الله مالقيت .

انتهى • ان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول
 وشوق كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية
 نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له • ونقل
 قتي كذب الشائل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة
 وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية • وفي الحموي حاشية الاشياء انما يقاتى الاستشهاد بقوله عليه
 السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعره اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا • وايضا
 انما يقاتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى • (و ثانيهما بحر
 من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستعمل ستة اجزاء كما في عنوان الشرف • وفي عروض سيفي
 هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مَدَّالاً وقد يكون
 مطويا وقد يكون مطويا مخبونا 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 المنشور ويجيى في فصل الراد من باب النون •
الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون
 راكزة خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز 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 وحجم الكرة عندهم هو نقطة
 في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير • واما مركز ثقلها فهو نقطة
 متى حمل الثقل عليها لم يترجم 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 الجفني مثل الذي جرى على السنة الخلاق ان 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) مرکز الشمس عند اهل الهيئة هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الارج الى مركز
 جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا • ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعبد المضعف ايضا
 هو قوس من منطقة المائل من نقطة ارج 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 النقطة • 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 والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد 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 للمركز التدوير المنتهي 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 باقى السيارات • فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدئة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلي 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 و الاوج و الوسط و التقويم ويؤدده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليته كذا دقيقة و في شهر كذا درجة و في سنة كذا برجاً ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول • والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدئة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل • وذكر العلامة انه قوس من منطقة المائل بين خطين يخرجان من مركز المائل احدهما الى الاوج و الآخر الى مركز التدوير وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة المائل غالبا و اهل العمل يأخذونه من المائل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من المائل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدتهما تمر بالاوج و الاخرى بمركز التدوير • والمركز المقوم عندهم قوس من المائل على التوالي بين عرضيتين تمر احدتهما بالاوج و الاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتحيرة سوى عطارد • و اما في عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه • والمركز المقوم لعطارد قوس من المائل على التوالي بين عرضيتين تمر احدتهما باوج المدير و الاخرى 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 العلي البرجندي في شرح التذكرة •

مراكز جمران نزد منجمان عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلک البروج و آن را

تأسيسات قمر نیز گویند و در اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتیکه قمر بدان درجات برزند در آن وقت حذر باید نمود و در عدد تاسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی ده و این معتمد علیه است تاسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل و پنجم و سیوم در بعد نودم و چهارم در بعد صد و سی و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تاسیسات مذکوره است یعنی تاسیس اول ازین پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح التفویم و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد •

فصل السین * الرأس فی اللغة بمعنی سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق ويراد به القحف والجدران الاربعة والقاعدة و ما فی داخلها من المخ والحجب و الجرم الشبكي والغروق والشرائین و ما علی القحف والجدران من السمحاق و اللحم و الجلد کذا فی بحر الجواهر • و عند اهل الهيئة يطلق علی نقطة مقابلة للذنب و قد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة و قد يطلق ويراد به ذات الانسان و قد مر فی الرقبة • و قد یضاف الی ذوات القوائم الاربعة فيقال رأس الشاة و رأس الغنم و رأس الفرس و يراد به ذاتها و هذا يستعمل كثيرا فی الفارسی و رأس المخروط سبق فی لفظ المخروط و رأس المثلث هو الزاوية التي بین الساقین و رأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم و یجیب فی فصل المیم من باب السین و ایضا يطلق علی اصل المال فی عقد المضاربة و فی عقد الشركة و الرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة •

رئيس العلوم هو المنطق و قد سبق فی المقدمة و هو لقب لعلم المنطق و یلقب بألة العلوم و بمیزان العلوم ایضا •

الرس بالفتح عند اهل القوافی حركة ما قبل التأسيس کذا فی عنوان الشرف • و در منتخب تکمیل الصناعة گوید این حرکت البته سوی فتحه نخواهد بود چنانچه حرکت میم مائل و زاء زائل و چون تاسیس در قوافی تکرار یابد بالضرورة رس نیز تکرار یابد و آنکس که تاسیس را از حروف قانیه نداشته رس را نیز از حرکات قانیه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائی مرکب است و فی بحر الجواهر الرس بالفتح مرکب صفته هذه بیش و زنجبیل و فلفل و دار فلفل و عاقرقرحا و مویزج علی السواء • و قیل و رس الحمی و رسیسها اول تب انتهى •

فصل الشین * الرعشة بالكسر و سکون العین المهملة عند الاطباء علة آلیة تحدث عن عجز القوة المحركة عن تحریک العضل علی الاتصال او اثباته علی الاتصال فتختلط حرکات ارادية او اثبات ارادي بحركة ثقل العضو الی اسفل • و الفرق بینة و بین الاختلاج ان الحركة فی الاختلاج تظهر سواء کان العضو

ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرهية فيها على حركة العضو • وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية اي المركبة التي تتحرك بارادة و الاختلاج يقع في كل عضو ينهيا منه الانبساط و الانقباض كالعصاب والعروق والكبد • وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة و يزول دفعة بخلاف الارتعاش وان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل و في الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز •

فصل الصار * الرخصة بالضم و سكون الخاء المعجمة في اللغة اليسر والسهولة • وعند الاصوليين
مقابل للعزيمة • وقد اختلفت عباراتهم في تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختص العزيمة بالواجبات وخرج الذنب والكراهة عنها من غير دخول في الرخصة وعليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اذ بانها الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء والرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامراي تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف • وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طار في المكلف لولا ثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة وقيامه بقاءه معمولا به وبالعذر ما يطرد في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر اي المحرم كان محرما ومثبنا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام وهذا اولي مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم واما قلنا انه اولي لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولا به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل للتخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله 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 وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي للعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء • ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة

في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر • وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها ووجوب الزكوة و القتل قصاصا فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئاً 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 بني على اعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باتبات الشارع وهو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ويؤدده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي في الشرع على الانقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض وتقسيم 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 دليل قطعي فتركه فرض وان ثبت بظني فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا • والاباحة ايضا داخله في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها وقوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني 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 ان لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة • واعتراض 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 لمانع تخصيص له • واجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الانم وسقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب • وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر تزنيها 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 البيهقي 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 ايمد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الأول وهو الذي هو رخصة حقيقة واحق بكونه رخصة من الآخر وتسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم والحرمه ومعنى ما استبيح 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 يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى واحب اذ يموت شهيدا (لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي 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 • وروي 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 مادراك 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 الذبل مني 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 خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وقال في مثله هو رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم ويذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فارجز صلوته وقال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هولاء عددا واجعلهم مددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول • شعر • ولست ابالي حين اقتل مسلما • على اي جنب كان لله مصري • فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هورفيقي في الجنة وهكذا في الهداية والكفاية) والثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة ولكنه دون الاول وتسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كانطار المسافر فان المحرم للانطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الانطار غير قائمة فرخص بذا على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب وان في العزيمة نوع يصر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

المكرم و الحرمة قائمين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في اصله بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الانطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني والثالث وهو الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الامر والاعلال وتسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا (وما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوة و الغنائم لشيبي من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن القصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم و تحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله و سلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا و انما سميها رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبهة بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوي و التلويح و العضدي وغيرها • وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيه اي تخفيف ويسر كالانطار للمسافر ورخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة •

الترقيص بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة و نُهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة والاتقان •

الارهاص شرعا قسم من الخوارق و هو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد •

فصل الضار* الروافض فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويجيد في

فصل العين من باب الشين المعجمة •

الركض بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر و هو فاعلن ثمان مرات كما في رسالة

قطب الدين السرخسي وهو قسم من المتقارب ويسمى ركض الخيل أيضا كما يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف وكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي أيضا بالمحدث ويسمى أيضا بالمتلقي كما في جامع الصنائع •

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة • وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاعراض الشهوانية • وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الائم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك •

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة •

فصل الطاء المهملة * الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چيزى را باز بندند • و در اصطلاح

شطاريان مرشد كامل را گرند كه مسترشد را با حق تعالى رابطة دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشيء الدال على النسبة والشيء يشتمل اللفظ وغيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية والهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية وما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية واما ما هو المشهور من ان لفظ هو و كان 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 الانعال الناقصة وعند المنطقيين من الكلمات الوجودية وبالجملة فلفظ هو و كان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة والمراد بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت وضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيآتها و لتتناول لما هو استعارة في النسبة والمراد بالنسبة الوقوع واللاوقوع المتفق عليه في القضية • اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدالاتها على النسبة وهي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية وقد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عذد التفصيل تسعة لان استعمال الرباطين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلث و عدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض • قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كأستن بمعنى است و لغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبیر بكسر الراء • و العرب قد يحذف وقد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان • و اعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالاتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة والضمنية و التزام كون الكلمات الحقيقية و هيآتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لا كلية فتأمل و قد بقي ههنا ابحت فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرها •

رباط كوكب • الربيع • الربيع المسكون والربيع المعمور (٥٩٥) • الربيع • الاربعة الاحرف • الاربعة المتناسبة
ذو اربعة اضلاع • الاربعة

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گویند و بجایی في لفظ الاقامة في فصل الميم

من باب القاف •

فصل العين المهملة * الربيع بالكسرو سکون الموحدة تبي که يکروز گيرد و دو روز بگذارد کذا

في بحر الجواهر وقد سبق بيان الربيع في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء • •

الربيع المسكون والربيع المعمور بضم الراء يجيى في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف •

الربيع بالفتح فصل من فصل وقد سبق في لفظ خط الاستواء و يجيى ايضا في لفظ الفصل

في فصل الام من باب الفاء •

الاربعة الاحرف نزد بعضى بلغاء آنست که منشي يا شاعر در کلام خود چهار حرف يعنى

دَ ءَ آ نَ را لازم گيرد وسواي اين چهار هيچ حرفى نيارد و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو

دهلويست که در اعجاز خسروي ذکر کرده •

الاربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اول الى ما فرض

منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا والاول والرابع يسمى بالطرفين والثاني

والثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة

متناسبة فکما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضا الى الثمانية التي هي الثانية فرضا نسبة النصف الى

الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة وتلزمهما مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين • واما ما في حكم

الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة

الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا وكونها في حكم الاربعة المتناسبة

لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على

ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع الجاهلین •

ذو اربعة اضلاع عندهم شکل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة و هو اما مربع او مستطيل

او معين او شبيه معين او منحرف و توضيح كل في موضعه •

الاربعة عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة •

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا

كبعثر • و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر او لا كاکرم و صرف و قاتل قال المولوي

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 الموجبة كما يجيى في فصل الهاء من باب الواو والتانيمة

لموافقة الموصوف وهو القضية ورباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتی که متفق باشند در قافيه و وزنی که مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافيه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نیز نامند مثاله • شعر • هم داغ نهم بردل و هم خون کنمش • فارغ ز گل و شراب گلگون کنمش • دست دل خود در کمر دوست زخم • مفتون کنم و بهیچ مضمون کنمش • مثال دیگر که دران در مصراع سيم نیز قافيه است • شعر • با ما بخماري بحريفان چو ميبي • با جمله بهاري و بما همچو ديبي • از بخت منعت اين همگي سست پيبي • ورنه تو چنين سست کمان نیز نيبي • کذا في مجمع الصنائع و در جامع الصنائع گفته قافيه در مصراع سيوم شرط نيست و ليکن صنعت است و اصل وضع او بر آنست که در بيت دوم مقصود را بي لطيفه و بي نکته و بي مثلی نيارند و بحکم استقرار از متقدمين و متاخرين معلوم گشته که هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه •

التربيع على وزن التفعيل لغة چهار گوشه کردن چيز برا • و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيب في فصل الرأ من باب الفون • والتربيع الطبيعي يجيب في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الوارد • و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة • و عرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوده من توهم خط قائم على طرف خط يعاويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا □ و هو قسم من ذي اربعة اضلاع • وقد يطلق المربع على المستطيل ايضا وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد ويراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك ويراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعا وفيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة ومربع مطلقا فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما في 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 الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ::::: والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلاثة والآخر اثنان انتهى • وقد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضا وعلى هذا وقع في شرح اشكال التأسيس • وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاع الاربعة متوازيين منحرفا • وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة وشيئا في الجبر والمقابلة والحاصل يسمى مجذورا و مربعا و مالا • وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب • والمربع عند اهل التفسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا

صغارا و يسمى و فقا رباعيا ايضا و على كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواد كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها ولهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة و ذاك مربع اربعة في اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك • و مربع نزد اهل عروض بحريرا گویند که درو چهار ارکان باشند نه زیاده نه کم و قد سبق • و مربع نزد شعراء قسيصت از مسقط چنانچه در فصل طأ از باب سين خواهد آمد و نیز عبارتست از چهار بيت يا چهار مصراع که بروشى باشند که هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله • • شعر •

از غاليه	صد سلسه	دارد	دلبر
صد سلسه	برعاض	روشن	چوقمر
دارد	روشن	صنبر	لب چوشکر
دلبر	چوقمر	لب چوشکر	دل چوشکر

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بیمارم
آن دلبر	کز عشقی	بادردم	و بیدارم
من دائم	بادردم	وبی مونی	وبی یارم
بیمارم	و بیدارم	وبی یارم	و غمخوارم

کذا في مجمع الصنائع • رباعيات الغزل نزد شعراء آنست که غزلی بنویسد چنانکه اگر ردیف غزل حذف کنند و از دو ردیف یا سه بعضی حذف کنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعیها خیزد مثاله • شعر • تا چند دل غمگین دیوانه کنی هر دم • و آنکه من مسکین را دیوانه کنی هر دم • ز افسون لب جادو بکشیده شومن مارا • پس حالت مسکین را دیوانه کنی هر دم • و این غزل طویل است بر دو بیت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور کنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سیوم نیز دور کنند باقی رباعی ماند کذا في مجمع الصنائع و شومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعنی پیشانی باشد و عبری ناصیه خوانند کذا فی البرهان و مراد در اینجا موی پیشانی است مجازا بقرینه لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است يوم یؤخذ بالنواصي و الاقدام •)

الرجعة بالكسر وسكون الجيم وفتح الراء اقصم فی اللغة الاعادة • و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة و اعادتها الى النكاح كما كانت بلا تجديد عقد فی العدة لابعدھا اذ هي استدامة الملك و لا ملك بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطى حتى لو خلا بالمنكوحة و اقترانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له عليها کذا فی البرجندی و هي على ضربين سني و بدعي فالسني ان يراجعها بالقول و يشهد على رجعتها شاهدين و يعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتي و لم يشهد على ذلك او اشهد و لم يعلمها بذلك فهو بدعي مخالف للسنة کذا في مجمع البركات • و فی المسکینی شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النكاح القائم فی العدة و عند الشافعي

هي استباحة الوطن • وعند المنجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحركة الى خلاف توالي البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح المخلص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الرمال والنخل والملل على صاحب الاعمال بصدور فعل قبيح من الاعمال او بتكلم قول سخيف من الاقوال وسبب أن ترك شرائط عمل و اجازت است و رجعت در اعمال منصوب بشمس و قمر نباشد چه شمس و قمر را رجعت نمی باشد و از منصوبات شمس است مثل دفع امراض و ادويه و مانند آن و از منصوبات قمر است مثل كشف حجاب و ثبوت نور ايمان و ازالة شك و صلاح عقيدة و روزي شدن عفت و حسن نتاج مواشي و مانند آن پس درينچنين اعمال رجعت نمی شود و در اعمال منصوب ببقية كواكب رجعت ميتوان شد هكذا في بعض الرسائل •

الرجوع عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • و عند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحمضات المعنوية كقول زهير • شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى وغيرها الراح و الديم • دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح و الامطار لنكتة هي اظهار الكآبة و الحزن و الحيرة حتى كأنه اخبر اولابالم يتحقق ثم رجح اليه عقله و اتق بعض الاناقة فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم و غيرها الراح و الديم و مثله فاق لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول و مثله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع • دلم رفت آنکه باصبر آشنا بود • خطا گفتم مرا دل خود کجا بود • دو چشم شوخ ني خفته نه بيدار • غلط گفتم که ني مست و نه هوشيار •

الراجع عند المنجمين ما عرفت و عند اهل السلوك يجيى بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

المراجعة عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصمعي هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبلك واعذب الفاظ و منه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة و هي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر و الاستخبار و الامر و النهي و الوعد و الوعيد بالينطوق و بالمفهوم • قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر و الطلب و الاثبات و النفي و التأكيد و الحذف و البشارة و الندارة و الوعد و الوعيد • و در مجمع الصنائع گوید مراجعة را سوال و جواب نیز گویند و آنچه آنست که شاعر در هر مصراع جواب و سوال بیارد و یا در مصراعی سوال بیارد و در مصراعی جواب و یا در بیستی سوال و در بیستی جواب مثال آنچه در هر مصراع واقع شود فخری گفته باز یادتی ایهام • غزل • گفتم جانان سویی من بگذر بصر گفتم بچشم • گفت ترک جان کن و در ما نگر گفتم بچشم • گفت آبی زن بخاک رهگذر

گفتم بچشم • خاک بر میدارم از رخ پرده گفتم لطف تست • گفتم چشم خویش را گوا این خبر گفتم بچشم •
گفت جانی من کجا لائق بود گفتم بدل • گفت خواهم غیر از آن جانی دگر گفتم بچشم • مثال آنچه سوال در
مصراع و جواب در مصراع دیگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدین فرمود • غزل • گفتم که خطا کردی
تدبیر نه این بود • گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود • گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند • گفتا همه آن
بود که بر لوح جبین بود • گفتم که بسی جام طرب خوردی ازین پیش • گفتا که شفا در قدح باز پسین
بود • گفتم که قرین بدت افکند بدین روز • گفتا که مرا بخت بد خویش قرین بود • گفتم که ز حافظ
بچه حجت شده دور • گفتا که بسی وقت مراداعیه این بود • مثال آنکه در بیتی سوال و در بیت
دیگر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود • غزل • باز گفتم ماه من آن عارض گلگون
مپوش • ورنه خواهی ساخت مارا خسته و مسکین غریب • گفت حافظ آشنایان در مقام حیرت اند •
دور نبود گر نشینند خسته و مسکین غریب • و نیز فرمود • بلاه گفتمش ای ماه رو چه باشد اگر •
بیک شکر ز تو دل خسته بیاساید • بخنده گفت که حافظ خدایرا مپسند • که بوسه تو رخ ماه را بیالاید •
الترجیع عند الفقهاء هو ان یاتی المؤذن کلاماً من الشهادتین مرتین خافضاً بهما صوته و مرتین
رافعاً بهما صوته کذا فی البرجندی فی باب الآذان • و ترجیع نزد شعراء آنست که شاعر شعرا 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 قافیة بلکه قافیة هر قسم مخالف قافیة قسم
دیگر باشد و هر کدام را مطلع علیحدہ بود و بعد تمام هر قسم بینی اجنبی بقافیة یا ردیف دیگر بیارد
و یا همان را که التزام نموده است بیارد 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 علیحدہ است جمگی بر یک قافیة باشد چنانکه اگر آن ابیات یکانه یکانه را
جمع کنند یکقسم گردد یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیة خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید
که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بمقابل خود هذا کله خلاصه ما فی جامع الصنائع و مجمع الصنائع
مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره •

- ای دادہ بیاد دوستداری •
- این بود وفا وعهد یاری •
- آخر دل ریش و درد مندم •
- تا چند بدام غم سپاری •
- از زلف تو حاصلی ندیدم •
- جز شیفتگی و بیقراری •
- ای جان عزیز برضعیفان •
- تا چند کنی جفا و خواری •

• چون نیست امید آنکه روزی • برعاشق خسته رحمت آری •

• آن به که ز صبر رخ نقاب •

• باشد که مراد دل بیابم •

• ای ساقی از آن می شبانه • در ده دوسه جام عاشقانه •

• تادرس من ز عقل باقی است • از دست مدنه 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 نقاب •

• باشد که مراد دل بیابم •

• در سختی عشق اگر بپریم • من دل ز غم تو بر نگیرم •

• پیوسته کمان ابروانش • از غمزه همی زند به تیرم •

• نتوان قلم نوشت شوقش • گر پیر فلک شود دبیرم •

• دارم سر آنکه همچو سعدی • بنشینم و صبر پیش گیرم •

• چون کرد زمانه ستمگار • دور از توبه بند غم اسیرم •

• آن به که ز صبر رخ نقاب •

• باشد که مراد دل بیابم •

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساروجی گفته • شعر •

• آئینه جمال جان گشت لقای روتو • آئینه ندیده ام من بصفای روتو •

• برگ گل است در نظر کو برخ تو اندکی • ماند و گر نماید او باد بقای روتو •

• در دو جهان بجان ترا خلق همی خرد و من • هر دو جهان نهاد ام نیم بهای روتو •

• روتو دیده چشم من در پی دیده رفت دل • هست گناه چشم من نیست جفای روتو •

• چون بر بلیع روی ابر از کفت پادشاه ما • در عرق است دم بدم گل ز حیای روتو •

• کسری و جم بجنب او هر دو شه درو فی اند •

• حاتم و معن بر درش هر دو گدایم راستین •

• و چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی • صد چو من ار فنا شود باد بقای چونتوی •

• جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی • کی بچو من رسد گهی جور و جفای چونتوی •

- بر سر کوی عاشقی شاه و گدا یکی بود •
- باد شعی کف کس کس گدای چو نتوی •
- گرندهم بمشق تو جان نه ز قدر جان بود •
- زان ندهم که دامنش نیست سزای چو نتوی •
- خورد نبود جفا روا خاصه بران که او بود •
- بنده شاه و می زند لاف هوای چو نتوی •

• هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت •

• سرو جلال و جاه را نشو و نما می راستین •

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوائی 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 گواهی •

• بر نام تو مهر کرده گردون •

• منشور او امر و نواهی •

• نام تو یقین که می برآرد •

• آوازه ز ماه تا به ماهی •

• گردون که لطیفها بر آرد •

• دری چو تو در صدف ندارد •

• ای خلعت ملک 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 نیلگون خضرا •

• بگذشت هدای میت عدلت •

• از سقف نهم رواق خضرا •

• در قصر تو چرخ آستانی •

• کیوان بدر تو پاسبانی •

• تا باد خدای باد یاری •

• جز عیش مباد هیچ کارت •

• هر آرزوی که در دل آید •

• ایام نهاده در کنارت •

• تونیق زینق در پیمینت •

• تائید ندیم در یسارت •

• تا چرخ بپاست دور دورت •

• تا دهر بجاست کار کارت •

• آسوده چو حافظند خلقان •

• در سایه نعمت کامکارت •

• کارت همه حفظ ملوک و دین باد •

• تا باد همیشه همچون باد •

الرداع بالدال المهملة عند الأطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذي من شأنه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيالان الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

الترصيع در لغت نشاندن گوهر و مروارید 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 تطأ فيها و لا تضحي جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع الظأ و بالضحى مع الظأ وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع و العرى اشتراكا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام و العرى خلو الظاهر من اللباس و الظأ و الضحى اشتراكا في الاحتراق فالظأ احتراق الباطن من العطش والضحى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع و يسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان و زنا و تقفية و يكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و كقوله تعالى ان الينا ايا بهم ثم ان علينا حسابهم و نحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه و يجيى في لفظ السجع مثال ديگر در فارسي • شعر • آرایش آفاق شد رخسار بزم آرای تو • آسایش عشاق شد دیدار روح افزای تو • و ترصيع مع التجنيس مثاله • شعر • من نیازم ارتو آرای • من نیازم ارتو نازاری • هكذا في مجمع الصنائع • چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت • چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت •

الرضاع بكسر الراء و فتحها و بالضاد المعجمة مصدر رضع يرضع كسبح يسمع • و لا هل النجد رضع يرضع رضعاً كضرب يضرب ضرباً و هو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكماً للبن خالص او مختلط غالباً من آدمية في وقت مخصوص و ذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حولان و نصف و عندهما حولان فقط و لا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز و الدرر •

الرفع بالفتح و سكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفاً و ما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعاً • و عند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحاً و الحاصل يسمى مرفوعاً و ذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعاً ثلثة و ثلثة ارباع • و قال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرة و يكتب رقمه على يمين رقم الدرجة و ان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرتين و مثاني و رقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة و ان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع ثلث مرات و مثلثا و على هذا القياس بالغاً 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 بعدهما 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 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 بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرة صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكماً ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسيناً للظن ومثال المرفوع من التقرير حكماً 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 اخبرني به الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلاً او منقطعاً ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى * فائدة * يلتحق بقولي حكماً ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قاتلا يقاتلون 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 يصفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهنا من الصيغ المحتملة للرفع ايضاً • ومن ذلك ايضاً قوله كنا نفعل كذا فله حكم الرفع • ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة •

الارتفاع عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيء على سطح الافق او على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيء على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل ومسقط الجرد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيى كذا في شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الهيئة يطلق على مهنيين احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا و هو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا قرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق . ودائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما والمراد بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى . وقيل المراد بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل وقيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب والا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب والمراد من جانب لا قرب منه وهو الجانب الذي ليس فيه قطب الافق . والقيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا قرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق . ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي وان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي وعلى هذا القياس الانحطاط الشرقي والغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقي ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربي . ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربي حينئذ انحطاطا وهذا اصطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن وبالظن الى هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب الذي فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في 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 هي غاية ارتفاع الكوكب فان مركز الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في 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 في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأى الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأى الكوكب تحت الافق الحقيقي وفوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد والتحقق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط • وتأتيها ما يسمى بالارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه • والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا فقس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها • و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن انقوم اعطلحو على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى و لا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه و لم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة و الافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامها اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجعني •

ارتفاع الخصية عند الاطباء هو ان يرتفع احداهما او كلاهما من كيسهما الى العانة فتوكم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تنصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد و ان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض •

الركوع في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لوقليلا فان خر كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيء في لفظ الصلوة •

فصل الفاء * الردف بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف • و عند اهل القوافي حرف مد و لير، يكون قبل الروى و لا شيوع

بینهما و يجوز في الـردف دخول الواو على الياء و الياء على الواو و لا يجوز دخول الالف عليهما و يجوز دخول الضمة على الكسرة و الكسرة على الضمة لانهما اختان و لا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا في عنوان الشرف و قد وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانث سعاد و هذا في اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فيخالفه و در منتخب تكميل الصناعة ميگويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولين كه پيش از روي باشد بي واسطه متحركى خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء تافت و يافت كه واسطه است ميان الف كه ردف است و ميان تاء كه رويست و درين هنگام اين حرف ساكن را ردف زايد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلي و رعایت تکرار ردف مطلقا واجب است • و هر قانیه كه مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء و فتح دال. و آنكه مشتمل بر ردف اصلي است فقط آنرا مردف بردف مفرد گویند و آنكه مشتمل باشد بر ردف اصلي و زائد آنرا مردف بردف مرکب گویند و صاحب معيار الاشعار ردف زايد را چون باروي جمع شود داخل روي داشته و گفته كه بعرف شعراء عجم مجموع را روي مضاعف نام است •

الردیف مثل الکریم نزد شعراء عجم عبارت است از یک کلمه یا زیاده که بعد از قانیه 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 بردونوع است یکی کلمه تام مثاله • شعر • اي دوست که دل زبنده برداشته • نیکوست که دل زبنده برداشته • دوم حرفیکه بجای کلمه تام باشد اعني حرف مفید المعنی چون تاء خطاب و شین غایب و میم متکلم مثاله • شعر • سپهر مرتبه شاها تویی که پیش درت نهاده مهر سر و چرخ گشت گرد سرت • کذا في جامع الصنائع و رساله الجامي • و در منتخب تكميل الصناعة گوید این تعریف مذکور بقول مشهور است • و صاحب معيار الاشعار گفته كه اختيار در تعريف ردیف بتکرار الفاظ است و بمعنی اعتباری نیست چه اگر ردیف در همه قصیده بیک معنی بود یا بمعانی مختلفه یا بعضی را بمعنی و بعضی را نبود بسبب آنکه بعضی بانفراده لفظی باشد و بعضی جزء از لفظی روا بود و گفته كه در ردیف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قانیه و ردیف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نیز گفته هر چه بعد از روي و وصل بود اولی آنست که جمله را از حساب ردیف شمرند و این خلاف متعارف است و شمس قیسن گفته در تعریف ردیف میباید كه شعر در وزن و معنی بدر محتاج باشد و این محل بحرف است زیرا که خود در آخر میباید گفته كه چون کلمه ردیف در موضع خویش متمکن نیفتد معنی شعر را از روي معنی بدان احتیاج نبون عیب است پس معلوم شد كه بر تقدیر عدم احتیاج هم ردیف است غایتش آنکه عیبی ندارد

و این منافی قول اول او است مگر آنکه گوئیم که مراد تعریف رديف بی عیب است نه مطلق رديف • بدانکه شعر مشتمل بر قافیه رامقفی گویند و مشتمل بر قافیه و رديف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف رديف اگرچه در اصل ذکر رديف واجب نیست بلکه مستحسن انتهی کلامه •

الرديف المتجانس نزد شعراء دو معنی دارد یکی آنکه شاعر بعد قافیه رديف لفظی را آورد که ذو معنیه باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله • شعر • ستوده خان کریم آن سحاب گوهر بار • که برد از در او خلق اشتر زر بار • لفظ بار که رديف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی رديف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که از آن لفظ قافیه و رديف هر دو خیزد مثاله • شعر • آن یار دلر با که رخس را هر آئینه • چون مه نموده راست نماید هر آئینه (• مثال دیگر • بیت • ای خنک جانی که در هر آئینه • دید روی یار خود هر آئینه •) لفظ آئینه رديف است در مصراع اول از هر آئینه لفظ هر قافیه است و لفظ آئینه رديف و در مصراع دوم قافیه و رديف از یک لفظ هر آئینه آورده است کذا فی جامع الصنائع و وجه تسمیه ظاهر است چرا که رديف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جامع معنی مختلف است لیکن بسبب مجانست لفظی بر رديف متجانس موسوم گشت •

الرديف المحجوب نزد شعراء لفظی است مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین افتد مثاله • بیت • ستوده خان کریم آن غمام گوهر بار • که هسب بر کف دستش حسام گوهر دار • لفظ گوهر رديف 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 المعنيين نزد شعراء آنست که از یک لفظ رديف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله • بیت • پرد چون کرگس تیرت کند سیمرخ را پر کم • پرد چون طوطی کلکت شود طأوس جان پرور • پر کم دو معنی دارد یکی بیکار دوم پر او کم شود و طأوس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع و مقصود در اینجا لفظ پرور است که رديف است و جان قافیه •

الازداف عند اهل البیان هو ان یرید المتکلم معنی فلا یعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدالة الاشارة بل بلفظ یرادنه کقوله تعالی و قضی الامر و الاصل و هلک من قضی الله هلاکه و نجی من قضی الله نجاته و عدل عن ذلك الی لفظ الازداف لما فیه من الایجاز و التنبیه علی ان هلاک الهالک و نجاة الناجی کان بامر امر مطاع و قضاء من لا یرد قضاؤه و الامر یستلزم الامر نقضاؤه یدل علی قدرة الامر به و قهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه یفصان علی طاعة الامر و لا یحصل ذلك کله من اللفظ الخاص و کذا قوله و استوت

على الجودي وحقيقة ذلك جلست نعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ 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 يشتهين غيرهم ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة • قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم والاراداف من مذکور الى متروك كذا فى الاتقان في نوع الكنايات •

المردف على صيغة اسم المفعول من الاراداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الريدف وقد سبق ايضا •

الترادف لغة ركوب احد خلف آخر • وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة بمقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين وبقيد الانفراد 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 احترازاً عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد تواردا فى الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالاً فان سبياً مترادفين فذلك و الا احتيج الى قيد الافراد وهو الظاهر • ويقابل الترادف التباين • واللفظان اللذان يكون معناه اثنتين 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 فى المفهوم لا فى الذات وان كان مستلزماً له • وابعده منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ومنهم من زعم ان الحد الحقيقي والمحدود مترادفان وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة • نعم الحد اللفظي والمحدود مترادفان ودعوى الترادف فى الرسمى بعيد جدا • فائدة • زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالماشي والكاتب او الصفة وصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق والكاتب او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك وقال لواقع المترادف لعربى 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 لانهايم والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر نصارى

ووجه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو تعود وجلس
 للهينة المخصوصة واسد وليث للحيوان المخصوص وغيرها ولا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائد كثيرة كالتوسع
 في التعبير و تيسر النظم و النثر ان قد يصلح احدهما للروي والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع
 البديع كالتجنيس والتقابل (وغيرها) مثال السجع قولك ما بعد مافات وما اقرب ما آت فانه لوقيل
 بمرادف مافات وهو ما مضى او بمرادف ما آت وهو جاء او يجيء او غيرهما لغات 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 الحسنة لغابت المجانسة و كالقلب نحو قوله تعالى ربك
 فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لغات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية
 المنهية 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 اللغتين 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 وان اراد في غيرها فهو صواب سواء
 كانا من لغة واحدة او اكثر • واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العصدي
 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 لمانع فالمانع اما المعنى واما
 التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حرج فيه اذا صح فاذا
 لم يوجد المانع عن القيام صح القيام • وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا 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 لعارض 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 شئى صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر
 ليجوز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه
 فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا وان كان متحد المعنى
 مع صلى لكن ضم دعا مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر ومخلص 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 مطلى ودعاهذا في شرح السلم للمولوي مبین) • بدانکه ترادف نزد بلغاء دو نوع است یکی هفت و آن آنست که دو لفظ بیک معنی بیارند و لیکن میان هر دو در استعمالات فرقی باشد و یا معنی دوم خاص باشد و یا بصلی مخصوص موصوف باشد • باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنراست چراکه امل اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است دوم عیب و آن آنست که هر دو لفظ بیک معنی بی فرقی آرد و بعضی این را حشو قبیم نامند کذا فی جامع الصنائع • (و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب و احتراز بقوله لفائدة عن التطویل و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدی بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوة عدی المذكور • شعرا • و قدّدت الادیم لرا هشیه • و الفی قولها کذبا و مینا • فالکذب و المین بمعنی واحد و لا فائدة فی الجمع بینهما و التقدید التقطیع و الراهستان العرقان فی باطن الزراعین و الضمیر فی راهشیه و فی الفی لجذيمة و الضمیر فی قدّدت و قولها للزباء انتهى •) و نزد اهل تعبیه عبارات است ار ذکر کردن لفظی و ارادة کردن ازان لفظ مترادف آن و یجیب فی لفظ المعنی فی فصل الیاء من باب العین •

المترادف قسم من القافية كما یجیب فی فصل الیاء من باب القاف •

الرشف بالفتح و سکون الشین المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارات است از استخراج اسماء از زمام کذا فی بعض الرسائل • و در بعضی رسائل گوید اطلاع مغیبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گویند که در مقابل کشف است •

فصل القاف • الرتق بالفتح و سکون المثناة الفوقیة هو ان ینخرج علی فم امرأة شیخ زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع کذا فی الموجز و رتق نزد صوفیه اجناد ماده وحدانیت است که آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند که مرتوق بود قبل از آفریدن آسمان و زمین و مفتوق بعد از تعیین او بخلق کذا فی کشف اللغات (و قد یطلق علی نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و علی کل بطون و قبیة کالحقائق المکنونة فی الذات الاحدية قبل تفاصیلها فی الحضرة الواحدية مثل الشجرة فی النواة کذا فی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین •)

الرزق بالكسر و سکون الزاء المعجمة عند الأشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي او غيره • مبالحا کان او حراما و هذا اولی من تفسیرهم بما انتفع به حی سواء کان بالتغذي او بغيره مبالحا کان او حراما لخلو هذا التفسیر من معنی الاضافة التي الله تعالى مع انه معتبر فی مفهوم الرزق فالتعريف

الاول هو المعول 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 العواري . وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس و الخلو عن الاضافة الى الله تعالى . وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله و يلزم خروج المشروب والملبوس و ان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس و ايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى و مما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز و اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اي بصدده ان يكون رزقا قبل الانفاق و لا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير و ينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم . اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تنمة التعريف و لذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه 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 بالكلية او الحزمة او لم يكن فانفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا و لا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطري . وعند المعتزلة هو الحلال ففسروه تارة بملوك يأكله المالك و المراد بالملوك المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي و الا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى و هو معتبر عندهم ايضا و لا يرد خمر المسلم و خنزيرة اذا اكلهما مع حرمتها فانها مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانها ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر و تارة بما لا يمنع من الانتفاع به و ذلك 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 و ما من دابة الا على الله رزقها يعنها . ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا و هو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح العقائد و حواشيه . وقال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل . مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را كفاف است و اين را رزق مضمون گویند چرا كه خداي فاضل اوست و مامن دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق منقسم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه ذخيره او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مرصالحان و عبدان را بدان وعده کرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب . و توكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگر نه پس

بأنه كنهه كنه كنه است بالقطع خواصه وسببه وتوكل كنه التوكل كنهه وانه خلوة المسلوب
قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للمهد من منوف ما يحتاج اليه مطعوما ومشروباً وملبوساً وقالوا حكم الرزق
ما يعطي المالك لمملوكه قدر ما يكفيه و هو لا يزيد ولا ينقص بالترك انتهى والفرق بين الرزق
وبين العطية والكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيب في لفظ العطية في فصل المواضع من باب العين •
الترافق نزد شعراء عبارات است از انشای شعری بر وجهی که اگر هر مصرع لول را با مصرع دیگر
ضم کنند بینی مستقیم باشد از همان شعرو در لفظ و معنی و قانیه و وزن هیچ خلل نیفتد مقاله • شعره
از زلف بروی کنی اگر تاب شوم • بر لب زلفی اگر می تاب شوم • در چشم نیازی اگر خواب شوم •
از دست بریزی ام اگر آب شوم • کذا في مجمع الصنائع •

الرق بالكسر والتشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف وثوب رقيق اي ضعيف
الضعف ومنه رقة القلب • وفي الشرع عجز حكمي للشخص بقاء وان شرع في الاصل جزاء للكفر
به بصير الشخص عرضة للملك واحترز بالحكمي عن الحكمي فان العبد قد يكون اقوى من الحر وذلك
الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا وعبدا • والحاصل ان الرق عجز حكمي بمعنى ان
الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها
اي 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 والحقا انفسهم بالبهائم في عدم النظر
والتأمل في اثبات التوحيد وفي آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجمعهم عبدة عبده متملكين
ميتذلين بمنزلة البهائم و لهذا 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
واقضى ضد الرق العتق وان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح والتلويح •

(الرقيقة هي اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الوسطة اللطيفة الرابطة بين الشينيين كإمداد الواصل
من الحق الى العبد ويقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم والاعمال
والاخلاق السنية والمقامات الرفيعة ويقال لها رقيقة العروج ورقيقة الارتقاء وقد تطلق الرقائق على علوم
الطريقة والسلوك وكل ما يلطف به سر العبد وتزول كثافات النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •)
(المراهق صبي قارب البلوغ وتحركت آتفه واشتهى ويتجابع مثله كذا في الجرجاني •)

فصل الكف * الركعة نوه بلفظ آتست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرک را ساکن کنند
وفاکن را متحرک ویا متحرکی را که مشدد باشد ساکن کنند و یا مخفف را مشدد گردانند کذا في
جامع الصنائع •

بث: **فصل في اللام** • **التربيل** بالياء الموحدة عند الطهارة تنتزع حرفين للطراف وغيرها فنصبها بلغم
 وحق بسبب ضعف الهضم كما يحصل في الاستسقاء يقال تربلت المرأة إذا كثرت لحمها كذا في بحر الجواهر •
الترتيل بالناء المثناة فوقانية عند القراء هو التمهّل في القراءة كما في البرجندي • (وفي الجرجاني
 الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف و الأوصال والآي والمد • وقيل هو خفض الصوت والتخزين
 بالقراءة وتحسين الصوت انتهى) وقد سبق مستوفى في لفظ التجريد في فصل الدال من باب الجيم •
الرجل بالفتح وضم الجيم لغة مقابل المرأة • وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بآزائه
 انثى من احد الثقليين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والصبى والخصي
 داخل في آية المواريث في قوله تعالى و ان كان رجل يورث كلاًة كذا في البزاية في آخر كتاب الخلف •
رجال الغيب نجباء را كويند چنانچه در لفظ صوفي در فصل ناء باب صاد مهملة مذکور خواهد شد •
المرتجل بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه
 الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما كجعفر علماً بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا
 الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل وخالفهم سيبويه و قال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس
 وقيد النقل احتراز عن المشترك وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من
 الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع
 له فيكون حقيقة واما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظراً الى الوضع الاول فانه
 اولى بالاعتبار • ان قيل الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازاً
 في المعنى الثاني • قلنا لما تعمّر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو
 وجود العلاقة وعدمها فعملوا الاول منقولاً ومجازاً والثاني مرتجلاً فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول
 والمجاز وجودها لكن لاصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى • ان قيل من
 اين يعلم ان في المرتجل نقلاً وفي المشترك لا • قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع الآخر حمل
 على ان الواقع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركاً فانه
 لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له
 وضعاً آخرام 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 يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
 لمناسبة فهو المرتجل وان كان المناسبة فان هجر المعنى الاول منقولاً وبالعكس الاول حقيقة وفي الثاني
 مجازاً واما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل دخلاً في المشترك ويقسره بما يكون وضعه

لكل من المعاني ابتداء بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء أي من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين في زمان واحد او في زمانين و سواء وجدت المناسبة اولا فان المعتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا أي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلام و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني الارتجال هو ان يفتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً او غير منقول كعطفان اسم قبيلة و المعنى الاول اخص انتهى •

الرسالة في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولا و يساوقها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ او بنزول جبرئيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء • و بالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا و اليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص فقيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي • و قيل لانه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي • و قيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله • و قيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعض شروح مختصر الامول • و قال بعضهم ان الرسول اعم و قسره بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بعض خبر الرسول • و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام ولا يراه و المرسل هو الذي يسمع صوته و يراه انتهى • و المفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول و المرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة و ثلثة عشر و عند البعض ثمانية عشر و الواعزم منهم ستة نفر آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضا و الفرق بين الرسول و المرسل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاد من باب الشين • و في فتح المبين شرح الاربعة للنووي الرسول انسان حر ذكر من بني آدم يوحى اليه بشرح و امر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل

على من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب
ولذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة وثلثة عشر وثلث الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور وصحف آدم
وشيث وادريس و ابراهيم • وهو اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من بني آدم اوحى اليه بشرح
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 في نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل
من النبي قطعا وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير البحر
وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال في النبي في الكل • وبعضهم على
ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن • وبعضهم على ان مريم أم عيسى عليه السلام من الانبياء
كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية • (وفي اصطلاح الفقه وهو الذي امره المرسل
باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن في البيع او اخذ المبيع
واداء الثمن في الشراء • وصورة الارسال في البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعث هذا من فلان
الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا • فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد
اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قال لك فلان بعث 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 بينة
الاداء او الابداء 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 وامثالهما فانه لا يجب
عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقال بعث منك هذا الشيء بكذا يجوز
ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به
هكذا في العناية والكفاية •)

المرسل على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها
ما هو مصطلح الاصوليين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم املا اى لابنص
ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ويجوز في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة
من باب النون ومنها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه
تسمي المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه ومنها ما هو مصطلح الحديثين وهو الحديث
الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راو 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 بحضرته

كذا و سكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد • وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا • وبعضهم قيّد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين • واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا و اليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر مانوqفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده ما في العضدي من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل والمنقطع • وقال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى • وفي شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران اولا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا بالمنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط • وبعضهم على انها واحد و عرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من ابي موضع كان و اما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا 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 غايروا في اطلاق الاسم و انما لم يغيروا في استعمال المشتق • اعلم ان المرسل اما جلبي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا و اما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا و الفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال * فائدة * المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشانعي واحتج به ابو حنيفة و مالك و احمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله •

الترفيل بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلي كذا في بعض رسائل العروض العربي • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة • و در جامع الصنايع گوید ترفیل زیاده کردن سبب خفیف است در عروض و ضرب تا مستفعلن و مفتعلن سالم و غیر سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد • (و فی الجرجانی زیاده سبب خفیف مثل متفاعلی زیدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه ألفا نصار متفاعلاتن و يسمى مرسلا •)

الرمل بالفتح و سکون الميم بمعنی رینک و نیز علمیت پیدای کرده دانیاں پیغمبر علیه السلام که جبرئیل علیه السلام آن را نقطه چند بنموده کذا فی المنتخب و يعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال السنة عشر من حيث انها كيف يستعلم منها المجهول من احوال العالم و موضوعه الاشكال السنة عشر و غرضه الوقوف على احوال العالم و صاحب هذا العلم يسمى رمالا بالفتح و تشدید الميم •

الرمل بفتحين عند الشعراء هو الشعر المجزور باعيا كان بحره او سداسيا و قائل ذلك يسمى راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف و قد يسمى هذا الاسم ايضا قصيدا كذا في بعض رسائل القوافي العربية و يجيء في لفظ الشعر ايضا و يطلق ايضا على بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و زنه فاعلاتن ستة مرار و لم يستعمل عروضه تامة و هو مسدس و مربع هكذا في بعض رسائل عروض العربي • (آين بحر را ازان جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بانگن است و چون ارکان این بحر را وندی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو وتد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسمانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش • شعر • شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را • خواب بندیهایی چشمت کم بود جادو گری را •) و در عروض سیفی میآرد که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم میآید و غیر سالم مسبع میآید و مخبون نیز • و بعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب • شعر • رنگ رخسار و در گوش و خط و خد و قد • عارض و خال و لب و لب و ای سرو پری روی سمن بر • شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلزار • 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 و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید و مسدس غیر سالم مقصور میآید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز میآید •

فصل الميم * الترجمة بفتح التاء والجيم ملحق فعلة كما يستفاد من الصراح و كثر اللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کما فی المنتخب • و در اصطلاح بلغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله • شعر • لو لم یکن نية الجوزاء خدمته • لما رايت علیها عقدا منطلقا • ترجمه آن • بیت • گرنبودی عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان 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 لي كيف انت قلت عليل • سهر دائم و حزن طويل • ترجمه بفارسی این است • بیت • گفت چونی گفتمش بیمار و زار • نه شبم خواب است نه

روزم قرار • مثل ديگر • شعر • تعاليت كي اشجى و مابلک علة • تربدين قتلي قد ظفرت بذلك • ترجمه فارسي • بيت • مي نمائي خویش را بيمار تا غمگين شوم • قصد قتل بنده دارى فتح يابى اندران •

الرحمة بالفتح وسكون الحاء المهمله لغة رقة القلب و انعطاف يقتضى التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس و هيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات • و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهي ارادة ايصال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمن و رحيم لان ارادته ازلية و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبده المؤمنين فيما لايزال • وقال آخرون هي من صفات الفعل وهي ايصال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجبه من العقوبة • و قيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة • و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي للغرض و كل احد غير الله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و منها روحانية وهي اقسام اَحدَها اعطاء المال لطلب الخدمة و اثناني اعطاؤه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطاؤه لطلب الاعانة و الرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطاؤه ليزيل حيب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معارضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا • اعلم ان الفرق بين الرحمن و الرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم وهي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحصل في قولهم يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمها فالمراد بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد وهي ما يتعلق

بالمعاداة الآخروية و الرحمن هو العطوف على عباده بالابحاد أولا و الهداية ثانيا و الاسعاد فى الآخرة ثالثا و الانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا و الأقوال للمفسرين فى الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة • (وقال ابو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلثة اقسام اسماء الذات و اسماء الانعال و اسماء الصفات و البسمة مشتملة على افضل الاتسام الثلاثة فلفظ الله اسم للذات المحتجج لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد فى الدنيا و الآخرة شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى) • قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء و الصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية و بين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم و القادر و نحوهما مما له تعلق الى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم لجميع المراتب الحقية دون الخلقية فهي اخص من الالهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه و الالهية جميع الاحكام الحقية و الخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالهية لانها عبارة عن ظهور الذات فى المراتب العلية و تقديسها عن المراتب الدنية و ليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها الى الالهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد فى القصب و القصب توجد فيه النبات و غيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل و ان قلت بافضلية القصب لعمومه و جمعه له و لغيره فالالهية افضل و الاسم الظاهر فى المرتبة الرحمانية هو الرحمن و هو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية و الارصاف النفسية و هي سبعة الحيوة و العلم و القدرة و الارادة و الكلام و السمع و البصر و الاسماء الذاتية كالأحادية و الواحدية و الصمدية و نحوها و اختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية و الخلقية فانه لظهورها فى المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل • (و فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسائية التي فى الحضرة الالهية الفائض منها الوجود و ما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات و الرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة و التوحيد و الرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقنضية للنعم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شئ في قوله تعالى و رحمتي سبقت غضبي و الرحمة الوجودية هي الرحمة الموعودة للمؤمنين و المحسنين في قوله تعالى فساكتبها للذين يتقون و في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى) •

ذوالرحم بفتح الراء و كسر الحاء او سكونها لغة ذوالقربابة • و عند اهل الفرائض و هو القريب الذي

ليس بذى سهم مقدر و لا عصبه ذكرا كان او انثى كذا فى الشريفة •

الترخيم بالحاء المعجمة لغة قطع الذئب • وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تضييفا أي من غير علة توجبه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المنادى بهروط وهي ان لا يكون المنادى مضافا ولا مضارعا له ولا مستغاثا ولا مندوبا ولا جملة ويكون علما زائدا على ثلاثة احرف او يكون بقاء التانيث نحو يا حار في يا حارث ويا مرو في يامروان وتصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كحميد في تصغير احمد كذا في الضوء والعباب وغيرها •

الرسوم بالفتح وسكون السين المهملة في اللغة العلامة • وعند المنطقيين قسم من المعروف مقابل للحد ومنه تام وناقص (مارسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص بجلتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرية مستقيم القامة ضاحك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره) ويجوز في فصل الفاء من باب العين • وعند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • وعند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را گویند كه هر عبادتی كه بی نیت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد باید كه اول نیت خود را از شائبه نقصانی و داعیه شیطانی خالص گرداند و این بقوت علم می شود • مصراع • هر كرا علم نیست نیت نیست • (وفي الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من افعاله و اياه عنى من قال الرسم نعت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى •)

(رسوم العلوم ورسوم العلوم هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم والسميح 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 بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية (الرقم في الاصل الكتابة والنقش والختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا و البيع بالرقم ان يقول البائع بعثك هذا الثوب برقمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا في الكفاية •)

الروم بالفتح وسكون الواو عند القراء والصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري وكلا القولين واحد و يختص بالمرنوع والمجرور والمضموم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج ساثرها

فلا يقبل التبعض كذا في الاتفاق في بحث الوقف •

فصل النون * (الران هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيئات

بالفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمانية فيه بحيث يحتجب عين انوار الربوبية بالكليّة كذا في

(المصطلحات الصوفية •)

الرصونة بضم الراء والعين المهملة هي الحق • وقيل هي نقصان الفكر والحق بطلانه و قد

سبق في لفظ الحق •

الركن بالضم وسكون الكاف في اللغة الجزء و لذا يقال لعله الماهية ركن و جزء على ما يجيء في

محلّه لكن الاطباء خصوه باحدى العناصر الارب فالركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء أولية للمواليد

الثلاثة اي الحيوانات والنباتات والمعدنيات • قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءاً للمركب بالفعل يسمى

ركنا و باعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلا لان كلا منهما كاصل لغيره و باعتبار ابتداء

التركيب منه يسمى عنصرا و باعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا لان معنى الاسطقس في اليونانية

ما ينحل اليه الشيء كذا في بحر الجواهر والسديدي شرح الموجز • وعند أهل العروض هو المركب

من الاصول و يسمى بالجزء و قد سبق في فصل الالف من باب الجيم • وعند الاصوليين قد يراد به نفس

ماهية الشيء اي جميع الاجزاء و قد يراد به ما يدخل في الشيء اي بعض الاجزاء و هو قسمان اصلي

و زائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون

خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه و الاصلي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي

والاقرار بكن زائد و وجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم المركب

كان شبيها بالامر الخارج فسمي زائدا بهذا الاعتبار و هذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان حتى

لواجري كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه و قلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافرا او باعتبار الكمية كالقل

في المركب منه و من الاكثر حيث يقال لاكثر حكم الكل • و اما جعل الاعمال داخلة في الايمان

كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في

حقيقة الايمان • و اما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم

و قد مثلوا ذلك باعضاء الانسان و قالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب و هو الحيوة

وتعلق الخطاب و نحو ذلك و اليدركن ليس كذلك لبقاء الحيوة و ما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة

المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل واحد منهما • وبالجملة فالركن الاصلي هو ما ينتفى بانتفائه الشيء

و حكمه جميعا و الزائد ما ينتفى بانتفائه الشيء لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجارا و هو ارفق

لكلام القوم • وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط و الامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق

واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء نسمي ركنًا مجازًا هكذا يستفاد من التلويح من أول
مبحث القياس ومن باب الحكم •

الرهن بالفتح و سكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد
قالوا رهنه أي جعله رهنا وارتهن منه أي اخذه كما في القاموس فالرهن المالك و المرتهن آخذ الرهن
لكن في أكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم
يشتمل الحيوان و الجماد و العروض و العقار و المذروع و المعدود و المكيل و الموزون و فيه اشارة إلى ان
الحبس الدائم غير مشروط و لذا لو اعاره من الرهن او من غيره باذنه لم يبطل و إلى انه يجوز بطريق
التعاطي و المتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع اليه لم يكن رهنا
كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فقهاء المال خرج رهن الحر فانه لا يصح و بالمتقوم
خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرًا من الذمي لم يصح فان الخمر ليس ما لا متقوما في حق المسلم
بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الرهن و المرتهن جميعا
و قولنا بحق أي بصحب حق مالي و لو مجهولا و احتزبه عن نحو القصاص و الحد و اليمين و المراد
ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع و قوله يمكن اخذه
منه أي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين
و احتزبه عن نحو ما يفسد و عن نحو الامانة و عن رهن المدبر و ام الولد و المكاتب و انما زيد لفظ الامكان
ليتناول المرهون الذي لم يملط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي (و كثيرا ما يطلق على
الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق •)

**فصل الواو* الربو بالفتح و سكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد
صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر و يقال له البهر ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين
كما في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعصب و هو لا يخلو
عن سرعة و تواتر و صغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ • و السمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس
و البهر و جعل البهر و الربو و ضيق النفس اسما مترادفة انتهى • و قد فرق البعض بينه و بين البهر
كما قال في بحر الجواهر و قال العلامة الفرق بين الربو و البهر ان الربو مادة تحتبس داخل العروق الخشنة
و البهر مادة في الشرايين و ان في البهر يكون ملمس الصدر حارا و في الربو لا يكون كذلك و ان في
البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو لاحتباس الابخرة الدخانية في الشرايين •**

الربا بالكسر و القصر اسم من الربو بالفتح و السكون كما قال ابن الاثير فلامه واو و لذا قيل
في النسبة ربوي و يكتب بالالف كالعصا و الياض كالدجى و الواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياض كوفية •

و في الكافي انه قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعوضة للوقف و اقبح منهم انهم زادوا بعد الواو الفاتشبيها بواو الجمع و خط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه • وهو لغة الفضل و شرعا مشترك بين معان الاول كل بيع فاسد و الثاني عقد فيه فضل و القبض فيه مفيد للملك الفاسد و الثالث فضل شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة • و الفضل الشرعي هو فضل الحول على الاجل و العين على الدين كما في ربا النسا او افضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعي اي الكيل و الوزن كما في ربا النقدين و هذا للاحتراز عن بيع ثوب ببرنسنة و بيع كرتبر و شعير بكرمي برو شعير و حفتته بحفتين و ذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا و قولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كرمي بر بكر بر و فلس و قولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما و قولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد و يدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام و الركوب و الزراعة و اللبس و شرب اللبن و اكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز • و في البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين • و في البناية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرطي هذا العقد • و على هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا • و في جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد و ان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا و ان لم تتحقق فيه زيادة انتهى و لا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكيميا و الفضل في عبارته اعم منه و من الحقيقي انتهى كلامه •

الرجاء بالفتح و الجيم و القصر و المد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب • و في بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجي يرجو من حد نصر و اصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع و جاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله و قارا كذا في القاموس و الصراح • و عند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد • و قيل الرجاء الثقة بالجدود من الكريم الودود • و قيل توقع الخير عن بيده الخير • و قيل قوت الخائفين و ناكهة المحرومين • و قيل هو من جملة مقامات الطالبين و احوالهم و انما سمي الوصف مقاما اذا ثبت و اقام و انما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال • و قيل هو ارتياح القلب للانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد و الفرق بينه و بين الامل ان الامل يطلق في مرضي و الرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود • و في مجمع السلوك و قيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال • و قيل قرب القلب من ملاطفة الرب و رجاء بر قبول توبه و قبول كار نيكو پسندیده است و رجاء مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجاء

دروغ است و فرقی میان رجاء و تمنا آنست که یکی کار نکند و کاهلی پیش گیرد این را متمنی گویند و این مذموم است و رجاء آنست که کار بکند و امید دارد و این محمود است • و فی احیاء العلم ینبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لا يتوب و يتمنى المغفرة انتهى • و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبیهة بالحبل من احتباس الطمث و تغير اللون و سقوط الشهوة و انضمام فم الرحم و يقال له الحبل الكاذب سیت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق • و قيل بالحاء المهملة لانه يتقل بطن صاحبته اثنال الرحا لاستدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر •

الترجي ارتقاب شیئی لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل فی الارتقاب الطمع و الاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا و الاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلی اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا يطلب ما يكرهه • و الفرق بينه و بين التمني ان فی التمني لا يشترط امكان التمني فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيى و قد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا فی المطول و الجليلي في بحف الانشاء • و منهم من جعل الترجي داخلا فی الطلب كما يجيى فی الاتقان و من اقسام الانشاء الترجي و نقل القراني فی الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء و فرق بينه و بين التمني فی البعيد و بان الترجي فی المتوقع و التمني في غيره و بان التمني فی المعشوق للنفس و الترجي في غيره و سمعت شيخنا العلامة الكافيي يقول الفرق بين التمني و بين العرض هو الفرق بينه و بين الترجي و حرف الترجي لعل و عسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور و الالم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة و المراد به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب و الكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدرى و قد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجيى •

الرجاء بالحاء المهملة قد عرفنا في الرجاء بالجيم •

التراخي بالحاء المعجمة لغة التباعد • و شرعا جواز تاخير الفعل عن وقته الاول الى ظن القوت فيشتمل تمام العمر • (و التراخي ضد الفور و هو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا يفس فيها كما في قولهم يمينا الفور و المراد من الفور في الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •]

الاسترخاء عند الأطباء 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 طولاً وبصاف الاسترخاء بكل مضمود حدث فيه كاللثة واللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الامراض •

المرخي عند الأطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته 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 شيئاً ليصنع لك شيئاً آخر • قال ابن الاثير وشريعة ما يأخذه الآخذ ظلماً بجهة يدفعه الدافع اليه من هذه الجهة وتامه في صلح الكرمانى فالمرثشي الآخذ والرائشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء • وفي البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه والذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان (وفي البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجعل وارشاه اعطاه اياها وارتشى اخذها واسترشى طلبها انتهى • وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصاً حاكماً او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد والضم لغة • وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين وذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً وهي حرام على القاضي والآخذ والتاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق ومنها اذا دفع الرشوة خوفاً 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 ليسوي امره عند السلطان حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوي امره عند السلطان وان طلب منه ان يسوي امره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط اصلاً ثم اعطاه بعد ما سوي امره اختلفوا فيه • قال بعضهم لا يحل له • وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل ولم ارقصا يحل الآخذ فيه دون الدافع واما الحلال من الجانبين فان هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة • وفي القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيئ من اليهم فالدفع والآخذ 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 خوفاً من الهجاء والذم وقالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة ومنها اذا كان ولي امرأة لا يزوجها لا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوجة ان يسترده منه قائماً او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لانتهى من البحر) (وفي فتاوى ابراهيم شاهي وعن يوبان رضي الله عنه لعن الله

الراشي والمرتشي • وفي الحموي حاشية الاشباه والنظائر الرشوة لاتملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لايجل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيتصدق به بنية الخصم انتهى • وفي دستور القضاة وان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشي نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبضه ويأثم الراشي وان علم القاضي بذلك فقضاء مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى • وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خونه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوه ليمسوي بينه وبين السلطان او يرشوه ليتقلد القضاء من السلطان او يرشوه للقاضي ليقتضي له ففى الوجه الاول لايجل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلايجل اخذه لذلك ويجل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موانق 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 لايجل للاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة المهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة و حقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلايجل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اي اذا باشره احد غيره لكفاه فبناء على هذا لو اخذ شيئا بعد انجازه 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 اداه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلماذا يحرم عليه مطلقا اي سواء كان بشرط او لا بشرط و سواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بلا خلاف احد وفي الوجه الثالث لايجل للاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من الذائبين على الاحتساب في القصابات ليسوا امرهم في نيابتهم ليتقررروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعي بين القضاة وبين السلطان ليوليهم على القضاء وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجبين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرام و اما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب • اما الاعطاء فان كان ليجوز لايجوز وان كان لحق اي لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بيينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء والحسبة لايقبل ولو قبل كان رشوة و اما ممن يعرف انه يهدي للتودد والتعجب لا للقضاء والحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لايلتمسون منهم شيئا وانما كانوا يهدون لاجل التودد والتعجب وكانوا

يقوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا
انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب و المطلب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه
عفى الله عنه و عن ابيه وهداه و بنيه اقول و بالله التوفيق و منه التحقيق انه علم من هذا كله ان
حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي و امثاله او على
الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف
و سواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي و امثاله و في ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية و في شاعر
يخاف منه الهجولان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن اجر نفسه لاقامة امر
من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي و اهل الديوان و امثالهم • [

الرضاء بالكسرو بالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة • و عند الاشاعرة ترك الاعتراض بالكفر مراد الله
تعالى و ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه • و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعبادة
الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضا و التسليم على القضاء محبوبا
كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى و يجب الرضا و التسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر
و العصيان او قضاء التوحيد و الطاعة • فاما الرضا بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضا به اذا كان
محبوبا كالتوحيد و الطاعة دون ما هو مكروه كالكفر و العصيان و مع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء
الا ان يراد به المقضي و منه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله
تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون • و في شرح الطواع الرضا من العباد عند
الاشاعرة ترك الاعتراض و الرضا من الله تعالى ارادة الثواب انتهى • و عند اهل السلوك الرضا هو التلذذ بالبلوى
كذا في مجمع السلوك و في اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس و بدر آمدن است در رضاي حق •

الرفو بالفتح و سكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه و يجيء في فصل النون من باب الضاد •
والتجنيس المرفو قد سبق •

(الراعي) هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب

لصلاح العالم كذا في المصطلحات الصوفية • [

فصل الياء * الرويا بالضم و سكون الهمزة بمعنى خواب ديدن و آنچه در خواب بيند كما في المنتخب •

و در مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى
واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف در بيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد
كه از حجاب خيال بيزن آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد از اراد صاف
بشرى است مدرك آن شود و اين واقعه روحاني مطلق باشد و كاه بود كه نظر روح مريد شود بنور الهي

و آن واقعه رباني صرف بود که المؤمنین بنظر بنور الله تعالى و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خيال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خيال آید و آن بر دو نوع است یکی اضغاث احلام و آن خوابیست که نفس بواسطه خيال ادراک کند و وسوس شیطانی و هواجس نفسانی که از القای نفس و شیطان باشد و آن را خيال نقش بندی مناسب کند آن را تعبیری نباشد دوم خواب نیک است که آن را رویای صالحه گویند و آن جزویست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آنحضرت علیه الصلوة والسلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتداء تابشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است یکی بتاویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود انی اری فی المنام انی اذبحک دوم آنکه محتاج تاویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رائتهم لی ساجدین یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاویل بود اما سجده بعینه ظاهر شد بتاویل حاجت نیامد فخر و اله سجده سیوم آنکه جمله محتاج تاویل بود چون خواب ملک مصر انی اری سبع بقرات سماں الآیة و بحقیقت رویای صالحه مطلقانه آنست که او را تاویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مومن و کافر هر دو را باشد بلکه رویای صالحه آنست که مرید بنور الهی بود و این جز مومن یا ولی یا نبی را نباشد و یک جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مرید بتایید نور روح و بی تایید نور الهی رویای صالحه نبود • و صاحب مرصاد العباد گوید که رویا بر دو نوع است رویای صالح و رویای صادق رویای صالح آنست که مومن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند یا تاویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رویای صادق آنست که بی تاویل راست باز خواند و یا تاویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مومن هر دو را باشد • بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نیز بعضی فلا سفه و رهتاب و براهمه را بحسب غایت ریاضت و تصفیة 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 آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قربی 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 بحسب ظهور حق شود • بدانکه دیدن پیغامبر را صلی الله علیه و سلم و کذلک همه پیغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را در خواب حق است شیطان بدانها تمثل و کرد و نتواند و گفته اند و کذلک ابر که در و باران باشد دیدن آن در خواب حق است شیطان تمثل آن نتواند و کذلک شیخی که موصوف باشد بشریعت و طریقت و حقیقت • اما شیخی که چنین نبود شیطان بدان تمثل کردن تواند

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم اختلاف است قال عليه السلام من رأى في المنام فقد رأى نبي . قال القاضي الباقلاني معناه رؤيا عليه السلام صحيحة ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية و قد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق و الآخر في المغرب و يراه كل منهما في مكانه . و قال آخرون بل الحديث على ظاهره و ليس لمانع ان يمنع فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التاويل و اما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لاني ذاته فتكون ذاته مرئية و الرؤية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة و لا تحديق الابصار و لا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤية اعمى الصين بقية اندلس و لم يبق دليل على فناء جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه . و قال ابو حامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي و بدني بل رأى مثلا صار ذلك المثال آلة يتنادى بها المعنى الذي في نفسي 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 و آله و سلم و لا شخصه بل هو مثال له على التحقيق اقول فله ثلث توجيهات و خير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي ابي لا يتمثل و لا يتصور بصورتي . قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة و كلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة و كما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة . قال محيي السنة رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به و كذلك جميع الانبياء و الملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا انه رأى حقيقة فمن رأى في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا . قلت لا اذ لا يصدق عليه حد الصحابي و هو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا المراد منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو المخبر عن الله تعالى و هو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لاني القبر و لذا يقال مدة نبوته ثلث و عشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز و هذا احسن و اولى . فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا اذ يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع و النوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاري و قال عبد الله قوله من رأى في المنام ابي رآني على نعتي التي انا عليه فلو رأى على غير نعته لم يكن رآه لانه قال رآني و هو انما يقع على نعته . و في مفتاح الفتوح و سراج المصابيح ايضا قيل المعنى و الله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة التي كان عليها

فقد رأى الحق ابي رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المراد انه اذا رأى شخصه يوم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بي ابي في صورتي • وقيل برهر 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 رآه على صفته المعروفة او لم يكن ورؤيته عليه السلام حال كون الرائي جنباً صحيحة أعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدس منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثلاً للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه ولا لون هكذا في العنور على دار السرور أعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤى صحيحاً محتاجاً الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس والهوى والقيام بما يشتهي ويهوى ويكسرهما بالمجاهدة والريضة 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 جبرئيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبح او ما اشبه ذلك ويكون لذلك الرؤيا تعبير صحيح وان لم يكن كما رأى يعنى عامه مردمان اگر در خواب پیغامبر صلى الله عليه وآله وسلم را یا فرشته یا پرنده یا ده را بینند نه آنست که عین ایشان را می بینند بلکه این دیدن را تعبیر صحیح بود كذلك حال سالك المذكور كه پروردگار را در خواب بیند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في مواضع و يجيب هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو • أعلم انه قال في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة و اما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام او المراد ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقه رؤيا اصدقكم حديثاً او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه • اما عند المعتزلة فلفظ شرائط الادراك حال النوم من المقابلة وغيرها و اما عند الاصحاب فليس النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراك حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل • وقال الاستاذ ابو اسحاق انه ابي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع في العيني شرح صحيح البخاري في شرح قوله اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة بالحديث • اذ قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم او في حواسه الاشياء كما يخلقها في اليقظان و هو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة كما رآه في المنام وربما جعل ما رآه علماً على أمور آخر يخلقها في ثاني الحال او كان قد خلقها فتقع

تلك كما جعل الله تعالى انتهى • ثم قال في شرح المواقف وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد ويرتسم في الحس المشترك وذلك الارتسام على وجهين الأول أن يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال صوراً جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعاً قهقرياً مجرداً له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع • وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية و الجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير والثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة ولذلك من دام فكره في شئ يراه في منامه • وقد تركيب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضاً بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو ولا تعبيرة بل لا تعبيرة انتهى • [سيمع عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالی که وارد می شود در اینجا و آن این است که نوم ضد ادراک است پس آنچه دیده می شود چیست اکثر متکلمين از اشاعره و معتزله ميگویند که آن خیالی است باطل نه حقيقت ادراک اما نزد معتزله ازجهت آنکه دیدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هوای شفاف و امثال آنها و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خیالات فاسده و اوهام باطله • واما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراک است و جاری نشده عادت الهي تعالى بخلق ادراک در نائم پس آنچه در نائم می شود حقيقت ادراک نباشد بلکه خیالی بود باطل اما مراد ایشان ببطان آن همین است که حقيقت ادراک نیست نه عدم هست اعتبار آن بتعبير يا بي تعبیر زیراچه برصحت رؤیای صالحه و حقيقت و حقيقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره ميگویند که در رؤيا حقيقت ادراک نیست وليکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست و طیبی گفته که حقيقت رؤيا پیدا کردن حق تعالى است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل يقظان و وی سبحانه تعالى قادر است بر آن نه يقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه منهد اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدامی کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم 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 رویا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک 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 اصلاً دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلاً دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطنی و ورودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب رویا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبنی است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجمل در اینجا بیان نموده میشود 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 دوسر 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 میکند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصاً در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد و نفس ناطقه انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ارل تا بابد در جواهر مجرد آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال با ادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجرد عالییه می دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباق می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود و از نفس ناطقه در حس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کسوتی دیگر می پوشاند و بعلاقۀ تماثل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت سروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقۀ تضاد و مبادینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر 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 خیالیی گیرد که در حالت یقظه در روی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری

انقره در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز مور مناسب حال او دیده شود چنانچه در صوری مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوی آتشیها و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریاح پریدن 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 به عالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان • و اکثر اطلاق رویا 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 وسلم الرویا الصالحة جزء من سنة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبوی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبوی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتایج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیرا چه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء • دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رویا یک جزء از آن چیست • جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رویا المؤمن جزء من سنة و اربعین جزء الحدیث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه رویا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه در حدیث آمده است ذهبت النبوة و بقیت المبشرات و هی الرویا الصالحة • و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزئی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان • و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رویای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است • و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای 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 حلم و میانه روی از نبوت است • حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص رویا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شلک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکشفات

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 برویای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یکی بیچهل و شش است و توریثی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهی • حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود بتهذیب نفس خود خاصه پس از آن مامور 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 تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام 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 امثال 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 جمار و سعی و امثال آنها • و در مواهب لدنیه میگوید که بعضی علماء مراتب وحی و طریقههای آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادق یکی از آنها است • قال النبی صلی الله علیه وآله و سلم من رآني فی المنام فقد رآني فلن الشيطان لا يتمثل في صورتي متفق علیه • بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی نمیتوان نمود و دروغ نمیتوان گفت و رایی را در وسواس نمیتوان انگند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند بر آمد و بروی دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت فداست 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 بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و برخلاف 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 تفت 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 تفت انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر او رسید تونیز همچنان کن آخر اونیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد • بدانکه لحادیت بسیار دلالت میکند بر آنکه هرکه آنحضرت را صلی الله علیه و سلم در خواب دید در حقیقت آنحضرت را دید و کذب و بطلان را دران 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 آنحضرت بر آید و خود را در صورتش نماید و دروغ بندد و آنرا در خیال بیننده در آرد و جمهر علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند • اکنون جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم بصورت و حلیه مخصوص که آنحضرت 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 کهنلت 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 آنحضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دو رویای حق است و از اغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر پس معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه • و امام محیی السنه نوری گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آنحضرت 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 مبني بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میسراند دیدن او با دراک آن حقیقت و مراد آنحضرت از ان 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 یقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است از شکل و صور و مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی • و مثل این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزه است از شکل و صورت و لیکن 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 رویت آن

می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آنحضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و برطبق مناسبت حال رائی آلات و وسائط ادراک روح آنحضرت می شوند پس مرئی نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص متمکن در مکن مخصوص در یک زمان بصفت متغایره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بنده الا بطریق تمثیل مثل صورت یک شخص در آئینهای 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 رائیان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئینها ظاهر میگردد پس هرکه او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هرکه برخلاف 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 رائیان است پس دیدن آنحضرت معیار معرفت احوال بطن بیننده است • و در اینجا ضابطه مفیده است مرسالکن را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا کجاست و در چه مقام اند و علاج آن بکنند و در حقیقت آنحضرت صلی الله علیه و سلم آئینه مصیقل است که همه صورت حال خودها را در آنجا می توان دید و بهمین قیاس بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که کلامی که از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولی و فعلی عرض باید کرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفی دارد پس از ممر خللی است که در سامعه اوست • اما دیدن آنحضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بحد تواتر رسیده انکار این در حقیقت انکار کرامات اولیاء است و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فوائد را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثال است اگرچه در یقظه است انتهى من ترجمة المشکوة المسمی باشعة اللعائن • [مرآة الكون هو الوجود المضاف الوجودانی لان الاکوان و اوصانها و احکامها لم تظهر الا فیه و هو یخفی بظهورها كما یخفی وجه المرأة بظهور الصور فیه • مرآة الوجود هی التعینات المنسوبة الی الشئون الباطنة التي صورها الاکوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعین بتعیناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرایا للوجود الواحد المتعین بصورها • مرآة الحضرتین اعلى حضرة الوجود و الامکن هو الانسان الكامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جمیع الاسماء کذا فی کمال الدین •]

الریاء بالنسرة والمد هو فعل لا تدخل فیه النية الخالصة ولا يحیط به الا خلاصة السلوک •

الرياء • الآراء المحمودة • ذوالرويتين • الرداء (٧٠٧) مراعاة النظير • الارتقاء • الرواية • الروي

و در كشف اللغات ميگويد ربا در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محبوب
كشتم را گویند و این در اصطلاح سالكن است .

[الرياء ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لارادة الغير والفرق بين

الرياء والسعة ان الرياء يكون في الفعل والسعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشباه •]

الآراء المحمودة هي المشهورات المطلقة و تجيى في فصل الرء من باب الشين المعجمة •

ذوالرويتين هو مضمون اللفتين و يجيى في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نیز نام جامه كه بر سر و قد گیرند • و در اصطلاح

صرفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات •

مراعاة النظير هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاه آنست كه صفتى آغاز كند و بمراتب

بالا برد مثاله • بيت • در سراب افتد اگر يكقطره خوي از لب ت • چشمه را آب حياتش زايد و خيزد

نبات • اول صفت لب معشوق ميكنند و بتريقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطره از لب تو بر زمين سراب

افتد از چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آب حيات و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكي

سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع •

الرواية بالكسر و الواو لغة النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواد

كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز • و في مجمع

السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على

فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيى بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف

من باب القاف • و المتحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السن

و اللقي فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح و ان روى الراوي عن دونه في السن

او في اللقي او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن

الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم صوت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح

النجية و شرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة •

الروي بالفتح و تشديد الياء عنه اهل العربية هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه

فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تغل و الميم في ان قسما • و بعبارة أخرى هو الحرف الاخير من

القافية الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية • و قيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة • ويقال هو الحرف الذي تبنى عليه او اخر الابيات او الفقر ويوجب تكرار الروي في كل منها • وقد يطلق الروي على القافية • وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كالالف في ان يفعلا والواو في مصرومو والياء في نحو لي وكذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو وكذا اللواتي للتثنية والجمع و ضمير المومنين نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو والياء كان رويها نحو اخشروا و اخشي • ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزبدن و اضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً و هو يضرباً وكذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامه و حمزة فان سكن ما قبلها كانت رويها نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد و اللين و النون و الالف المبدلة و الهمزة المبدلة و الهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل و ما ذكر المحقق التفتازاني في المطول و حواشي العسدي • و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي كه آن را هر حرف قافيه گویند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم و مراد با آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفیست زائد ظاهر التلظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثر استعمال او با كلمه از نفس كلمه نماید مثل الف دانا و بينا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند دز چند بيت و اين بيتها را نزدیک يكديگر آرند عيب نيست اما اولی آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزدیک يكديگر نیارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافیه مصراع دوم اين بيت • بيت • دلم شد غرق آب از ياد لعلت دیده شد ترم • جراحتهاي هجران را بوصل خویش کن مرهم • و يا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون ميم در قافیه مصراع دوم اين بيت • بيت • با رقيبان بينمت پيوسته و ميرم زغم • ميرم زين شهرتاي چشمها برهم نهم • و مثل اين قافیه دوم را زياده از يكبار و بي ضرورت نیارند و اگر آرند نزدیک يكديگر نیارند • و تكرار روي در قوافي واجب دانند • بدانكه بعضی روي را دو قسم کرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا • و نيز روي بر دو نوع است مقيد و آن آنست كه روي ساكن باشد و حرف وصل بدون پيوند چون لفظ كاروبار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پيوند چون كارم و بارم و هر يك از روي مقيد و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي ديگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف كنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت كنند مثلا روي مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد گویند و در كلمه جان مقيد بردف مفرد گویند و در كلمه گذاخت مقيد بردف مركب و على هذا القياس •

* باب الإزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ و السماع فيه كذا في

المطاحات الصوفية •]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح
 اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة • و الزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى
 زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان و نصف الاثنيين
 واحد و ان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها
 كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب • وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى
 في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنيين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة
 واحدة فهو زوج الزوج و زوج الفرد كاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة • و اهل رمل
 يك نقطة شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا ٠٠٠٠٠٠ كه اين را لحيان گویند
 اما بجهت سهولت اين دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لحيان اینطور نویسند ٠٠٠٠٠٠ و برین قیاس
 در باقی اشکال هكذا في بعض رسائل الرمل • و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و میگویند
 که از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گویند چنانکه گذشت در فصل یا از باب ثانی مثلثه • [و فی الجرجانی

المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن والروي
 كقوله تعالى و جئتک من سبأ بنبأ یقین و قوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هینون لینون انتهى •]
 المزوجة عند اهل البديع هي ان يزواج بين معنيين في الشرط و الجزاء و ليس معناه ان يجمع بين
 معنيين في الشرط و معنيين في الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد
 فسلم علي اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيين واقعان في الشرط و الجزاء مزدوجين في
 ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول البختری • شعره اذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى •
 اصاغت الى الواشي فلج بها الهجره يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقه فلج بي اي لزمني هواها
 استمعت المحبوبة الى المنام الذي يشي حديثه و يزينه فصدقتة فيما افتري علي فلزم لها الهجره • فقد زواج
 بين نهى الناهي و اصاغت الى الواشي الواقعين في الجزاء و الشرط في ان ترتب عليهما لجاج شيى كذا
 في المطول • و قال في الاتقان المزوجة ان يزواج بين معنيين في الشرط و الجزاء و ما جرى مجراهما و منه في
 القرآن آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • و المزوجة من المحسنات المعنوية •

الزيج بالكسر و سکون الياء نزد منجمان اسم کتابیست که در آن ثبت کنند احوال حرکات کواکب و مانند آن که از رصد معلوم شود و آن معرب زیک است بکلف فارسی و آن ریسمانی است که نقش بندگان نقش جامها بر آن بندگان و آن قانونیست جامه باف را در معرفت بانقن جامهای منقش چنانکه زيج قانونیست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکی و خطوط و جداول او در طول و عرض شبیه است بآن ریسمانهای زیک در طول و عرض که درهم کشیده اند زیرا که کیفیات نقوش ثیاب ازان ریسمانها پیدا شود چنانکه کمیات حرکات کواکب از جداول زيج ظاهر گردد و آنکه بجیم فارسی خوانند از اغلاط عامه است کذا فی سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سکون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له من قولهم شیئ زهید ای قلیل و فی خبر انک الزهید و فی خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد ای قلیل المال و زهید الاکل قلیله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتیقن الحلال فهو اخص من الورع ان هو ترک المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فیما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غیرهما ان لیس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول الیه تعالى و القرب منه و یندرج فیه کل مقصود لغیرهم کل الصيد فی جوف الفرا • و اما الزهد فی الحرام فواجب عام ای فی حق العارفين و المقربين و غیرهم و فی المشتبه فمندوب عام و قیل و اجب قال ابراهیم بن ادهم الزهد فرض فی الحرام و فضل فی ترک الحلال ان کان ازید مما لابد منه و مکرمة فی ترک الشبهات فان ترک الشبهات سبب للكرامة • و قد قسم كثير من السلف الزهد الی ثلاثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاکبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان یراد بشیئ من العمل قولا او فعلا غیر الله تعالى و هو المسمى بالریاء فی الفعل و بالسعة فی القول ثم اتقاء جمیع المعاصي و هذا الزهد فی الحرام فقط و قیل یسمى هذا المزهد زاهدا و علیه الزهري و ابن عیینة و غیرهما و قیل لا یسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعیه الآخريں و سواهما ترک الشبهات رأسا و فصول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد الیوم لفقد المباح المحض • و قد جمع ابو سلیمان الدارانی انواع الزهد کلها فی کلمة فقال هو ترک ما شغلك عن الله عزوجل • و قیل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدر و هو ترک طلب ما لیس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترک الطلب فی الباطن و زهد غیر مقدر و هو ترک ان یدرد قلبه من الدنيا بالکلیة فلا یحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول یحصل الثاني ایضا بفضلہ تعالى و کرمه و قیل الزهد ترک الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترک طلبها فان طالب الشیئ مع الشیئ • و قال الجنید الزهد خلوا الیدي من الاملاک و القلوب من التتبع ای الطلب • و قال السري الزهد ترک حظوظ النفس من جمیع ما فی الدنيا ای لا یفرح بشیئ منها و لا یحزن علی فقده و لا یأخذ منها الا ما یعینه علی طاعة ربه او ما امر فی اخذه مع دوام الذکر و المراقبة

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 من كل ما سواه وقيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يده من الاسباب وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى • أعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحيوة • وأوجه كما علم مما سبق انه كل لذة وشهوة ملايمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى • وفي حديث مرفوع اخرجه الترمذي وقال غريب وفي اسناده من هو منكر الحديث و ابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضاءة المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك ولا يعارض ما مر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة وان يكون مادحك وذامك في الحق سواء وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد 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 ستره 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 ورضي بتدبيره له وغنى عن الناس و ان لم يكن له شئ من الدنيا ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلانه من محبة الحق و ايثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من 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 بزيادته • وقال سفيان 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 المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين ومجمع السلوك وخلاصة السلوك • ودر صحائف ميارد زهد را نزدك ماسه مرتبه است

مرتبة أول زهد در دنیا و این بر سه قسم است یکی آنکه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را منزهد خوانیم و چنین شخص مسقوت باری تعالی بود دوم آنکه بظاهر و باطن تارك بود لیکن او را بر تارك شعوری باشد و بداند که من تارکم و او را ناقص گوئیم سیوم آنکه نزدیک وی هیچ قدری و قیمتی نبود تا بداند چیز برای که تارک و او را در ترک دنیا کامل گوئیم و لیکن ترک بجهت آخرت و نعیم وی بود • و مرتبة دوم تارك دنیا و آخرت بود الا نفسه یعنی مولی را بجهت خود میخواهد و خواست او درینصورت برای خود بود و این نیز مرتبة کامل نا رسیده باشد و مرتبة سیوم تارك دنیا و آخرت و خودی خود است یعنی او نظر کلی بر مولی دارد و از خود و غیر خود غافل بود و همه خود را بمولی دهد و خود را جز برای او نخواهد بدان خواست و نا خواست بی خبر او را در کمال اکمل خوانیم و لكل درجات ماعملوا انتمی • و فرق میان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفی خواهد آمد •

الزيادة بالياء المثناة التحتانية فی اللغة بمعنى افزونی و افزون شدن كما فی المنتخب و قال الفقهاء الزيادة فی المبيع اما متصلة او منفصلة و كل منهما اما متولدة من المبيع او غیر متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غیر المتولدة كالصیغ و الخیاطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غیر المتولدة كالكمب و الغلة و الهبة كذا فی جامع الرموز •

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق فی فصل الفاء من باب الحاء المهمة • و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لانفائدة له كما فی الاطول فی بیان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا یخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و مته حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضیائیة • [أعلم ان الزائد على قسمین لان اللفظ الذي لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعینا كما یراد لفظین مترادفین و هو المسمى بالتطویل نحو وجدت قول فلان كذبا مینا فالكذب و المین بمعنی واحد لا فائدة فی الجمع بینهما فاحدهما زائد لاعلی التعیین و اما ان يكون الزائد متعینا و هو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معین كذا فی المطول •] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف • و عند المحاسبین هو العدد المستثنی منه كما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گویند که در خانة سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اینها را شواهد نیز نامند •

زائد الثقة عند المحدثین ثلاثة اقسام الاول حدیث یقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حکمه الرد كالشاف و الثاني ما لا يكون منافیا لما رووه بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بینهما ای يكون فيه قليل مخالفة يكون ما رووه عاما و ذلك خاصا كحدیث جعلت لنا الارض ممجدا و ظهورا فانه قد روی جعلت تربتها لنا ظهورا و هو مشابه للاول من عیث خروج الحجر

والرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المناقاة • 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 و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري •

المزید عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرى • وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي ودر منتخب تكميل الصناعة می آرد مزید حرفیست که بخروج پیوندد مانند شیئ بستمش و پیوستمش و این اصطلاح فارسیان است و بعضی مزید را زائد نام کنند و رعایت تکرار مزید در قوافی واجب است و وجه تسمیة او بمزید آنست که زیاده کرده شده است بر خروج که غایت حروف قافیة فصحاى عرب است • و المزید فی متصل الاسانید عند المحدثین هو الحدیث الذي زيد في أثناء اسناده را و من لم یزده یكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسامع في موضع الزيادة و الافتی كان معننا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زیادة الثقة مقبولة کذا فی شرح النخبة و شرحه •

المستزاد نزد شعراء کلامیست که زیاده کرده شود در آخر بیت یا آخر هر مصراع آن و شرط است رعایت قافیة در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معنی بکلام منظوم در سیاق و سباق اما بیت باید که بی فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد یا نباشد معنی بیت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بیتهی واقع شود •

• رباعي •

- [• رفتم به طبیب گفتمش بیمارم • از اول شب تا ببحر بیدارم • درمانم چیست •
• نبضم چو طبیب دید گفتم از سر لطف • جز عشق ندارم مرضی پندارم • معشوق تو کیست •
• و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زیاده کرده شود •

• رباعي •

- یک چند پی زینت و زیور گشتیم • در عهد شباب •
• یک چند پی کاغذ و دفتر گشتیم • خواندیم کتاب •
• چون واقف ازین جهان ابتر گشتیم • نقشی است بر آب •
• دست از همه شستیم و قلندر گشتیم • ما را دریاب •

و این طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده و ابیات را موقوف گردانیده و مستزاد را

حامل ساخته مثال هر دو یک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است • رباعي •

- شاهي که بدور دولتش در طريم • چون من همه کس •
• از بهر دوامش بدعا روز و شبم • در جمله نفس •

- هر چند که شاه شهر می بخشد • درگاه سخا
- من بنده بتفویض ز شه میطلبم • یک ذره و بس •

کذا فی مجمع الصنائع وجامع الصنائع • [مثال مستزاد بعد از بیتهی که بی فقره مستزاد درست نیست

- هم از امیر خسرو دهلوی است •
- رباعی •
- تا خط معنبر ز رخت بیرون جفت • • از باد اشک خورش هر عاشق مست • رخ گلگون 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 گدا را • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی •
- از نغمه بلبل چه خبر باد صبا را • از ناله و آهی • هر شام و بگاهی •
- هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • نومید نیم نیز • از طالع خویشم •
- شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • در سالی و ماهی •
- زاری و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارئی طالع •
- نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • یا مال چو گاهی • [

الزیدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تحميه والصحابة كفروا وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شوري في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام • واختلفوا في الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي والثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضل مع وجود الفاضل و ابو بكر و عمر امامان وان مخططات الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزيير وعايشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان وهذه 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 اصحاب يزيد بن ابيسمة وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الراء المهملة * الزبر بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حروف اول اسماي تهجي است

و سواي آن حرف كه در تلفظ مي آيد آنرا بينه خوانند كذا في المنتخب وهكذا في رسائل الجفر و قد سبق في لفظ البسط ايضا •

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شيى فعلوه في الزبراي في الكتب و انزل الزبور على داود عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجها الى قومه الا جملة واحدة بعد ما كتل الله نزوله عليه • و اكثره مواعظ و باقيه ثناء على الله بما هوله و ما فيه من الشرائع الا آيات مخرصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم الا احد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الالهة لئلا يجهل النبي ما اتى فيه و الكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه و سلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقينه من حيث الجملة • ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و كون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالهية و لذلك كان داود عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه في الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه و كان سليمان وارثا عن داود و داود وارثا عن الحق المطلق و كان داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض و لم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل •

الزاجر بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نور يست

انداخته شده كه داعي است بعبادات حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية •

الزحير بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونحة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شيى الا كالبراق • و عرفه المصنف اي ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغوثة قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو في الحقيقة احتباس •

الزرارية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى

و قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حينئذ حيا و لاعالما و لا قادرا و لا سيعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف •

[**الزَّار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من البرسيم يشد على الوسط وهو غير الكستنج كذا في اصطلاحات

السيد الجرجاني •]

الزفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غير ذاته وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف •

المزورة لغة اسم مفعول من الزور وهو الكذب وعند اطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض

بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقي فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

المزارية هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع

ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان

الها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا وقال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة والناس قادرون

على مثل القرآن و الاحسن نظما و بلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن و كفر المتأمل

بقدمه وقال ومن لابس اي لازم السلطان فهو كافر ولا يريث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية

فهو كافر كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * المزارة مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارة

لغة مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة والمقابلة وفعل الزرع يوجد من احد

الجانبين وانما سي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض وهو لا يكون الا من

جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية] وشرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع

وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارة بكذا ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول

والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اي الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر والشعير ونحوهما

والباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع • ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس

مزارة اذ الاول استعانة من العامل والثاني اعادة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز • وفي

المستصفى ان المزارة مستعملة في الحنطة والشعير ونحوهما والمعاملة والمساقاة في الاشجار ببعض

الخارج منها كذا في شرح ابي المكارم •

فصل الفاء * الزحاف بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى افتادن وساقط شدن در شعر حرفي ميان

دو حرف وآن شعرا مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب • و در عروض سيفي ميگويد زحاف

تغيري هست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين تغيير واقع شود آن را مزاحف

وغير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول وسكون ثاني و در اصطلاح عروضيان

استعمال نكند مگر زحاف انتهى • و در جامع الصنائع گويد زحف آنست كه از ركني بغير يا دو حرف

والمعنى يديش كند پس چون زحرف در اول افتد يعنى در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوندد لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهى • و فی بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ماقبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة مابعدہ و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة و ماقبله مابعدہ انتهى •

[**الزريق** ما يردہ بیت المال من الدراهم والنهبجة ما يردہ التجار و الستوة ما يغلب عليها الفس كذا فی الهداية •]

فصل القاف * الزرق عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و يجيب

في فصل العين من باب السين •

الأزرقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق في قتله و كفرت الصحابة اي عثمان و طلحة و زبيرو عايشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنين معهم و قضا بتخليدہم فی النار و كفروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقين لهم و قالوا يحرم التقية في القول و العمل و يجوز قتل اولاد المخالفين و نسائهم و لارجم على الزاني المحصن و لاحد للقذف على النساء و اطفال المشركين في النار مع آبائهم و يجوز اتباع نبي كان كافرا و ان علم كفره بعد النبوة و مرتكب الكبيرة كافر كذا في شرح المواقف •

المزلق بكسر اللام عند الاطباء دواء يبذل الفضلة المحتبسة في المجرى و يخرج كالأجاص كذا في الموجز • و مزلق بفتح لام نزد بلغاء كلاميست كه بالفاظ درشت مركب شود و معاني سست دارد كذا في جامع الصنائع •

الزنديق بالكسر و سكون النون و كسر الدال ثدوي كه قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و يزدان و اهرمن تعبیر كند خالق خیر را يزدان گوید و خالق شر را اهرمن يعنى شيطان و آنكه بحق تعالى و آخرت ايمان نداشته باشد و آنكه ايمان ظاهر كند و در باطن كافر باشد • و بعضی گفته اند معرب زن دين است يعنى آنكه دين زنان دارد و صحيح معني اول است و معرب زندي است يعنى آنكه اعتقاد بزند كتاب زر دشت دارد و قائل يزدان و اهرمن بود كذا في المنتخب • و در شرح مقاصد ميگويد كه زنديق كافر است كه با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او كفر باشد بالاتفاق • و زنادقه فرقة ايست متشبهه مبطله و اصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفي در باب صاد و فصل فا خواهد آمد •

فصل اللام * الزلل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از مفاخ اهتم ميم بخرم بفتقد فاع بماند و ركنی كه درو زلل واقع است آن را ازل گویند و زلل در لغت

تبی گوستي زان و نصف پایان زنان است كذا في عروض سيفي •

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر فيز مشروخ في ضمن ارتكاب امر مشروخ كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسي 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 واما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت • واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصب 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 نزل بلغاء آنست كه دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح

بدم مبدل گردد مثاله • بیت • روز و شب خواهم همه از کردگار • تا سرت باشد همیشه تاجدار •
اگر جیم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد • [مثال دیگر • رباعي •

- گفتم یا شیخ ررق بنیاد مکن • می نوش و بزهد خشک ارشاد مکن •
- فریاد برآورد که مستی گفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن •

اگر خای آخر را مکسر خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا في مجمع الصنائع • [و در جامع الصنائع گوید متزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانیدن • و ظاهر آنست که مراد تغییر مقید است که از مدح بسوی قدح کشد و لهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغییر مخصوص و مقید •

الزائل در لفظ وتد در باب وار و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای

موحده در فصل تا مذکور شده •

فصل المیم * الزراعية 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 و انه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض • و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف •
[الزعم هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعم بعين مهملة كالكرم ضامن و پیشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند • و نزه منجمان خداوند خطارا گویند یعنی صاحب خانه و مثلثه و احد و وجه و شرف • و مزاعمست طلب کردن

كوكبست زمامت برجی را كه درو خطی دارد باتصل نظریا باتصل محل و آن كوكب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دلیل نیز كذا فی كفاية التعليم •

الزكام بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمین الى المنخرین و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمین الى الحلق و يسمى نزلة • و منهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة و الصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة كذا فی بحر الجواهر • و فی الاقسرائي الزكام و النزلة مشتركان فی ان كل واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق و الزكام ما ينزل من طريق الانف و منهم من يسمى الجميع نزلة و يخص باسم الزكام ما كان منصباً الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رفته و منعه للشم •

الزمام بالكسر نزل اهل جفر سطر تكسير را گویند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسير كند كذا فی بعض الرسائل • و در رساله انواع البسط ميگویند كه چون اسمي يا كلفه را يكي از اقسام بسط حروف گیرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروف غیرا كه خالص باشند یعنی غیر مكرر برتوالي يكديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گویند و این عمل اسقاط را تخليص و در بسط تمازج تخليص نمیکنند بخلاف بسطهاي ديگر •

فصل النون * المزبنة بالموحدة فی اللغة المدافعة من الزبن و هو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوز كىلا او مجازفة بمثله ابي بمثل المجذوز على النخل خرما و المجذوز المقطوع و الخرص الخرز و التخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير و حاصله بيع تمر بما على النخل خرما و فی القاموس الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كىلا و المزبنة بيع رطب فی النخل بالتمر • و فی الكافي و الهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوز مثل كيله خرما • و هذا بيع الجاهلية و هو فاسد عند البخاري رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرما فقيه شبة الربوا و عند الشافعي تجوز المزبنة فيما دون خمسة اوسق و لا تجوز فيما زاد عليها كذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم في بيان البيع الفاسد و الباطل •

الزمان بالفتح فی اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما فی القاموس و فی العرف خصص بمئة اشهر • و فی المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا فی جامع الرموز في كتاب الايمان • و في حقيقته مذاهب • قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها و لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا • ثم ان حصلت الحركة فيه و وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرًا و رد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده و لا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لوعدم الزمان

املا و رأسا يكن عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الام . و قال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة اليه مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا و هذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . و قال ارسطو انه بمقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهو كم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يمتنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعة بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها و رد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جار انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا و اما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لا طائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونها . و اما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعية فهي و ان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذاتها يمكن ان تكون موجودة بل زمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارات مختلفة تفيد على تفاوتها . و اذا توهم فيها حق التأمل ايدفع ما ذهب اليه ابرو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حقيق قال ان البارئ تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيها لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود • و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي والمستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان املا لان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتمسحل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه • و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئ عمر و جاء عمرو عند مجيئ زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف • و قال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما امر موجود في الخارج غير منقسم و هو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا متدا و هميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيل • قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كم و غيره قائل بوجوده في الخارج • ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزءا من الزمان املا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر و كما انه لا يمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدتهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان اذان متلاقيتان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية و لا الحركة من اجزاء لا تتجزئ * فائدة * الله تعالى لا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقاد خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكن اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان و ان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيل و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كونه الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه • وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة وفي التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو انفقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التماسك * تفييه * علم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء بتقديم البارئ 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 • و يعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته لازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارئ سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي و لو في الامور المستقبلية الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذاك 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 ارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد وهو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن البارئ تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض و حال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف • [وفي كلييات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما • و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من الشخصيات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قار و البداة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار و كذا المكان ليس من الشخصيات لان المتمكن ينتقل اليه و ينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي و لم يبق في الحال و الزمان ليس شيئا معيننا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازليا يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرف بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات و ذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

عرفنا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرًا والى مقارنتها بمعنى زمانًا ولا استحالة في ان يكون للزمان
صن عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات • [

فصل الواو * الزكوة كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المقدرات

انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج
الحرم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولا مع قطع المنفعة عنه من كل
وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا وقولنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها وقولنا يخرج الحرام المسلم
المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولا
اي مولى الهاشمي يخرج الغني والكرم والهاشمي ومولا فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز وقولنا
مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين
الى الآخر [ومعنى قوله من كل وجه اي شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا
وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عاده] وقيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلا بد فيها
من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرج الى
الفقير وفي الكرمانى انها في القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك القدر وعليه المحققون كما في المضمرات
انتهى • ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكوة اذ ايتاء
الاياء محال و الاظهر ان الزكوة في الشرع يجيب بكلا المعنيين كذا في البرجندي [وهكذا لفظ الصلوة فانها
في الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها وادائها •] وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر و صدقة الفطر والكفارة
والنذرو غير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق
الزكوة على التزكية كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة والنمو شرعا طهارة
مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلة المحتاجين به وفي الحقيقة طهارة نفس
بلغت حد الكمال بانفاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى • وفي الانسان
الكامل واما الزكوة فعبارة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على
شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گویند و پاك كردن
نفس از خطرات غير •

التزكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة و في الشريعة تسميل الدم النجس كما في صيد المبرص

فيخرج المتروية والنطيحة وما قيل ان التزكية قطع الوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة

وهي المسمى بذكوة الاضطراب وهي جرح امه كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار

هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •

[الزنا وطن اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين وشبهته اي شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطنى معتدة البائن ومنكوحته تكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطنى المقترتب على عقد لا يكون زنا شرعا ولغة هكذا في جامع الرموز]

فصل اليا • الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا وهي هيئة عارضة للسطح المنحذب عند ملتقى خطين يعيطان به سواد كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين و هي الزاوية هكذا  و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في 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 و هو المسمى بوتر الزاوية وان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاملة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلعه الثلاثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمي كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات • و منهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت و التساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح اجاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر و الكبر بخلاف الزاوية • و منهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عديم اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يعيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبسوط الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة انكانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى محدودا ايضا لكونها غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا  و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفراج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا  و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المنحذب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المنحذب فوحدها متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المضروب المستدير

والتقارن بالحدود. المسطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح وهذا يشمل ما قيل الزاوية المنحنية هي
 من حيث اصل عند تلاقى السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات
 المتعلقة بالكميات • ونفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقبة عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند
 خط من غير ان يتحدا سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هي من باب الكم • وقد تطلق الزاوية على المقدار
 ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف • و زاوية القطعة عندهم هي التي
 يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها والزاوية التي في القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من
 طرفي قاعدة القطعة ويتلاقيان على ابي نقطة تفرض من قوسها والزاوية التي يحيط بها خطان يخرجان
 من نقطة ما على المحيط ويجوز ان قوسا منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس
 في حدود المقالة الثالثة • اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي اي تلك القوس من
 مقدار تلك الزاوية ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس
 تلك الزاوية ومقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة
 قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي
 البرجندي في شرح بيست باب وغيره •

باب السين

فصل الهمزة * السبأية بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن
 سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم فاطهر
 الاسلام لانفساد في الدين وكان في اليهودية بقول في يروشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل
 ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجود امامة علي ومنه تشعب اصناف الغلاة وقال ابن سبأ
 ان العلي لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرد
 صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرد
 عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف •

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعرضه للاعضاء المفردة آلا وما يعرض
 للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب • ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجيب في
 لفظ الترمح في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا • و اختلفوا
 في تفسيرها فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا والمستوي ماعم جميع البدن وقال الشيخ
 اليتسوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي والمختلف ما لا يكون كذلك
 ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطئت المقاومة جهته وبين الطبيعة ويؤلم المختلف لوجود المقاومة

وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العوض معه قد بطل استعداده. للرجوع الى المزاج بسهولة لو لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحصى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف و حصى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سمي المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الام و غير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الام و جالينوس انما سمي العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارزيا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير •

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انضماما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة •
سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصير اللون و يبيض و ينهج الاطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاتسرائي • و سوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب العين المعجمة •

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الحبل و في العرف العام هو كل شئ يتوصل به الى المطلوب كما في بحر الجواهر • [و في الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود و في الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه • و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى •] و عند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من • و عند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشئ اما في ماهيته او في وجوده و ذلك الشئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشئ فان كان الشئ معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي و يجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل الام من باب العين المهملة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونية • ثم انهم قالوا تأتي السبب الى المسبب ان كان دائميا او كثيرا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مساويا. او اقلها يسمى ذلك السبب سببا لاتفاقيا و المصحب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب محسوبا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المصحب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا • و لا غاية اتفاقية واجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيئا منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفك كما مساويا لاقتترانه او انفك كما راجعا عليه فهو السبب الاتفاقي و المصحب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المصحب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرًا كان كالعذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا او لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشئ الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربنا استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلثة 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 النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشئ اذا ظهر و عرف بانه الشئ الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للحمي و املا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمي بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمي بالزمان • و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسوم او كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبيعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و التي عرضي و هو ما لا يكون كذلك

تسخن الماء بخفن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لأنه اما ان يكون بحيث اذا
 فارق بقي تأثيره و هو المختلف اولا يكون كذلك و هو غير المختلف • و من الاسباب الاسباب الثامة هي
 الاسباب التي افادت البدن الكمال و منها الاسباب الكلية و هي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات •
 و عند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير و لا توقف للحكم عليه • فبقيد الطريق
 خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه و بقيد عدم التأثير خرجت العلة و بالقييد
 الاخير خرج الشرط • ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا • و قد جرت العادة بان
 يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام
 اختلاف الجهات و الاعتبارات و ان اتحدت الاقسام بحسب الذوات و لهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام
 السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق و سبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها و سبب
 مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة و سبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط و لما رأى صاحب التوضيح
 ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب التي ثلثة اقسام و لم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة
 العلة فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك و سمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال و من
 السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فاسبب المحض الحقيقي ما يكون
 طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم و لا وجوده و لا تعقل فيه معاني العلة بوجه ما لكن
 تتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرقت مال انسان فانها سبب حقيقي
 للسرقة من غير ان يكون مرجبا او موجدا لها و قد تخللت بينها و بين السرقة علة هي فعل السارق المختار
 غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرقت لا يضمن الدال شيئا لانه
 صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم كسوق
 الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها
 في فعلها و لذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله
 او الطلاق و العتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر و البر لا يكون طريقا الى الكفارة
 او الجزاء ابدأ و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار
 ما يؤل و لكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا • ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان
 شيئا لا يدرك العقل تأثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب و ان كان بصنعه
 فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا و ان لم يكن
 هو الغرض كالشراء للملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترى في هذا الحكم و هو بصنع المكلف
 و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب و ان 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 والتلويح •

السحاب بالفتح بمعنى ابرو يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القُثام والقُثام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر و اشد عمقا وبيضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطائي • و يسمى غماما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النكاح سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيب في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيلالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيق الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردي والسكوب يستعمل في الشيق الرقيق •

السلب بفتح السين واللام لغة السلب اي ما ينزع من الانعام وغيرها وشرعا مركب القتل وما عليهما اي على المركب والقتيل من السلاح والثياب والسرج واللجام وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بحلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قليلا فله سلبه هكذا في البرجندي وجامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب يكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گویند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكام سواء كان بفتحيتين او بفتح الاول و سكن الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب و السلب قد يراد بهما الثبوت و الالابوت فثبوت شيق لشيق ايجاب وانتفائه عنه سلب و قد يعبر عنهما بالوقوع والاروقع و بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يراد بهما ايقاع النسبة و انتزاعها اي رفعها • وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية و السلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به ايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة و ترفعها و هل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به ايقاع و يدفع اليراد بالفرق بين جزء الشيق و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى و الا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فلايجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في الايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول و الا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب و السالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة و اشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان ايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية • أعلم أنهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ساعة فعاعة و ان دائما ف دائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لا يثبت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظنّ و علة به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لا بد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتاً لان الاثبات يقتضي 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 في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا ويقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون اليجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في 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 • و اما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتاً في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تتلازمان حينئذ لكن نحن لانأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح و المتعارف وعلى هذا تتلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم أعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول • و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول نتصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل 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 و تصور المحمول و تصور النسبة الايجابية و سلبها و في السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شيئاً سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعاً و اما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع • و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا • و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزءاً من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا • و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بما عدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر و لاني محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا • و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبي • و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقاً يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقاً تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لاقتضاء المحمول ذلك • و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امراً اعتبارياً ذهنياً لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى • و يمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقاً كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقاً يستدعي وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق • و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالاً و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

خذرا من الاطباء فان شئت فارجع الى كتب المنطق .

سلب المزيد وسلب القديم يذكرني لفظ السلوك في فصل الكف من باب السين الشهيرة
 اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف
 مراده تنبيهه على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثري للحجاج حين
 قال الحجاج له مخوما اياه لحملك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والشهب [فابرز
 القبعثري وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام
 الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم اليه الشهب
 اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثري ودلعا لمراد
 الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فذهب على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير
 اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يفصده بان يعطى المال لا ان يفصده بان يقيد
 ويعذب بالنكال ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثري الحديد خير من البليد فحمل الحديد
 ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور و اصل القصة ان القبعثري الشاعر كان جالسا
 في بستان مع جملة الادياء و كان الزمان زمان الحصر فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس
 فقال القبعثري تعريضا على الحجاج اللهم سود وجهه واقطع عنقه و اسقني من دمه فأخبر الحجاج
 بذلك فاحضر القبعثري و هدده فقال القبعثري اردت بذلك الحصر فقال له الحجاج لحملك
 الى آخر القصة فانظر الى ذكوة القبعثري فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته
 واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الجليبي في آخر الباب الثاني . [و لفظ الاسلوب
 بضم الهمزة و سكون السين بمعنى روشن و راه و وجه التسمية ظاهر] و في اصطلاحات الجرجاني
 اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الهمم تعريضا للمتكلم على تركه الهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه
 موسى عم انكرا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله آنى بارضك السلام فقال
 موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك و هو ان تستفهم عني لاعم سلامي
 بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] . [و في المطول و يلقي السائل بغير ما يترقب تنزيل
 سؤاله منزلة غيره تنبيهه على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك
 عن الالهة قل هي مراتب للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في لاختلاف القمر في زيادة النور
 و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ و يحقوي ثم
 لايزال يخلص حتى يعود كما بدأ و لا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو
 ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و آجال الدين

والصوم ومعالم الحج وذلك للتنبية على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليحوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة و ايضا لا يتعلق لهم به غرض و ايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء و ماهياتها و لهذا لم يوجب في الشريعة الجسد من حقائقها انتهى • [

الاسباب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطباب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة • وقيل هو الاطباب ويجوز في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهمله •

فصل التاء المثناة الفوقانية * السبات بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا • وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل و المراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ و الحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تململ و حركة من جانب الى جانب و بالثقل ان يكون صاحبه عسر التنبه بالتنبية هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغية عن بلغم و صفراء فهو علة سراسمية مركبة من السرام البارد و الحار • و علامته مركبة من علامتي السراميين و قد يغلب البلغم فتغلب علامته و يسمى سباتا سهريا و قد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها و يسمى سهرا سباتيا • و علاجه مركب من علاجي السراميين • و قد يسميه البعض بالشخص و ليس كذلك بل الشخص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر و الموجز •

السكت بالفتح و سكون الكف عند القراءة هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس و اختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طول و قصره فعن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة • و قال الاثناني سكتة قصيرة • و عن الكسائي سكتة مختلصة من غير اشباع • و قال ابن غليون وقفه يسيرة • و قال مكّي وقفه خفيفة • و قال ابن شريم دقيقة • و عن قتيبة من غير قطع نفس • و عن الداني سكتة لطيفة • و عن الجعفر قطع الصوت زمنا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا • و في عبارات آخر قال ابن الجذري و الصحيح انه مقيد بالسمع و النقل و لا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته • و قيل يجوز في رؤس آلي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان • و قد يطلق على الوقف و يجوز في فصل الفاء من باب الوار مع بيان الفرق بينه و بين القطع و الوقف • و السكتة بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس و الحركة الا التنفس لعدة كاملة في بطون الدماغ الثلاثة و محاري روحه و هذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه و هو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه و هو السقوط • و الفرق بين السبات و السكوت يعسر جدا و لذا حرم الدفن الذي يتيقن الحال و ظهور الموت هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي •

السمت بالفتح و سكن. المسم في اللغة منعتين - راء و روتن نيك و راء و است. يفتن و عقد
 لهي الهيئة قوس من الافق مصورة بين. الدائرة السميتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السميت ايضا
 وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب وهي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي
 نصف النهار و قطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب وهي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس
 و القدم على زوايا قوائم و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب و قطبا الافق نقطتا سمت الرأس
 و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت و دائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة
 بقطبي الافق و بكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة
 الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع والانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي
 التقاطع نقطة السميت و النقطة السميتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السميت
 و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السميتية على الافق و القوس الواقعة من دائرة الافق
 بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي السميت وبين احدى نقطتي المشرق و المغرب
 تسمى قوس السميت و نمبدأ السميت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السميت هي القوس الواقعة من
 الافق بين احدى نقطتي السميت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السميت من دائرة
 اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس
 لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس
 بين احدئهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارتقتها دائرة الارتفاع ابتداء السميت و تتزايد الى
 ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السميت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام
 سمت هذا و قال عبد العلي البرجندي الظاهران نقطة السميت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى
 الكوكب فتكون قوس السميت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايها يكون اقرب و
 والقوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية
 لقوس السميت لكن لا تسمى قوس السميت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى و بالنظر
 الى هذا قال عبد العلي القرشجي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بود كه بدو قطب افق و بنقطة
 مفروضه از فلک البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب
 اقرب آن را قوس سمت آن نقطه مفروضه گویند و سمت ارتفاع آن نقطه نیز گویند اگر آن نقطه فوق
 الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه گویند انتهى و پس قوس سمت اهم اسم
 از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكر هو المهور و ذهبت طائفة الى عكس هذا فخالوا قوس
 السميت قوس من الافق بين نقطة السميت و نقطة الشمال و الحذف بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتعلم السمات قوس منه بين نقطة السمات ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا جهداً السمات نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السمات وتكون اول السمات مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني • 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 السمات فالسمات شمالي وان كانت في جنوبها فالسمات جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمات شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانك اسطرلابي كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب سمات خوانند •

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامة 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 يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهرة ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأس كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة المشرق بالطالع والاخرى وهي التي في جهة المغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمات من الطالع ان لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها والاشبه ان تراء 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 في عرض يساوي تمام الميل الا اني قلته ليكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني •

سمت القبلة • سمت القبلة من الافق اذا واجهها الانسان كل سواها 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 القاضي الرومي بقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرقها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثاني الى نقطة الشمال فنقطتنا 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 افق على نقطتين غير نقطتي الشمال والجنوب فتتخسر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد ان المصلي يجب ان ينصرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مراجعها للقبلة هكذا ذكر الحيد الشريف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من ارباع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طولها فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السموية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس سمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت في الربع الشمالي كانت قوس سمت منه مبتدأة من نقطة الشمال وان كان طول مكة اكثر من طولها كانت نقطة تقاطع السموية في الجانب الشرقي ومبدأ سمت على قياس ماسروان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • وقال في شرح بيصت باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسي ودائرة عظيمة كه سمت راس مكة ورأس بلد مفروض كدرد و سمت 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 حسي ودائرة نصف النهار •

فصل الجيم * الصحج بفتح الحين والحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند اطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضوزال 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 الصحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[**الصفائح** جمع سفتجة معرب سفته و سفته بمعنى الشئ المعكم و سفي هذا القرض به لاحكام امره • وفي المغرب السفتجة بضم الحين وفتح التاء واحدة الصفائح وصورتها ان يدفع الى تاجر مال قرضا

ليدفعه التي معروفة في بده و انما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق التوكيد لان ذلك التاجر لا يدفع
 عن ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة و انما يقرضه ليستفيدا المقرض سقوط خطر الطريق
 و بهارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريد المقرض يستفيد به سقوط خطر
 الطريق و هو في معنى الحوالة و هذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض و قد نهى رسول الله صلى
 الله عليه و سلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية و الكفاية • [

فصل الساء المهمله * [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رث عليهم من

نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى و من اخطأ ضل و غوى كذا في الجرجاني • و في الاصطلاحات
 الصوفية هي الهباء المسماة بالهيوالى كونها غير واضحة و لا موجودة الا بالصور لا بنفسها • [

[التسبيح تنزيه الحق عن نقائص الامكان و امارات الحدوث و عن عيوب الذات و الصفات

و كذلك التقديس كذا في الجرجاني •]

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعنى برونه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض
 اسم بحريست از بحور مشتركة در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار
 و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشتري الياض نجان كه
 بر وزن مستفعلن 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 و اين بحر مثنى و مسدس هر دو
 مستعمل است كذا في عروض سيفي [و بيژدر عروض سيفي مذکور است كه اين بحر را از ان جهت
 منسرح كوني كه انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد
 آسان تر گفته مى شود] و تحقيق زحانهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهمله بمعنى بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين
 هو الجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحا جوهريا و عند الحكماء
 هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يقبل الانقسام طولا و عرضا لا عمقا و نهايته الخط و الخط
 عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولا فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلا اي
 لا طولا و لا عرضا و لا عمقا] و السطح يسمى بسيطا ايضا وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل
 كما يجيى في موضعه و هو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب
 و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين و ايضا اما محتو و هو ما يكون
 الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متجانزية اي متعابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج
 سطح ككوة لعدم كين الخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

السطح التثني • السطوح المتشابهة (١٣٨) السطوح المتكافئة الاضلاع • السطح المطوق
السطح

كون الخطوط المفروضة عليه متحاذاة • او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اي
جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد أي جهة تخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين
فانه و ان ماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها و اما غير مستو
وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في
جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط و الاسطوانة المستديرين فهو مستدير • وقد يخص
السطح المستدير بالاول اي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير
بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي • وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة و على سطح احدى نهايتيه
نقطة و الاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط
وهو السطح المخروطي • و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة
في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا و محدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال
عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني السطح المستدير يطلق على معنيين أحدهما عام شامل
لسطح الاسطوانة و المخروط و البيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث
دائرة و ثانيها خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة و قد يطلق السطح
المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي و المستدير اما متواز او غير متواز و يجيء في لفظ
التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو • و السطح المحدب و السطح المقعر من الفلك يجيء
في فصل الكف من باب الفاء •

السطح التثني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين
على سطح تلك الكرة و الجسم الذي يحيط به هذا السطح و نصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى
ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع •
السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية و اضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •
السطوح المتكافئة الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم و التأخير اي يقع في
كل منها مقدم و قال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من
الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس و حواشيه في صدر المقالة السادسة •

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

السطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين و المهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد
او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة و على شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زوايا
خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس و هذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مبانئا للمربع • وفي تلك

الحاشية أيضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخططين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع • وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عدداً هنا ضلعاه متساويين كانا او مختلفين • والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عدداً 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 سَوَا كل عدد يجتمع 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 الجلابي في حاشية التلويح في الخطبة • [وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الفرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر •

السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المسامحة ترك ما يجب تذرهما كذا في الجرجاني •]

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار ويسمى الماما ايضا [وهوان تعدد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • هكذا • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الالبس • كذا في الجرجاني] ويجيى 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 عبارات است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتي كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • ويجيى في لفظ الصلوة •

مسجد در لغت سجده گاه را گویند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جیم موضع سجود را گویند هر جا که باشد و بکسر جیم مکان معین خاص که برای ادای نماز وقف کنند •] و در اصطلاح سالکان مظهر تجلی جمالی را گویند و قیل آستانه پیر و مرشد کذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعنى جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما

ومجازا وهو معرب منه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع الملوك في بيان معنى السلوك •

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الأطباء لزوجة و غلط يذهب في الجاري و العروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدود الجمع • و تطلق السدة أيضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدود فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيبون الخيون من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه • قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الأطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و انواء العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على صلابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر • و السدة في الخيشوم هي الشيبون المحتبس في داخله حتى يمنع الشيبون النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر و على هذا نفس سدة الكبد و سدة الماساريقا و نحو ذلك •

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبه او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود چهارم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود چهارم گویند و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه يكمرتبه او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در سوم باشد مفتوح سوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شريك نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود اول و دوم را نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود اول و دوم را شريك نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سوم را شريك نبیره سوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سوم را شريك نبیره سوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ تمام شدند • و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هر دو شکل بمنزله و الدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل •

السعارة بالعين المهملة نزد صرفیه خوانند ازلي را گویند •

الساعد نزد صرفیه مفت قوت را گویند کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظره هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع اولم يكن و يعمون اسنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الول اي السند الصحيح اما ان يكون

الخص من نقیض المقدمة المنووعة او مساویا له و الثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا . او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح و لذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية . وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لانه ليس بسند . و بالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه . و السند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتی التحقق و الانتفاء هكذا في الرشيدية [و في الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيًا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل و للسند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا و الثانية لانسلم لزوم ذلك و انما يلزم لو كان كذا و الثالثة لانسلم هذا كيف يكون هذا و الحال انه كذا .]

و عند المحققين هو الطريق الموصل الى متن الحديث و المراد بالطريق رواية الحديث و بمتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران . و قال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى . و معنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه و ذكره و لذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و يقابل الاسناد ارسال و هو عدم الاسناد انتهى . و قد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گویند كه روايت کرده اند و اسناد نیز بمعنى سند آید و كلهي بمعنى ذكر سند و اظهار آن نیز آید . و قال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث و ايصاله الى قائله . قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف . اعلم ان اصل السند خصیصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالوالة لقال من شاء ماشاء . و طلب العلوية سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيى في محله اي في لفظ العلوة و اعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في الحديث السابع و العشرين و على هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن و معنى السند الصحيح و الحسن قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء . و سند القرآن عبارة عن رواية القرآن كما يستفاد من الاقنان .

السناد بالكسر عند اهل القواني العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مرذفة مع قافية غير مرذفة كان تكون احدی القانيتين قوسي و الاخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحذو اما بالضم و الكسرا و بالضم و الفتح او بالفتح و الكسرا و باختلاف الاشباع او باختلاف الترجييه كذا في بعض رسائل القواني العربية . و اما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق كنده • ودر رساله منتخب تكميل الصنعة گوید سناده اختلاف [دفعه] است مانند داده و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با کسی يار بودنست و چون دو قانيه در شعري بحسب ردفسا مختلف باشند دران شعر اتحاد قانيه نباشد بلکه اين دو قانيه مانند دو کس باشند که يار يکديگر اند و گفته اند که سناد بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است •

الأسنان عند اهل النظر والمحدثين عرفت في لفظ السند • وعند اهل العربية يطلق على معنيين أحدهما نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى أي ضمها إليها وتعلقها بالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب إليه مسندا إليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب إليه يسمى مضافا إليه او موصوفا • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانقضاء وهي صفة مدلول الكلمة فاضافتها إلى الكلمة اما بحذف المضاف أي نسبة مدلول إحدى الكلمتين إلى مدلول الأخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الأول يكون اطلاق المسند و المسند إليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما ولذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين والمراد بالكلمة ههنا عم من الحقيقية ملحوظة كانت او مقدرة ومن الحكيمية والكلمة الحكيمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي ان الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط ان ليس المسند إليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكا ان المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند إليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها إلى الأخرى او ضم احد الجملتين إلى الأخرى • تنبيه • قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء والشرط قيد له اما لمسندة نحو ان جئتني اكرمك أي اكرمك على تقدير مجيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق بجعل الاسناد إليه من خواص الاسم وبحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجح الشرطيات عندهم إلى العمليات الا انه يخالف ما ذهب إليه الميزانيون من ان كلا من الشرط و الجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين و الجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

وليس من نسبتني الشرط . قال السيد السند ليس كون الشرط قيداً للجزء الا ما ذكره السكاكي . وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول * ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم مل يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم في الجزء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه لا يكذبه العرف وذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لا يخص كلام السكاكي لان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيئا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحسب اكرمك على تقدير مجيئك وفي قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحسب يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن وعلى هذا القياس . و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى ولم يقصد بشيء 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 الراجع مسلكا وايتهما ارجح . قلت ارجح تقليل المسلك تسبيلا على اهل الخطاب و الاصطلاح ولعل الارجح ما اختاره النحاة لكلا يخرج الجزء عن مقتضاه كما خرج الشرط ان مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط ان فيه تقليل اقسام الكلام و لو اعتبرة الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا و الاقيسة فنحن حافظا لهذه المباحث الشريفة * التقسيم * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي و يسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي و يسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له و يكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض و غير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لانفاة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما و قولنا غلام زيد موضوع لانفاة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية و كذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية و اسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة و المفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة و النسبة انما تفهم بالعرض و لا شك ان اللفظ انما وضع لانفاة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض و تلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية و ما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادئ اللغة و من الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله و لذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما و لا جملة كما يجيى .

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و منه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف ايضا على ما قالوا • و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي • اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا اولا مقصودا لذاته اولا • و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به اعادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته و نسبته الى القصور في باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شئ كالـمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد • و كذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها بالمخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و قائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي ولما كانت الافادة غير مفيدة بشئ يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة الحكاية عن نسبة خارجية • و الاسناد الانشائي و هو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقيدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و الالاقع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما • و تعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة في التقديم و التأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية • اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين و بعد تحققهما لا تتوقف على شئ آخر و لا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم • و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي و سببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوماً بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حُكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حُكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شئ الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شئ الى متعلق زيد و صار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسندا سببيا و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا و لا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول • و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجمله فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده • و قال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق و قال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله و تعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجمله الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم و زيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمرا في داره و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل و تحقيق 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 يعلم اصول الحديث أيضا وقد سبق في المقدمة .

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم الى ذلك الشيء يسمى مسندا اليه . و المراد بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصيغة
 المشبهة و فعل التفضيل والظرف واسم الفعل و الاسم المنسوب وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه .
 وعند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهرة الاتصال فالمرفوع 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 ظاهرة الاتصال
 يخرج ما يكون ظاهرة الانقطاع والمرسل الجلي . ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع كالمرفوع
 الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى ويقوم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي
 كعننة المدلس وعننة المعاصر الذين لم يثبت لقيهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا له بل يباق
 الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك . وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه الصحابة
 عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله
 عليه وآله وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم . وقد قال
 الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يرمى
 عنده مسندا فيشتمل المرفوع والموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى القابلي اذ كذا
 يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيء الموقوف مسندا قد ياتي بقلة واكثر ما يعمل
 فيما جاء من النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المراد باتصال اسنده
 هو الاتصال ظاهرا . فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطباق . وقال ابن عبد البر المسند
 المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد ان لم يتعرض
 فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا 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 . حلافة ما في
 شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للمخاوي ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضا على
 كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا
 وجمع المسند المسانيد وفي ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر و منهم من يقتصر على الصالح
 للحجة . ثم ان شاء رتبته على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأحد مثلا وان شاء
 رتبته على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم يمشى بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد • المحتند • مستند المعرفة • المرود (٤٣٧) • سواد اعظم • الهرمدي • المتر • المتأخر

الاستناد عند الامويين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع للقبوري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب حتى اذا استولى الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوفيع في فصل المأمورية المطلق والموقت • [أعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تنجيز الطلاق والطلاق بان قال انت طالق والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود العيب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستنداً الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه يجب 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 ثابتاً 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 وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشياء وحاشية الحموي •]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصرفية •]

السوداء كحمراد عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية ويسمونها جالينوس خلط اسود وهي عكر الدم الطبيعي وغير طبيعية وهي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرقة السوداء والسوداء الاحترافية والسوداء المحترقة كذا في شرح القانونية والموجز • **سواد اعظم** در اصطلاح صوفيه عبارات از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمامه موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد •

الهرمدي ما لا اول له ولا آخر ولا زلي ما لا اول له والابدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصرفية •]

فصل الراء المهملة * [**الستر** بالهمزة كل ما يحجبك عما يغنيك كعطاء الكون والوقوف مع

العادات والاعمال كذا فيها •]

[**الستائر** صور الاكوان لانها مظاهر للاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •

تجلبت لاكوان خلف ستورها • فتمت بما ضمت عليه الستائر • كذا فيها ايضا • [الستور تخص بالهيكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها •]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الصتر غلبت في الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي •

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل الام من باب الجيم • و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيء في فصل الميم من باب الكف •

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن حرفي بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نحويان قسيمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و يجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة •

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفي سببه و يوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • و في كشف الكشاف السحري في اصل اللغة الصرف حكاة الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أرى الباطل حقا اي في صورة الحق و خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اي صرفه • و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليّ تعريف يعول عليه في كتب الفقه • و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخيارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه و الا فسق و بدع • نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى • و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس فان التناسب شرط في التضام و التعاون و بهذا يميز الساحر عن النبي و الولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى • و في الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له

وقد مخصص في المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين وتحصل 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 الغاء المعجبة • وقال الحكماء المسحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض • [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان المسحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من المسحر سحر اصحاب الالهام 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 فيدفع في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة • ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيل السقوط ومتى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت اطباء على نهي المعروف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الالهام الثالث حكي عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبت على ساقيها مثل الشيبى النبات على ساق الديك وارتفع على راسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة وجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية للانفعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات سالحة للفعل وتركه وان يرجع احد الطرفين على الآخر لا يرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الانفعال فاني استبعد في كونها مبادي لانفعال لنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كهيبة الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه و اذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحوادث هي خارج البدن الساج ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات و تحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم و اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير و وضعه عند الحس و اشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه و اقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية و التصرفات الروحانية و لذلك اجمعت الامم على انه لا بد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات و المشتهيات و تقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق و كلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى و السبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلك الافعال و لهذا من حاول الوقوف على مسألة فانه حال تفكره فيها لا بد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفرغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن و اسهل و اذا كانت كذلك كان الانسان المشغول بهم و الهمة بقضاء الشهوات و تحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا و القسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكروه بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سواها بالارواح الارضية بعضها خيرة و بعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن و الشريرة هم الكفار و هي قادرة عالمة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاملة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الالواح الارضية اضعف من القوة الحاملة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية ثم ان اصحاب الصنعة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الالواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و القسم الرابع من السحر التخيلات و الاخذ بالعيون و هذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى للسفينة واقفة و الشط متحركاً و ذلك يدل على ان السلن يرى متحركاً و المتحرك ساكناً و القطرة النازلة ترى خطا مستقيماً و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يراعى الضباب عظيماً و يرى العظيم من البعيد صغيراً فاعلم ان القوة الباصرة

قد تبصر الشئ على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة تأتيها من القوة الباصرة إنما تلف على المحسوس وقونا. تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتميز 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 كانه مركب من الالوان و تأتيها ان النفس اذا كانت مشغولة بشئ فربما حضر عند الحس شئ آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقيه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قداة في عينه فيرئها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرأة هل هو محتو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرأة • فادأ عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شئ يشغل أنظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشئ والتحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يحرك الناس و الاوهام والانظار الى غير ما يريد اخراجه لفظن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها • فادأ 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 والحصار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقره الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجسعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى و ما هم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشئ و افعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرتة و جعلت ذلك السحر راعونة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و تأتيها ان امرأة اتت عند عايشة رضي الله عنها فقالت اني سحره فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صوت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقال لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بغير الدنيا فابيت فقالت لي اذهبي فبولي على ذلك الواد فذهبت لبول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل و جدت اليهما فقلت قد فعلت فقالت لي ما رأيت لمان فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقال لي انت على رأس امرك فاتقى الله ولا تفعلني فابيت فقالت لي اذهبي فافعلني فذهبت

فعلت فرأيت كأنّ فارساً مقنماً بالحديد خرج من فرجى فصعد الى السماء فجثتُهما فاخبرتهما فقلا
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تریدین شیئاً يتصور فی وهک
الا کان فصورتُ فی نفسی حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انظرین
فانظرین و انخبز و انا لا ارید شیئاً الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لك توبة انتهی من
التفسیر الكبير • و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة فرموده اند که سحر در شرع حرام است
و بعضی گفته اند که تعلم و بی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در سحری کفر نباشد
توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد قتل کرده شود و در قبول توبه و بی اختلاف است مثل زندق
که منکر دین نبوت و حشر و نشر و قیامت باشد • و در حقیقت سحر اختلاف است بعضی گویند
که مجرد تخیل و ایهام است و اختیار ابوبکر استرآبادی از شافعیه و ابوبکر رازی از حنفیه و طائفة دیگر
هین است • و اما جمهور علماء اتفاق دارند بر این که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت
مشهوره بر این دلالت دارد اما اختلاف دارند درین امر که مر او را تاثیر است فقط در تغییر مزاج پس
نوعی از مرض است و یا تاثیر او منتهی می شود باحالت یعنی انقلاب حقیقت شیئی بحقیقت
دیگر چنانچه حیوان جماد گردد و بالعکس و انسان حمار و گوسپند و شیر گردد و بالعکس و جمهور قائل
اند بآن • و بعضی گویند که سحر نبوت و وقوع ندارد و این سخن 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 تاثیر کند بلکه اگر جنب
از وظی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر موثر میباشد اعاذنا الله من السحر و من الساحر • و بنقل صحیح
ثابت شده است که یهود سحر کردند آنحضرت صلی الله علیه و سلم را و تاثیر 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 یک سال بود تا آنکه شبی نزد عایشه رضي الله عنها بود و دعا کرد و بسیار گریه کرد پستر
گفت یا عایشه آگاهی داری تو بآنکه خدای تعالی فتوی داد مرا در آنچه استفتا کردم یعنی اجابت
کرد آنچه سوال 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
مسکورا است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده
است گفت در مشاطه یعنی مویها که از شانہ کردن می ریزد از سر و ریش و دروعای شکوفه نخل فر
گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

برای چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب و می پس بر آوردند از آن چاه آن سحر را • و در روایتی آمده که یافتند در روی زه کمان که در روی یازده گره بود پس نازل شد سوره نلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی از آن کشاده میشد و آیات این دو سوره نیز یازده اند • و در روایتی آمد که یافتند طلعه نفل را در روی تمثال آنحضرت از موم ساخته و در روی سوزنها خلائیده و رشته در روی یازده گره کرده پس معوذتین میخواندند و گرهی کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد • پسر دانستنی است که تاثیر سحر در ذات مبارک آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در روی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آنحضرت را ساحر میخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثیر 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 تاثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است الغرض تاثیر سحر در آنحضرت برای این حکمتها و مصلحتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة • [

المسخرة بفتح میم و خای معجزة آنکه مردم باو سخریه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفیه آنکه در

هنگامه مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت :ند کذا فی کشف الغات •

الصدر بفتح سین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا

اراد صاحبه القيام و ربما وجد طینانی اذنیه و ثقلا عظیما فی رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه

یشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج كما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر •

السر بالكسر و التشدید یطلق علی مرادین احدهما امر خفی ضد العلانیة و الآخر القلب و هذا

من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاتلاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان

القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا كما یقال و رد 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 مازعوه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی

فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهاية بوصف غریب

مستعجم علی الطائفة الثانية کذا فی شرح قصیده فارسیة • و فی مجمع السلوک و اما الصوفیة فیقولون

النفس جسم لطیف کلطافة الهواء فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن و الدهن فی الجوز و اللوز و القلب داخل

فی النفس و هو اللطف و الهوی منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحانی

آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفید فائدة ما لم یکن السر الذی هو همة مع النفس فالنفس

بدون اعانة السر لها عاجزة • و قال بعض الصوفیة السر بعد القلب و قبل الروح و قبل بعد الروح و اعلى

منه والطف • وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ گوید
 آن را که سر نام نهاده اند نیست آن سر چیزی مستقل بنفس خویش بلکه چون نفس پاک می گردد
 قلب از مقام خویش عروج می کند و یا روح از مقام خویش عروج می کند این را سر می گویند
 و این سر هم از قلب و هم از روح پیدا می شود • و اما الروح فهو نور روحانی آله النفس ایضا کالسر
 فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك
 و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفي و الاصب اخفي لموافقته قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفي
 و انما سمي اخفي لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهم يعني
 يكليك ورود وهم و فهم سالک عارف در مرتبة روح خفي نمیرسد الا باعانة الله و هونور الطف من السر
 و الروح و هو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس
 و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفي شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى
 عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفي و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة
 الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء و كبار الاولياء فان اسرارهم قلما يلتفت عن الاعلى الى الاسفل وهم
 الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لرحبوا عن الله
 طرفة عين في الدنيا و الآخرة لارتدوا • اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة
 داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقي الروح
 من امره على من يشاء من عباده و هذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى
 خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيعي واحد لا يلتفت الى قوله
 * فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السرا ان السرميال
 الى الاعلى و العقل ميال الى الدنيا و الآخرة و از اینجا است که بعضی گویند عقل بر دو نوع است
 نوعیست که می بیند بدان عقل امر دنیا را و نوعیست که می بیند بدان عقل امر آخرت را و بعضی
 مسکن آن عقل که بدان تدبیر کار آخرت میکند در دل میگویند و مسکن آن عقل که بدان تدبیر کارهای
 دنیا کند در دماغ میگویند و جایگاه کار هر دو در سینه است • و شیخ شيوخ میگوید عقل زبان روح است
 و ترجمان بصیرت و بصیرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و این عقل عقلی واحد
 است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع
 العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوة انتهى ما في مجمع السلوك •
 [السر هو ما يختص بكل شئ من جانب الحق عند التوجه الابدائي اليه المشار اليه بقوله انما
 امرنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق

سر العلم • سر الحال • سر الحقيقة
سراثر الربوبية • سراثر الآثار

(٤٥٥)

سر التجليات • سر القدر • سر الربوبية
السفر • السرار

ولا يجب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحبة 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 لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات 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 ثبوتها •

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو

المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المعدوم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به •

سراثر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر

بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الكيفية والحق رب لها فما حصلت الربوبية في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فلسر الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل •

سراثر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان •

السراثر انما هي السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام

لي مع الله وقت الحديد وقوله تعالى و اولئك 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 الكشي السمرقندي • [

السفر. بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في

الكرماني والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام و ليا ليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر و لاحد لاكثرها و لا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا و لذا قال في التلويح انه الخروج

عن عمرانك الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلدة و عماراته ابي عن سورة و حده قاصدا مسافة ثلاثة ايام و ليا ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعبورة شرعاً بان يكون

على سبيل الجزم و السير الوسط المشي بين البطوء و السرعة و ذلك ما سار الابل الحمول و الراجل و القلث اذا اعتدلت الريح و ما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • و في الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين وهو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الانسانية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسائه الى الافق الاعلى وهو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقى الى عين الجمع و الحضرة الاحدية وهو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى وهو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع • نهاية السفر الاول هي رفع حجاب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العملية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة • [

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيذ خرما و هرجه مصت كندة باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقاه المميزين الامور الحسنة و القبيحة • قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لاعة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المشموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله • و قيل هو معنى يزيل به العقل • و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب انتهى • و قال ابو حنيفة رح السكر ان هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شئ في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية • و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكر ان من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى • و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقر قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريم الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحباه • اعلم ان السكر عند ابو 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 و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد و اليه مال اكثر المشائخ • و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية [• و السكر 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 النفس و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش زوله و هيجان لتغيير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان مدممة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات بعدها تقل على التدرج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة سكرًا نظيره في هذا العالم محسوب دخل على محبه فجأة فاهله عما فيه من الامر بحيث غاب متغيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه و جماله و استأنس ببقائه و وصله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير و السكر حال شريف يعثور عليه سكران سكر قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و سكر بعده و يسمى الصحو الثاني و سكر الجمع و الصحو بعد السحر و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و لكونه لا يزال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لانادته اثبات الحدوث و السكر معراج السالكين لانادته سحر الحدوث و الصحو الثاني اوج الكمال لانادته اثبات القدم و افادة السكر سحر الحدوث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدوث الا ان حال الشهود لاندوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالجوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيارة بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدوث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلوبينا فاذا استقر حال المشاهدة دام سحر الحدوث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكيننا لدوام الوجدان و صاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف التلويين و مناط تلويته الوجود الذي هو مثار الصحو الاول و السالك لا يستغني عن السكر بما لم يخلص من 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 و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود

الذات. فإنه لا تحصل لجد منها في الدنيا اللمحات يسيرة كقوله عليه السلام لني مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة في الآخرة لأهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارسية •

[المسامير خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم في عالم الاسرار والغيوب كذا في الجرجاني •]

المسامير جمع مسمار بكسر الميم وهي عند الاطباء ثآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا التحملية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظ مهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الراء واللام من باب الحاء المهملة في لفظ المحصورة و لفظ التحلية •

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذواتة وخاتمة و اقلها ثمان آيات كذا قال الجعبري و السور بالضم وسكون الواو و فتحها الجمع • و قيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم و قد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله و آخرة اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور و سورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتيبي السورة تهمزولا تهمز فمن همزها جعلها من اسارت اي افضلت من السور وهو الباقي من الشراب في الاناء بانها قطعة من القرآن و من لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • و منهم من شبهها بسورة الذبا اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة و قيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور و منه السور لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله و السورة المنزلة الرفيعة • وقيل لتكريب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركب و منه اذ تسوروا الحمراب كذا في الاتقان و بمن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجرف • و السورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام و جعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديثه واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التوراة السبع الطوال و اعطيت مكان الزبور المثني و اعطيت مكان الانجيل المثاني و فضليت بالمفصله قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة و آخرها برائة لكن اخرج الحاكم و النسائي وغيرهما عن ابن عباس

قال البصير الطوال البقرة و آل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف قال الرازي وذكر السابعة فنسيتها .
 وفي رواية صحيحة عند ابي حاتم وغيره عن مجاهد وسعيد بن جبير انها يونس وفي رواية عبد الحكيم
 انها الكهف . والمئون ما وليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها والمثاني
 ما ولي المئين لانها ثلثها اي كانت بعدها فهي لها ثوان والمئون لها اوائل . وقال الفراء هي السور التي
 ايها اقل من مائة آية لانها ثلثي اكثر مما ثلثي الطوال والمئون . وقد تطلق المثاني على القرآن
 كله وعلى الفاتحة والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور
 بالبسلة . وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم ايضا واخره سورة الناس بلا نزاع 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 . وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن
 السبع الاخير . اعلم ان للمفصل طولا او ساطا وقصارا قال ابن معن وطواله الى عم واطواله منها الى
 الضحى وقصاره منها الى آخر القرآن وهذا اقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان . وفي جامع الرموز المفصل
 السبع الاخير وطواله من الحجرات وقيل من ق وقيل من النجم وقيل من الفتح . وفي المنية قال الاكثرون من
 سورة محمد الى البروج طوال ومن البروج الى سورة لم يكن وقيل الى البلد اوساط . ومنها اي من لم يكن
 الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار . وفي النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكوبر الى والضحى
 ثم الم نشرح الى الآخر انتهى . قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين
 وبساتين ومقاصير وعرائش وديابيج ورياض نميا دينه ما افتتح بآتم وبساتينه ما افتتح بآكر ومقاصيره
 الحامدات وعرائشه المسبحات وديابيجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم
 او آل حم والحواميم . و اخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن . قال السخاوي
 وقوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لانها تفرح للشيطان و تدفعه وتقمعه كآية الكرسي
 والمعوذتين ونحوهما . وفي مسند احمد من حديث معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله
 الذي لم يتخذ ولدا الآية * فائدة * عدد سور القرآن مائة و اربعة عشر باجماع من يعتد به [وقال في
 الاتقان وتعدد الآي من معضلات القرآن فان من آياته طويلا و قصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي
 الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنائه . وقيل سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى
 الله عليه وسلم كان يقف على رؤس التي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسبها السامع حينئذ
 انها ليست فاصلة . وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية و ستمائة وست عشرة آية وجميع
 حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة و عشرون الف حرف و ستمائة حرف واحد و سبعون 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 و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل و تسع عشرة وقيل و خمس وعشرون وقيل
ست و ثلثون • وفي الشعب للبيهقي من عايشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن
فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتقان • [أما مشهور در ميدان حفاظ و قراء
همان است كه در شعر مشهور است • بهت • آيت قرآن كه جان را دلکش است • شش هزار و ششصد
و شصت و شش است] و اعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد و هو كثير و قد يكون لها اسمان فاكثر • منها
الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتح بها في المصحف و أم الكتاب
و أم القرآن لتقدمها و تأخوما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته و لذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها
و القرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات
[بالاتفاق إلا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم و منهم من عكس و لانها تثنى في
الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة و بالمدينة لما حوت القبله
و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكى و لما فيها من الثناء
على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على
حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن
من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها
و الاساس لانها اصل القرآن و النور و سوره الحمد و سوره الشكر و سوره الحمد الاولى و الرقية و الشفاء
و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سوره الصلوة لتوقف الصلوة
عليها • و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سوره الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سوره السؤال
لذلك و سوره تعليم المسئلة و سوره المناجاة و سوره التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين •
و منها سوره البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في
صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من
ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسوره بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله
و الفاضحة و سوره العذاب و المقشقة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين
و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و المدممة
و النحل تسمى ايضا سوره النعم و الاسراء تسمى ايضا سوره سبحان و سوره بني اسرائيل و الكهف تسمى
ايضا سوره اصحاب الكهف و الحائله لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سوره الكلم
و الشعراء تسمى ايضا سوره الجامع و النمل تسمى ايضا سوره سليمان و السجدة تسمى ايضا سوره
المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سوره الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها نعم صاحبها

بعضها القنطرة والمدافعة القاضية لانها تدفع من صاحبها كل سوء وتقصي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى
ايضا سورة الغرف • وسورة الغافر تسمى ايضاً سورة الطويل والمؤمن • وسورة فصلت تسمى ايضاً السجدة
وسورة المصابيح • وسورة الجاثية تسمى ايضاً 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 ابي الظاهر • وسورة الجحر
تسمى ايضاً سورة بني النضير • والمنحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضاً سورة الامتحان • وسورة المؤدة
وسورة الصف تسمى ايضاً سورة الحواريين • وسورة الطلاق تسمى ايضاً سورة النملة القصرى • وسورة التحريم
تسمى ايضاً سورة التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى ايضاً سورة الملك والماعة والماعة والواقية •
وسورة سال تسمى المعارج • وسورة الواقع وعم تسمى الذبا والتسأل والمعصرات • وسورة لم يكن تسمى
سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية وسورة الانفكالك • وسورة ارأيت تسمى سورة الدين •
وسورة الماعون والكافرون تسمى المقشقة وسورة العباداة • وسورة النصر تسمى سورة التوديع • وسورة
تبت تسمى سورة المسدد • وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • وسورتا الفلق والناس تسميان المعوذتين
بكسر الواو والمقشقتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المشققتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص •
الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وانقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم ان الله
لا يقدر على ما اخبر بعمده او علم عدمه و الانسان قادر عليه لان قدرة العبد سالحة للضدين على سواء
فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين والهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفردة اى المتجاوزة عن الحد
الطبيعي • و السهر السباتي و السبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •
[السبر بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يحى بعد هذا و يقال له التقسيم
هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار
او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف
فتيقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني •]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين
در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سير دو نوع است سير الى الله وسير فى الله سير الى الله
نهايت دارد و اهل تصوف گویند سير الى الله آنست كه سالك چندان سير كند كه خداى را بشناسد و چون
خداى را شناخت سير تمام شد و ابتدای سير فى الله حاصل شد پس سير الى الله را غايت و نهايت
است و سير فى الله بى انتها • و اهل وحدت گویند سير الى الله آنست كه سالك چندانى سير كند كه

هؤلاء يدانند که وجود یکی امت بیضی نیست و جزو عبودیت خدای تعالی و وجودی دیگر نیست و این بجز
 حصول فنا و فنا فی فناء حامل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سائلک بعد شناختن خدای
 چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسمی و علم و حکمت خدای بیه حساب اند. بلکه بنی نهایت
 در یابد و تازنده باشد هم درین کار باشد و نزد اهل وحدت آنست که سائلک بعد حصول سیر الی الله
 دیگر چندانی سیر کند که تمام حکمتی جواهر اشیا کماهی بدانند و به بینند و بعضی گویند سیر فی الله
 امکان ندارد چرا که عمر اندک و علم و حکمت خدای به شمار و بعضی گویند امکان دارد چرا که استعداد
 آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه در یابد انتهى و فی حاشیة
 جدی علی حاشیة البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان الصفر سفوان سفوانی الله
 و هو متناه لانه عبارة عن العبور علی ما سوی الله و اذا کان ما سوی الله متناهیاً فالعبور علیه متناه و سیر فی الله
 و هو غیر متناه لان نعوت جماله و جلاله غیر متناهیة لا یزال العبد یترقی من بعضها الی بعض و هذا اول
 مرتبة حق الیقین کذا قال الفاضل و در توضیح المذاهب آرد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیة وجود
 بقدم صدق ببارکی قطع کند و سیر فی الله آنکه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فنا مطلق ذاتی
 مطهر از آلیش حدثان ارزانی فرماید تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلق ربانی ترقی
 کند و عند الاموالیین و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و یسمى بالحیر و التقسیم ایضا و بالتقسیم ایضا
 و بالتردید ایضا فالتسمية بالسیر فقط او بالتقسیم فقط او بالتردید فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما الحذف
 عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و ترید سورة مسماة بذلك و یفسر بانه حصر الوصف
 الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علیه بعضها لتثبت علیه الباقی و عند التحقيق الحصر
 راجع الی التقسیم و السیر الی الابطال [و حاصله ان تفحص اول اوصاف الاصل ای المقیس علیه و یورد بان
 علة الحكم فی هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانیاً علة كل صفة من تلك الصفات حتی
 یبقى وصف واحد فیستقر و یتعین للعلة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تریدها لعلة
 الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقية كما یقال علة
 حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او المیمان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص
 او الاسکار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فی الدبس بدون الحرمة و كذلك البواقي ماسوی الاسکار فتعین الاسکار
 لعلة الحرمة فی الخمر هكذا فی شرح التهذیب لعبد الله الیزدی] فان قيل المفروض ان الاوصاف
 كلها صالحة لعلة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك لان معناه بیان عدم صلوح البعض فتناقض و قلنا المراد
 بصلوح الكل صلوحه فی بادیة الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفکر فلا تناقض و بالجملة فالسیر
 و التقسیم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلة فی بادیة الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول فی

قوله في الفقه على البرهان الربوية بحثه عن اوصاف اليربغا وحدثت له عدة للربوية في بادئ الرواي
 في الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتحقق للكيل [ان الاشياء التي
 يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقا الحيوان ووسائل
 حياة النفوس فالسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه و الاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها
 وكثرة المعاملات فيها دون التصديق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى
 وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لعلي و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا
 ولا تعسرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه [وهناك مقامان
 احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدق ان عدلته
 و تدبته ما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعتز
 ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليه و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثابتهما ابطال عليه
 بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا
 الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرفيا
 اي من جنس ما علم الغاوة مطلقا في الشرع كالختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المحصور
 عنه كالختلاف بالذكورة و الانوثة في العتق و الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول
 بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدق في ذلك لعدله و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك و يقولون التردد
 ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع
 مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
 على نفي ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضدي و حواشيهما .

التسيير نزل منجمان نام على است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حاي

مهمله گذشت .

السير بكسر الهمزة وفتح الثاني جمع سيرة و الحيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت
 في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغين و غيرها من المستأمنين و المرتدين و اهل
 الذمة كذاني اليرجندي و جامع الرموز و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور
 به في غز و الكفارة و في الكفاية السير جمع سيرة و هي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه
 السلام في المغازي و في المنثور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها السنة في المعاملات
 يقال سار ابي بكر رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سميت المغازي سيرا لان اول
 امورها السير الى الغزو و ان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة و الانصار

والكفار • وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك ، على
امور الحج انتهى •

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويسمى
بالسيارات ايضا [وبعضهم جمعها في بيت واحد • شعر • هفت كوكب كه هسب عالم را • كاه زيشان
نظام وكاه خلل • قمر است وعطارد وزهرة • شمس ومريخ ومشتري وزحل •]

فصل السين المهملة * السادسة بالدال المهملة عند المنجمين واهل الهيئة هي سدس

عشر الخامسة •

التسديس شش گوشه كردن وشش كردن ودر اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرز سيوم از
ستاره ديگر كما في المنتخب ويجيى في لفظ النظر •

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين والمهندسين سطح يحيط به
سنة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذي ستة اضلاع وعند اهل التفسير هو وفق مشتمل
على ستة وثلثين مربعا صغيرا ويسمى بمربع ستة في ستة وبالوفق السداسي ايضا وعند الشعراء يطلق
على قسم من المسط ويجيى في فصل الطاء المهملة •

السلاسة بالفتح مرادف هشاش است ومقابل لزوجت چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد
آمد ونزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدی بود كه در ادای آن هیچ گرفتگی نبود از جهت لفظ
كذا في جامع الصنائع و این سلاست نظم است و برین قیاس سلاست نثر كما لا يخفى •

السیاسة بالكسر والمثناة التحتانية مصدر ساس الوالی الرعية اي امرهم ونهائم كما في
القاموس وغيره فالسیاسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة فهي من
الانبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم
ومن العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في المفردات 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 [ومي كليات ابي البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق
بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل والاجل على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم وهي
انما تكون من الانبياء وتسمى سياسة مطلقة لانها في جميع الخلق وفي جميع الاحوال اولانها مطلقة
اي كاملة من غير افراط وتفريط واما من السلاطين وامرائهم فانما تكون على كل منهم في ظاهرهم
ولا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظهم في امور
معاشهم وتسمى سياسة مدنية واما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في باطنهم

والغرابي لا تكون على العامة لأن اصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة و السلطنة القاهرة و ايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر والقهر و تسمى سياسة نفسية • و تقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصصة على سنن العدل و الاستقامة و تسمى سياسة بدنية [و السياسة نوعان النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها و جهلها من جهلها و قد صنّف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى • و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية و تسمى بالحكمة السياسية و علم السياسة و سياسة الملك و الحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة و السياسات و الاجتماعات المدنية و احوالها و موضوعه المراتب المدنية و احكامها و الاجتماعات الفاضلة و الردية و وجه استبقاء كل واحد منها و علة زواله و وجه انتقاله و ما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه و حال اعوانه و امر الرعية و عمارة المدن • و هذا العلم و ان كان الملوك و اعوانهم اخرج اليه فلا يستغني عنه احد من الناس لان الانمان مدني بالطبع و يجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم • و كتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القامد •]

فصل الطاء المهملة * السرطان بفتح السين و الراء اسم حيوان • و اسم برج و هو الذي اذ وصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب • و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متفرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملأت العروق التي حوله سمي به للمشكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبه بالعضو كما يتشبه السرطان بما يمسكه • و في الموجز السرطان منه ما هو متفرح و منه ما هو غير متفرح و العرق بينه و بين الصلابة ان الورم السوداوي ان كان مداخل في العضو مؤلما ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطانا و ان كان مداخل غير مؤلم يسمى صلابة • و في الاتصرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يبتدي و ربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام و شكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمرة و صفرة و خضرة شبيهة بارجل السرطان و لونه اكد من السرطان •

السفمطة بانفاء و بعد ها سين كبعثرة عند المنطليين هي القياس المركب من الوهديات و قيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سونسطائيا و يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • و يطلق لفظ السونسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البدبييات وغيرها [قالوا الضروريات بعضها حسيات و الحس يخلط كثيرا كالحول بين الواحد اثنين و الصفراوي

يجد الكلومرا والسوداوي يجد المرحلوا والشخص الجديد عن اشقين يوا مشيرا والرائسب على السفينة يرى الساحل متحركا و الماشي يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا • والبديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء و اعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله و يزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها لما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظري الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء و تناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان و لا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه [و تشعب الى ثلث فرق اولها الادرية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شئ و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي و العقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكنا فا شاك و شاك ايضا في اني شاك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شئ اصلا فيتم مقصودنا بلاتناقض • و ثابته العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونها فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمان ماء و ليس لها ثبوت اصلا و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم • و ثابته العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد و توسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنسحبون الى هذه الطوائف الثلث • و قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلظه فان سونا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للفظ فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سونا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا استفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول و غيره •

السقوط بالقاف در لغت افتادن بجهت ناتمام از شكم كما في المنتخب و نزل منجمان عبارات است از غروب منزلي كما يجي في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهملة • و اطبا انرا بر مرج اطلاق کنند •

[إسقاط الإضافات و إسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذات و هو التوحيد

الضاهية كما قال بعضهم • بيت • نكو گوئی نكو گفته است بالذات • كه القوحيد اسقاط الالفاظ • كذا
في الامتلاحات الصوفية •]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على
قاعدته • و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان
الانقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الانق و ذلك يكون ايضا عمودا
على السطح الموازي للانق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان مرفوح سقوطه على ذلك السطح هو
موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب •

المسقط مشتق است از تسيط و آن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است و در صنائع
چنانست كه شاعر مصرعى چند گريد كه متفق باشند در وزن و قافيه و در آخر مصرع اخير كه متفق است
در وزن قافيه اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قافيه اصلي موافق قافيه مطلع باشد يا نباشد
و اين مصارع چند را سطرى نهد بعده همبران شمار هيات ديگر نرسيد غير قافيه مسقط اول مگر در مصرع
اخير كه قافيه مسقط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سطرى نهد و همبرين نط شعر تمام كند
و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع
و مخمس و مسدس و مسبع و مئمن و متسع و معشر • مثال مربع مسقط اول • شعر • اي لب لعل تو بطعم
شكر • وي رخ خوب تو بنور قمر • وي قد رعناي تو سرو دگر • خاطر م آشفته بهر سه نگر • سطر تاني • شعر •
چون لب تو نيست شكر در جهان • ماء نقابده چو تو در آسمان • سرو نخيزد چو تو در بوستان •
اي بلطانت ز همه خوبتره درين مثال قافيه اصلي موافق قافيه مطلع است • مثال ديگر كه دروي قافيه
اصلي مخالف قافيه مطلع است • شعر • ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد • گشت رخ گل چو
شمع باد چو پروانه شد • پيشه بلبل كنون گفتن افسانه شد • گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيهرن •
ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف • زاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف • ناله مرغان شده برفلك
از هر طرف • باغ شده چون صنم باد شده چون شمن • و همبرين قياس مسقط مخمس كه درو پنج مصرع
راسطرى نهد و مسدس كه دروشش مصرع را سطرى كنند و على هذا القياس •

المسقط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم
چهارم كلمه چند را ردیف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله • شعر • هر چند گنه گارم
بسيار گنه دارم • اميد تو نگذارم بخشا ز كرم يارب • هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم • جمله ز سغه
كردم بخشا ز كرم يارب • ماندم ز همه واپس گيرم كه نيزم خس • چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب •
كذا في جامع الصنائع] وقال السيد الشريف في الامتلاحات التسيط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام

ثلثتها على سبع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنفسي القصيدة كقولہ شعر • و حرب وزنت
و ثغر سدوت • و علق شدوت عليه الصبلا • و مال حوبت و خيل حميت و هيفت تربت بخلاف اللوكلا الى
آخر القصيدة [و بعضی كسان مسطر را مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته كه مسجع
عبارت از آن است كه شاعری بيتی را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعایت سه مسجع بر قافیه واحد چهارم
اصلي بيارد كه بنفای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامي مي فرمايد

• غزل •
• از خار خار عشق تو در سينه دارم خارها • • هر دم شكفته بر تنم زان خارها گلزارها •
• از بس فغان و شيونم چنگست خم گشته تنم • • اشك آمده تا دامم از هر مژه چون تارها •
• روجانب بستانم فكن كز شوق تو گل در چمن • • صد چاك کرده پيرهن شسته بخون رخسارها •
• گرسوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سوي نظاره سر بر کرده از ديوارها •
• تو دادي دل با هر كمي من مردم از غيرت بسی • • يكبار ميبرد هر كمي بيچاره جامي بارها •
پستردانستني است كه اقسام سبع سه معروف است و روا بود كه زياده بر سه بود چنانچه عبد الواسع
جيلي گفته و هفت قسم را بريك قافيه نموده و هشتم بر قافيه اصلي آورده كه بنفای شعر بران نموده است
• شعر • يا صاحبی آنش الخبر زان سرو قد سيمبر • كز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر •
بر كنده جان افكنده سر با كام خشك و چشم تر • كرده زغم زيرو زير دنيا و دين و جان و تن • آمد بچشم هر
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بي او مرا فریاد رس شبها خيال اوست بس • تا چند باشم چون جرس
بي او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال كس در عشق چون احوال من • تا من بزوين مفتون شدم
آكه نغ تا چون شدم • با دیده پر خون شدم با قامت چون نون شدم • با محنت ذوالنون شدم و ز
دست خود بيرون شدم • سر گشته چون مجنون شدم گرد جهان بي خويشتن • دارم ز بس نيرنگ او
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنگ او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا كي چو زير چنگ او
زار بي كنم از خنك او • وز عارض گلرنگ او چون گل دريده پيرهن • در وصل و هجر و عيش و غم در
جان و چشم تف و نم • در لعل و جزعش فوش و دم در روي و پشتم چين و خم • هرگز نديدي در عجم
ني نيز خواهي ديدهم • چون او بچالاکي منم چون من بغمناكي شمن • بي ياد او دم نشمرم جز راه
مهرش نهم • بي او همه در ننگم با عاشقي آن دلبرم • از بسكه رنج و غم خورم چاك اسف جامه در برم •
خاك است دائم بر سرم بيش مني الدين حسن • الي آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العين * السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجت تسميتها في لفظ السورة وقيل
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بسبع المثاني الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معنا في لفظ السورة

في فصل الرأه المهملة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبح صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التفسير وفق مشتمل على ثمنعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالرفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة و ابواب و هم الدعاء فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذورن يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم و المعرفة و مكاتب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي و مؤمن يتبعه لي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسماوات و الارضين و البحار و ايام الاسبوع و الكواكب السيارة و هي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية و هم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • و رئيسهم في ذلك حمدان قرمط و قيل عبد الله بن ميمون القداح و لهم في الدعوة و استدراج الضعفاء مراتب الزرق و هو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا و اذا منعوا دعوة من ليس قابلا له و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه و طبيعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه و قبّح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زينها و قبّح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيل في اركان الشريعة ثم التدليس و هو دعوى مرافقة اكابر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمه المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الاباحة و الحصف على استعمال اللذات و تاويل الشرائع كقولهم الرضوء عبارة عن موالاته الامام و التميم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و الصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول و الاحتمام عبارة عن انشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه والغسل تجديد العهد و الزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين و الكفارة اللبني و الهاب علي .
 و الصفا هو النبي و المروة علي و الميقات الينلس و التلبية اجابة المدعو و الطواف . بالبيت سبعا مواتة
 الائمة السبعة و الجنة راحة الابدان عن التكليف و النار مشقتها بمزاولة التكليف التي غير ذلك من خرافاتهم .
 اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الي محمد بن اسمعيل . و قيل لاثباتهم الامامة
 لاسماعيل بن جعفر الصادق و بالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط و قرمط احدى قرى واسط
 و بالخرمية لباحثهم المحرمات و المحارم و بالبابكية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي في الخروج بأذربيجان
 و بالحميرية للحم الحرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا و بالباطنية لقولهم
 بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن و المراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك
 بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مود الي ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقف .

السجع بالفتح و سكن الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و هو قد يطلق على
 نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى . و بهذا الاعتبار قال
 السكاكي السجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر و قيل بل يجري في النظم ايضا .
 و من السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريح و يجيء في فصل العين من
 باب الصاد المهلمة و بالتشظير و يجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة . و قد يطلق على التوافق المذكور
 الذي هو المعنى المصدرى و بهذا الاعتبار قيل السجع توافق الفاصلتين من النثر على حرف واحد في
 الآخر و التوافق كذا في المطول و قد يطلق على الكلام المسجع اي الكلام الذي فيه السجع
 قال في المطول في بيان التشظير و يجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجة تسمية لكل باسم جزئه و ايضا
 يدل عليه تقسيمهم السجع الي قصير و طويل قال في المطول السجع اما قصير و اما طويل و القصير
 احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سجع السامع و لدلالته على قوة المنشئ . و احسن القصير ما كان من
 لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر و منه ما يكون من ثلثة الى عشرة و مازاد
 عليها فهو من الطويل و منه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثني عشرة
 و اكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى و لكن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة الثانية
 ثلث عشرة . و في الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا و اقله كلمتان و الطويل مازاد على العشر و ما
 بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى . اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول السجع ثلثة
 اطوار مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن فهو ما لم لا ترجع اليه و قلنا و قد خلقكم اطوارا فالوقتر
 و الاطوار مختلفان و زنا و الا فان كان جميع ما في احدى القريبتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله
 اي ما يقابل احدى القريبتين من الاخرى في الوزن و التقفية اي التوافق على الحرف الاخير

فترميح نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع السماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن و التقفية و اما لفظه هو فلا يقابلها شي من القرينة و الا اي و ان لم يكن ما في احدي القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدي القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامس او لا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك و انحره و في الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المظرف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لاترجون لله و قارا و قد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و الثالث المتوازن و هو ان تتفقا وزنا و تقفية نحو نمارق مصفوفة و زوابي مبثوثة و الرابع المرصع و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و الخامس المتماثل و هو ان تتساويا في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالتوازن بالفسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان و كذا المستبين و المستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تسارت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلع منضود ثم بعد ان لم تتسار قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فخلوه ثم الجحيم صلوه * قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المسارة و الافاطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجيى مساوية لهما و قال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لارب مع قوله عذاب و اصيب و قوله بما د منهم مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزواج بين المقرائن و لا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعث مائات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لغابت السجع لان التاء من ذات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المنطول] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التأليف الفصيح و كون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه و كون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

فخر الدين وغيره فواصل القرآن لا تخرج من هذين القسمين بل تنحصر في التماثلة و المتقاربة * فائدة * هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف و الجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اي صات و القرآن من صفاته تعالى و لا يجوز وصفه بصفتهم ما لم يرو الاذن بها . قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل و فرقوا بان السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه و الفواصل هي التي تتبع المعاني و لا تكون مقصودة في نفسها قال و لذلك كانت الفواصل بلاغة و السجع عيبا و تبعه على ذلك القاضي ابريكر الباقلائي و نقله عن نص اصحابنا كلهم و ابي الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشعرية الى اثبات السجع في القرآن و زعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام و انه من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان و الفصاحة كالجناس و الالتفات و نحوهما قال و اقوى ما استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون و لمكان السجع قيل في موضع هارون و موسى و لما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو و النون قيل موسى و هارون قالوا و هذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوز ان يقع في الخطاب الا مقصودا اليه و اذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذي نسيه شعرا و ذلك القدر مما يتفق و جودة من المفخم كما يتفق و جودة من الشاعر و ما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه و بنوا الامر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالاته الكلام على حد واحد و قال ابن ادريد سجمت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي و هذا غير صحيح و لو كان القرآن سجعا لكان داخلا في اساليب كلامهم و حينئذ لم يقع بذلك الاعجاز و لو جاز ان يقال هو سجع معجز لجاز ان يقولوا شعر معجز و كيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب و نفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر و قد قال صلى الله عليه وسلم سجع الكهان فعمله مذموما [و قصته ان امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسقطت فالتقت جنينا ميتا فاختصم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوة فقالوا اندي من اصاح و لا استهل و لا شرب و لا اكل و مثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوة هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال و ما توهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يردى السجع وليس كذلك ما اتفق ما هو في معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى . قال و للسجع منهج محفوظ و طريق مضبوط من اخل به وقع الخلل في كلامه و نسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا و انت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع و بعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه و ترد الفاعلة في ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير و هذا في السجع غير مرضي و لا مقصود . و اما ما ذكره من تقديم موسى على هارون في موضع و عكسه في موضع فلفائدة اخرى و هو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحدا وذلك من التنفر. فلي ذلك امر معيب يظهر به الفصاحة و البلاغة و لهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبئها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تؤدي الى تلك المعاني • و نقل صاحب عروض الافراح عن القاضي انه ذهب في الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا • و قال الخفاجي في سر الفصاحة قول الروماني ان المسجع عيب و الفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالمسجع ما يتبع المعنى و هو غير مقصود فذلك بلاغة و الفواصل مثله و ان اراد به ما تقع المعاني تابعة له و هو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله • قال و اظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما في القرآن فواصل و لم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رفبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة و غيرهم و هذا الغرض في التسمية قريب و الحقيقة ما قلناه • قال و التحريز ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان المسجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرفهم و كان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • و قال ابن النفيس يكفي في حسن المسجع ورود القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه و كيف يعاب المسجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجز على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و لان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي المسجع و يجيى في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكف • و نيز مسجع عبارات است از آنکه شاعر بيتى را بجهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم بر قافية آرد که بناي شعر بران است کذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشترکه در عرب و عجم و اصل اين بحر مستعملن مستعملن مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشترا اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مکسوف مستعمل ميشود کذا في عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية و لا يجوز استعماله تماما لتحرك آخره ويستعمل مسدسا و مشطورا • [و در مخزن الفوائد آورده که زحاف بحر سريع شش اندطي خبن خبل وقف کسف سلم و اجزاي آن که از مستعملن مشتق اند مفعَلن مفاعِلن مفعولن است و آنچه از مفعولات بر آورده اند فاعلات

فَاعْلَمَنَّ فَعَلَنَّ فَعَمَلَهُ اَضَعُ • [

السلعة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصريح . ويراد منه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلس الرأجة • ويطلق ايضا على مرض . وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلخي من الورم ان لم يكن مخالطاً للعضو بل متميزاً عنه فهو السلق اللينة و الورم السوداوي ان لم يكن مداخلاً ويكون متشبهاً بظاهر العضو فهو السلق و ان لم يكن متشبهاً بظاهره فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح وسكون الميم في اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمشموعات والبصرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعرة و من المعتزلة و الكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمناً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين و اعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه و من بعد ذلك فما تم الاتجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فانهم و هو لله وصف نفسي اقتضاء لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه و شأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقتها و من حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه و هو ما اقتضته اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه و هو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • و من هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه و سلم بقوله اهل القرآن اهل الله و خاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الارصاف و الاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اهز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هي عليه الارصاف و الاسماء مع الذات في الذات و لا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعمارة ولا مستفاداة فاذا صح للعبد هذا التجلي السعبي نصيب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه و لو لسماعه اولا بالشأن لما اقتضت السماء والارضان من ذات العيان لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الادباء وهم الافراد المصنفون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية 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 فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة والشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة و ما تعطيه تلك الشئون من الاسماء والاصناف هي المستأثرات في غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل التخصص وهم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي وسماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الامطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصطنعتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكليم كذا في الانسان الكامل •

السماع در لغت بمعني شنودن و در بعضی رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گویند و بمعني ماجرای كذشته را یاد دهانیدن نیز آمده • و در كشف اللغات ميگويد سماع در عرف رقص كردن را گویند • **السماعي** في اللغة ما نسب الى السماع وفي الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه و يقابله القياسي يقال هذا مونس سماعي وعامل سماعي وحذف سماعي ونحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجميل والوعظ و ما يقرء من القرآن وغيره لارادة الناس و اسماعهم • والفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال و السمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لارادة الغير وقد يستعمل الرياء في الاعمال و الاقوال ايضا كذا في حواشي الاشياء •] **التسامع** على وزن التفاعل لغة النقل عن الغير و شرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالقواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

الساعة عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق في باب الاعتكاف • وعند المنجمين و اهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم و الليلة يعني جزء من اربعة و عشرين جزء من مجموع اليوم و الليل • وفاضل علي برجندي در بعض تصانيف خود ذكر نموده كه هر يك از شبانروز وسطی و حقيقي را به بيست و چهار قسم متساوي قسمت کنند و اين اقسام را ساعات مستويه و معتدله و استوائيه و امتد اليه نامند و اقسام وسطی را ساعات وسطی و اقسام حقيقي را ساعات حقيقي نامند و هر ساعتی را

بشخصت دقیقه و هر دقیقه را بهصفت ثانیه و علی هذا القیاس و تسمیة وسطی بمستوی ظاهر است اما تسمیة
 حقیقی بمستوی بر سبیل تقریب است • و هر یک از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل
 فارس و روم و قتیکه از مقدار یکدوره معدل النهار کمتر باشد بدوازده قسم متساوی گفته 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 تسمیة آنها بساعات قیاسیه این است که اینها را بر آلات قیاسیه مثل
 اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك مینویسند و از آنچه از معدل النهار در زمان یک ساعت طلوع کند
 آنرا اجزای آن ساعت گویند • و در سراج الاستخراج گوید که منجمان هند شبانروز را بهصفت قسم متساوی
 قسمت کنند و هر یکی را گهزی گویند و همچنان یک گهزی را بشصت پل و هر پل را بشصت پهل
 و هر پهل را بشصت بیلانس پس حصه یکساعت دو نیم گهزی شد و حصه دقیقه دو نیم پل و علی هذا
 القیاس • و در توضیح التقویم می آرد که منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند که بر هفت می گردد
 و ابتدا از اجتماع کرده دوازده ساعت زمانی بافتاب منسوب دارند بعد از آن دوازده ساعت زمانی دیگر
 بزهره و بعد از آن دوازده دیگر بعطارد و بعد از آن دو از ده دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاک
 و همچنین میگردند تا اجتماع دیگر و هر دوازده ساعت که بافتاب 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 بیارند • و ساعات فضل الدور یجیی ذکرها فی لفظ السنة فی فصل الوار •

فصل الغین * التسبیغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زیادة حرف ساکن فی السبب
 الخفیف الذی فی آخر الجزء کزیادة الالف فی لن من مفاعیلن فیصیر مفاعیلان و مثل فاعلاتن زید
 فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفاصار فاعلاتان • و الجزء الذی فیہ التسبیغ یمین مسبغا بفتح
 الموحدة المشددة و تسبغ در لغت تمام کردن است پس ازین زیادتی گویا که آن جزء تمام و منقطع
 می شود از زیادتی دیگر کذا فی عروض سیفی و غیره و تسبیغ را اسباع نیز نامند کما فی جامع الصنائع •
فصل الفاء * [الاسراف] هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس و قیل الاسراف صرف
 شیئی فیما ینبغی زیادة علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف شیئی فیما لا ینبغی کذا فی الجرجانی • [

الاسكافية فرقة من المعزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء
 بخلاف ظلم الصبيان و المجانین فانه يقدر علیه کذا فی شرح المواقف •
 . السلف بالفتح فی اللغة بمعنی در گذشتن و پدران در گذشته و پیش شدن و پیشینگی و بیع سلم
 کما فی المنتخب • و فی شرح المنهاج السلف و العلم بمعنی و العلم لغة اهل الصحاح و السلف
 لغة اهل العراق • و فی جامع الرموز فی کتاب الشهادة السلف فی الشرع اسم لكل من یقلد من یجیب عن

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم طغفهم وقد يطلق السلف
 لتمام للمجتهدين كلهم انتهى • [وفي كليات ابي البقاء السلف محرقة السلم اسم من الاسلاف والقرض الذي
 لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض ردة كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آبائك
 وقربتك فهو سلف وفرط لك • والسلف من ابوحنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد
 بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري
 المتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلامذه بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين
 في المذهب • وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه
 فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم و ابوحنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * السابق 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
 و شرح الجعفي •

السابق عند المحققين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على
 الراوي الآخر ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوي الآخر الذي
 تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيى في اسناد المتأخر وتفقه الطالب
 في معرفة العالي والنازل كذا في شرح النخبة و شرحه •

[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 •

[الستوة ماغلب عليه غشه من الدراهم والزيف ما يرد به بيت المال والذبيحة ما يرد به

التجار كذا في الهداية •]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيء

في فصل الراد من باب الفون •

السرق كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره

وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى

السرق الصغرى والثاني السرق الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط تعرفهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ ابي
اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف من غيره فلا يقطع الصبي
والمجنون ولا غيرها اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعند ابي يوسف رح يقطع الغيره
ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذها للقراءة و النهي من المنكر فمن الظن
بطلان التعريف منعا وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين.
في دار بابها مفتوح اوليا وكل من صاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل
بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اوليا والصاحب عالم به اوليا ولو كابر نهارا فنقب البيت سرا
واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقة و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم
القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكانه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير
مضمون عليه • وعن محمد انه يقطع وذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بسرقة
فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكلمه لم يقطع وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبروزنه
عشرة و قيمته 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 اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه
وقوله بلاشبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة
وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدرور و الدكاكين و الحانات و الخيام
و الصناديق • والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرزمثله حتى لا يقطع باخذ لؤلؤ من امطبل بخلاف
اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي و المجنون ولا بأخذ شاة او بقرة
او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه
ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز • وفي الدرر السرقة لغة اخذ الشئ من الغير خفية اي شئ
كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت
على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه
ملا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزا • ثم انها اما صغرى وهي السرقة المشهورة وفيها
مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى وهي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه
المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كلييات ابي البقاء السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبي
لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته و الطر اخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد
حفظه و هو يأخذ منه بنوع غفلة و خدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف
الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

ام لا نمنظرونا في السرقه فوجدناه جنایة لكن جنایة الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التانيف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين • بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حانظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابي حنيفة و محمد خلفا لابي يوسف رحمهم الله [وعند الشامي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي لمام محمد رحمه الله • شعر • يد بخمس مئين عسجد فدبت • ما بالها قطعت بربع دينار • فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني •] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه • قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقه ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول و العادات و ان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه و المجاز و الكناية و كذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول و العادة كتشبيه الشجاع بالاسد و الجود بالبحر فهو كالاول اي بالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقه ولا اخذا والا اي و ان لم يشترك الناس في معرفته و لم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق و الزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل و ان احدهما فيه اكمل من الآخر و ان الثاني زاد على الاول او نقص عنه • وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لا ينال الا بفكر و عامي تصرف فيه بما اخرجته من الابتذال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي و المبتذل العامي • و اذا تقرر هذا فالسرقه و الاخذ نوعان ظاهر و غير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقه محضة و يسمى نسخا و انتحالا [كما حكى ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين • شعر • اذا انت لم تنصف اخاك وجدته • على طرف الهجران ان كان يعقل • و يركب حد السيف من ان تضيئه • اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل • اي اذا لم تعط اخاك النصفه و لم توفه حقوقه تجده هاجرا لك و متبدلا بك ان كان به عقل و له معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي و يتحمل شدائد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف متبعدا و متعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابا بكر اي صرت شاعرا و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها • شعر • لعمرك ما ادري

و اني لا وجل • على اينا تغدو المنية اول • حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخي من الرضاة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول [و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها] يعني انه مذموم و سرقه محضة كما يقال في قول السطوية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الالابس • انتهى من المطول • [و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لانه سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلاثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل لا اول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقه كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللهم و ابي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات هتا • و فاز باللذة الجسور • ابي شديد الجراة نبئت سلم ماخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابوالطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاوة فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [يعني تعلم الزمان منه السخا و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاوة الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جنبي • و قال ابن فورة هذا تاريل فاسد لان سخاوة غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالمدوح علي و كان بخيلا به لا يجوده على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاوة اسعدني بضمي اليه و هدايتي له فالمصراع الثاني ماخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول و المختصر] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكا من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان ابي على المضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا الفراق على النفوس دليلا • الارتياح الطلب ابي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكمها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابوالطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنايا الى ارواحنا سبلا • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلاثة اقسام كذلك ابي مثل اقسام الاغارة و المسخ [لان الثاني اما ابغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يرت • فلليرث في بعض المواضع انفع • فمير هو عائد الى حاضر

في الذهن وهو مبتدء و خبرة الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعني ان الشيء المعهود هو الاحسان فان يجعل فهو خير و ان يبطل فالبطوره في بعض الاوقات و بعض المحال يكون انفع من العجلة و قول ابي الطيب • شعر • و من الخير بَطَوْ سيبك عني • اسرع السحب في المسير الجهم • السيب العطاء و السحب جمع سحب و الجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني خير في حقي لانه يدل على كثرتة كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه و ما كان فيه الماء يكون بطيئا ففي بيت ابي الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ • و مثال الثاني قول البحتري • شعر • و اذا تألق في الندى كلامه • المصقول خلت لسانه من عضبه • يعني اذا لمع في المجلس كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابي الطيب • شعر • كان السنهم في النطق قد جعلت • على رماحهم في الطعن خرمانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعني ان السنهم عند النطق في المضاء و النفاذ تُشابه استنهم عند الطعن فكان السنهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف و تشبيهه كلامه بالسيف استعارة بالكناية و بيت ابي الطيب خال عنهما • و مثال الثالث قول ابي زياد • شعر • ولم يك اكثر الفتيان مالا • و لكن كان ارحبهم ذراعا • يعني ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا و لكن او سعمهم باعا اي سخى و قول اشجع • شعر • وليس بارسعمهم في الغنى • و لكن معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان هكذا في المطول و المختصر •] و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اي معنى البيت الاول و الثاني كقول جرير • شعر • فلا يمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة و الخمار • اي لا يمنعك من الحاجة كون هولاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء في الضعف سواء و قول ابي الطيب • شعر • و من في كفه منهم قنائة • كمن في كفه منهم خضاب • و يجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين نسيبا و الآخر مديحا و هجا او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال في اخفائه فيغير لفظه و يصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قافيته [كقول البحتري • شعر • سلبوا و اشرفت الدماء عليهم • محمرة فكانهم لم يسلبوا • يعني انهم سلبوا عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرفة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابي الطيب • شعر • يبس النجيع عليه و هو مجرد • عن غمده فكانما هو مغمد • يعني ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتلى الى السيف كذا في المطول و المختصر] و منه ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا غضبت عليك بنوتيم • وجدت الناس كلهم غضابا • و قول ابي نواس • شعر • ليس من الله بمستنكر • ان يجمع العالم في واحد • فالاول يختص ببعض العالم و هم الخاس و هذا يشملهم و غيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى • و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابي الشيب • شعر • اجد العلامة في هوالك لذيدة • حبا لذكرك فليلمني اللوم • وقول ابي الطيب • شعر • أحبه و احب فيه ملامة • ان العلامة فيه من اعدائه • الاستفهام لانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله و احب فيه ملامة و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبعوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابي الشيب و الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه • شعر • و ترى الطير على آثارنا • رأي عين ثقة ان تمار • اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلانا و قول ابي تمام • شعر • قد ظللت عقبان اعلامه ضحى • بعقبان طير في الدماء نواهل • اقامت مع الرايات حتى كانها • من الجيش الا انها لم تقاتل • اي ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظلمة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو و تسائر العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته و ثوقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت و بقوله في الدماء نواهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا في المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرجها حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع و كلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تأمل كان اقرب الى القبول • هذا الذي ذكر كله في الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسامي المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبره عن نفسه انه اخذ منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطري مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما في المطول • [اما دريزجا فرق ميان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا يكي بديگري خلط نشود پس بدانکه توارد آن است که شعری یا مصراعى یا مضمون شاعرى در کلام شاعرى ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد که اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده امير خسرو فرمود • شعر • اي صفتت بنده نوازندگي • از تو خدائي و ز ما بندگي • و نظامي فرموده • شعر • دو کار است با فر و فرخندگي • خداوندي از تو ز ما بندگي • و عبد الرحمن جامي را

در نسخه یوسف وزلیخا اکثر توارد ابیات 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 نزادی • و گرزادی بخوردن سک به ادبی • 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 برخاست • نیاید هرگز از چپ راستی راست • و از بنجاست که بعضی نوشته اند که خانۀ شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که درویکد و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهراً معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هر دو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خودها بلاخواست 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 موخر را با مبداء فیاض علام 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 رو یا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و آیین قسم است که از بعضی صحابه خصوصاً از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سماي دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تقویر روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسماي دنیا دفعتاً انزال یافت پستربر 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 قلبه • و عن انس قال عمر وافقت ربي في ثلث قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلی فنزلت واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی و قلت يا رسول الله ان نساءك يدخل عليهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان يحتجبن فنزلت آية الحجاب واجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساءه فی الغبيرة فقلت لهن عسى ربه ان طلقكن ان يبدلهن ازواجاً خيراً منكن فنزلت كذلك • وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • و عن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عايشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان • [

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست که در حشو کلماتي افتد که دو حرف يابيشتر متوالي ازان ساکن افتد و هر دو حرف از شبح کلمه باشد چنانکه اگر يکي را حذف کنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراکه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشمام خوانده شود و در وزن نيابد چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشوبيت افتد اظهار آن تا بر نمطي کنند که حرکت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد آن لفظي آرند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آيد مثاله • ع • راست است اين قامتت را ساخت ايزد همچو سرو • بعد از تاي راست و ساخت الف است کذا في جامع الصنائع •

السلق بالفتح و سکون اللام بمعني جوشانيدن و نيم بخته کردن است کما في المنتخب و قال في الاقسرائي السلق ان تغلي الادوية اغلاء خفيفا و تلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • و في بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها و تطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكلة بورقية تحمر بها الاجفان و تنتشر الهدب و تؤذي الی تقرح اشجار الجفن و يتبعه فساد العين و تطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • و قيل هو تقشري اصول الاسنان او في جلد الانسان •

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث و قد سبق •

المساواة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساواة کذا ذکر العلمي في حاشية الميذبي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشئيين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن •]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • و فائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيميدك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • و ابن المغترسمى هذا الباب تجاهل العارف و قد مر في فصل الفاء من باب الجيم • و من الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحسب مثل • شعر •

بالله ياظبيات القاع قلن لنا • ليلاي منكن ام ليلاي من البشر • انتهى من كليات ابي البقاء • [

السیاق البعید بکسر السین عند المنطقیین هو الشكل الرابع كما یجیب فی فصل اللام من باب الشین

المعجمة ووجه التسمية ظاهر و السیاق فی اللغة بمعنی راندن •

سیاقه الأعداد و یمنی بالتعدد ایضا و هو ایقاع اسماء مفردة علی سیاق واحد و اکثره یوجد

فی الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

المتكبر كذا فی الاتقان • و در جامع الصنائع گوید بهتر آنست كه ترتیب را نگاهدارد و محکم تر آنست

كه برعكس آرد مثال اول • بیت • يك روز دو بار با سه كس چار سخن • یا پنج وشش است و هفت

گوبنم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنج شد چار سه تا • هر دو فرقه ولي بيكباره •

باد مامور تو بحكم قضا • [مثال ديگر در تعداد مرتب • قطعه • يگانة كه دوكون و سه روح و چار طباع •

چوپنج حس وشش ارکان متابع اند اورا • ز هفت کشور اگر سوي هشت خلد آید • زنه سپهر بده

نوع ميرسند اورا • مثال ديگر 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 و سه روح • ايزد بدو عالم چو تويك

بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سيق الاعداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يا منشي

چند چيز را كه هريك از آنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي

• بيت • جايی زند او خيمه كانجا نرسد ديو • جايی برد او لشكر كانجا نچرد مار • و هر مصراع آخر اين

غزل امير خسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده • غزل •

• مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو • • صوت تو بربط تو نغمه تو چنگ تو كو •

• پيش آن لعل چه لافى بصفاي ياقوت • • آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو •

• اي فلک گر بهري چهره من داري بحث • • مکر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو •

• چند گوئی كه منم خسرو اقليم سخن • • ملك تو کشور تو تاج تو اورنگ تو كو •

و اگر با این صنعت صنعتی دیگر از قسم سجع و لف و نشر و غیره همراه گردد برترین پایه و بلند پایگاه گردد

مانند این • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و تخت • بر مرادت باد هر هشت

آن حدیقه کامکار • حال نیکو مال وافر سال فرخ فال سعد • اصل ثابت نسل باقی تخت عالی بخت یار •

انتهی از مجمع الصنائع [

فصل الكاف * السکة بالكسر و تشدید الكف فی الاصل طریق مستوفهي عند الفقهاء نوعان

عامه و تسمى بطریق العامة ایضا و خاصة و تسمى بطریق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ

ایضا • فقال الامام الحلواني حد السکة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

فهي سكة عامة • وقال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بدوا فيها مساكن و حجرات و تركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم وبالنفاذ هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذا اني جامع الرموز و البرجندي في كتاب الندية في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكن الواقعة في القرى و الامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم و غير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حُجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • وقيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى و طريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • وقيل بانها سكة سد جانب منها غيبا دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سرسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه و في خلاها طريق و سجيل لهم و هي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا و سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح و هو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا و يرويه ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة و هكذا فسرها الفقيه ابوالقاسم وغيره و هو مختار عامة المحققين و هذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول اي السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا و الجلا و مثل الحقد و الحسد و الكبر و البخل و العجب و الكذب و الغيبة و الحرص و الظلم و نحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم و الحلم و الحياء و الرضا و العدالة و نحوها • بدانکه اهل تصوف سه چیز را میخواهند جذب و سلوک و عروج • جذب کشش را گویند که جذب من جذبات الله توازي صل الثقلين و سلوک کوشش را گویند که سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصود رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را محق سبحانه جذب خردش روزی کند او دل محضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گداود و برترت عشق رسد پس اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب گویند و اگر باز آید و از خود با خبر شود و سلوک کند و راه خدای گیرد آن را مجذوب سالك گویند و اگر اول سلوک کند و آنرا تمام کند و انگاه ویرا جذب حق رسد ویرا سالك مجذوب گویند و اگر سلوک تمام کند و جذب حق بومی نرسد ویرا سالك گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالك و سالك مجذوب و سالك مجذوب و سالك مجذوب و سالك مجذوب

شیخی و پیشوائی را شاید و مجذوب سالک و سالک مجذوب شیخی را لائق 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 از آن 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 تفاضل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلا اگر عاشقی حرکتی نا پسندیده کند معشوق ازو اعراض کند پس اگر توبه نکند و اصرار نماید آن حجاب شود و اگر در آن هم آهستگی کند آن حجاب تفاضل شود یعنی دوست از روی 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 از آن 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 بر فرقت دوست بیارامد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود نوعی بالله منها کذا فی مجمع السلوک • و در لطائف اللغات میگوید سالک در لغت راه رود در اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الی الله متوسط ما بین مرید و منتهی • و در کشف اللغات میگوید سالک بردو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمچار شود و از حقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم بحقیقی شده باشد چنانچه بروی اثرگیری نماند و از قید باطلاق رود و فانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد •

علم السلوک هو معرفة النفس مالمها و ما علیها من الوجدانیات و قد سبق فی المقدمة •

السمک بفتح السین و سکون المیم هو الثخن الصاعد ای المقید باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار

یقال سمک المنارة و قد سبق فی لفظ الثخن فی فصل النون من باب الناء المثلثة •

فصل اللام * السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعنی خواستن و مسئله كذلك كما فی الصراح

و فی کنز اللغات سؤال در خواستن و پرسیدن و مسئله در خواستن • و فی مجموعه اللغات مسئله

پرسیدن • و فی شرح الطوالح السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق فی فصل الواو من

باب الدال المهملة • و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما یفهم من العصدی و غیره •

و فی الرشیدیة السائل من نصب نفسه لنفی الحکم الذی ادعاه المدعی بلانصب دلیل علیه فعلى هذا

یصدق علی المناقض فقط و قد یطلق علی ما هو اعم و هو کل من تکلم علی ما تکلم به المدعی اعم من

ان یکون مانعا او مناقضا او معارضا •

سؤال التركيب عند الاصولیین هو بیان ان فی حکم الاصل قیاسا مرکبا و قد تقرر ان من شرط حکم

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[سؤال الحضرتين هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالهما ابدا كذا في الجرجاني •]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عددي الى فرع مختلف فيه و قال الامدي هو ان يعين المعترض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكرنا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل و ما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضي و حاشيته للتفتازاني •

سؤال وجواب اسم مراجعت است چنانکه در فصل عين از باب رأي مهمله كذشت •

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السؤال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية • و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النوراي الوجود الظاهر في صورها و ظهورها باحكامها و بروزها في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة و جودة اليها و تعيينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجم وجودها بالاضافة و التعيين بها لما ظهرت قط و هذا امر كسفي ذوقي ينبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي وهي حدود الموضوعات و اجزاءها واعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و القطبي وغيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة و القرنية من انتساج شيق فيما بينهما كالدهان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • و فيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر •
السبيل هو الطريق والسبل بضمين الجمع • وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم • وابن السبيل
 يسرراه يعني راه رنده و آينده و هذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز
 في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه حُصّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات و لذا
 قال ابو يوسف رح المراد بالدين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • وعن محمد رح
 ان المراد منقطع الحاج • وقيل حَمَلَة القرآن • وقيل طَلَبَة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به
 نحو ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان
 و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف و عده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •
السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمتان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات
 فيه كما في الكشاف و هذا لغة اصلية و قيل معرب في الاصل الصلک و هو اي الصلک كتاب الاقرار
 و نحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر
 فالمتوب المحضرو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز
 و البرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر و هي الزهرة و عطار و قد يسمى الزهرة و عطار و القمر بالسفلية و تجيب
 في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة •
السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة و انما سمي هذا المرض
 به لان من لوازمه هزال البدن و لما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة
 الرئة مع الدق و عده من الامراض المركبة كذا قال النفيس • و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل
 لحمى الدق الشيوخية و لقرحة الرئة • و سل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي
 و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

التسلسل في اللغة بمعنى بيوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب •
 وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة
 عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا و فعلا معا او كانت
 للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني
 و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها و هذا ما عليه الاكثرون • و قال الحاكم و من

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا و بعضهم انبأنا • و أنواع التسلسل كثيرة خبيرها ما فيه دلالة على الاتصال و عدم التدليس • و الحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد • و قد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ و مثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ و مثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه • و في خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة • و تلك الصفة اما في الرواة و هو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ و هو قسمان الأول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم و منه مسلسل اني احببك في حديث اللهم اعني على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك • و الثاني ما انقطع في آخرة و فعلي كحديث التشبيك باليد و العذب بها و المصافحة و اشباهاها و اما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناههم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المرورية عن النووي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائع بالخيار و افضله ما دل على اتصال السماع و من فضله زيادة الضبط انتهى • و عند الحكماء عبارة عن ترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و الترتيب سواء كان الترتيب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور و التصديق بجميع افراده نظريا و هذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء • و اما التسلسل مطلقا فهو ترتيب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل المستحيل عندهم فترتيب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و بالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود و الترتيب بينها اما وضعا او طبعا و عند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيد ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او تكون و الاول هو التسلسل في الجواهر و الثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتيب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل و المعلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معا لو وضعي و هو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتيب و هو التسلسل في النفوس البشرية و الاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول و الرابع عند الحكماء انتهى • و تلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت لآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجمليتين براء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لا يمكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدهما الواحد ومبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدءاً احدهما على مبدء الاخرى فالاول من احدهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالتهما ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهى الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق • واما ان لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى ان ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة فى الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما فى الخارج او فى الزمن • وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ان لا 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 ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل يقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين متدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفصيلها • وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها • واما المتكلمون فيقولون بجرىان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحوادث الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالاعداد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق وقول الحكماء ان ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد فى زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود فى زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود فى الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود فى الزمان الاول فالتطبيق يجرى بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بعدوت العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال يحكم به النظر الصحيح فالأزم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان • وما ظنونا انه لابد ههنا من تقدم او تاخر اما وضعاً او طبيعاً و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق و انتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقاً كلاً خالٍ عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه و كونهما من الاضافات المتكررة لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معالوه بحسب الوجود الخارجي و هما لا يجتمعان في زمان واحد • و تحقيقه ان ما لابد في التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع • و كذا ما ظنونا من ان في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث و الا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل الكلام اليه و هكذا الى غير النهاية ساقطاً عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان ازلية فالقديم علة للحادث و لا يلزم التخلف لا متناع وجوده في الازل • لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتيب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم و التأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لاشك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيين • فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجوداً في الخارج اي لا برسه الذي هو الآن السيال فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر • قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيًا محدوداً لحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعاً عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضاً متناهيًا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب و لا يجري التطبيق فيه فتدبر جدا • ثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كراتب الاعداد فانها و همية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنهاى فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول في الموقف الثاني • و قد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوي في تفسير قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * تنبيه * الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق و انما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و ان كان الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما

فهي مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة و تكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • و عند الحكماء اذا كان ترتيب و اجتماع في ذلك الوجود و لا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا ببطان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • اعلم ان لابطال التسلسل طورا آخر منها مامر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضايغ و تقريره لوتسلسل العلة الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلوية و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها عليا بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاملة في السلسلة الاولى على عدد العلويات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كل واحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسما عيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبه ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستم شادي غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هر كس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعایت لفظ بتكلف و نه رعایت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالـتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرر الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرر الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني

ان تفرق الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضي شرح الشافية • وفي جابر ردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنسى بها نحو الساكن وذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام •

[السهولة هي في البديع خلو اللفظ من التكايف والتعقيد والتعسف في السبك ومن احسن امثله قول قيس المجنون • شعر • اليس وعدتني يا قلب اني • اذا ماتبت من ليلتي تنوب • فما انا تائب من حب ليلتي • فما لك كلما ذكرت تدوب • كذا في كلييات ابي البقاء وايضا قوله • شعر • • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت وان تكاثرت الذنوب • و اما عن هوى ليلتي وشوقي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالكرايم عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي وسببه الرامل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي والمعدى والكبدى والمرارى والطحالي و الدماغى و البدنى و الماسارنى وكذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدومى و الصفراوى و نحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدورى و الفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • وفي بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقى فذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

السيالان عبارة عن تدافع الاجزاء سرورا كانت متفاعلة في الحقيقة ومتواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا • وقد يوجد السيالان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و توجد الرطوبة بدون السيالان في الماء الراكد في لئاء او بركة فبينهما عموم من وجه • وفي الملخص السيالان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاعلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب و الرمل كان سيالا وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيالانه قسري على مانع عليه الشيخ • ثم السيالان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديوية و ما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين •

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيالان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزائه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقصراني

فصل الميم * الانسجام بالجيم لغة جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوة من

العقادة منحدرًا كتحدّر الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و عدوثة الفاظه ان يحيل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته مزونة بلا قصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع في القرآن موزونًا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مهاكنهم و من الوافر و يغزهم و ينصرم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوة على وجه ابي ياف بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذلت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قد ورر اسيات و من السرج او كالذي مر على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكاد يعرفون حديثا و من المضارع يوم التذكار يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المتجسف نبي عبدي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

[السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه • و عمل الراوي بخلاف ما رواه يدل على سقمه

كذا في الجرجاني •]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا • و في شرح المنهاج السلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و في الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في الثمن آجلا سمي بدلما فيه من وجوب تقدم الثمن • و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن يسمى رأس المال هكذا في البرجندي و جامع الرموز • اقول و لا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تاجيل الثمن و لا 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 الصريفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور • و بعضهم فرق بين السالم و الصحيح و قال السالم مامر و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر [و عند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غير اوله و سواء كان املا او زائدا فيكون نسر سالما عند الطائفتين و رمي غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصريفيين و سالما عند

النحويين واسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني [• وعند الاطباء هو الصحيح كما يجيى • وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لزرخاف فيه وقد سبق في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيًا او مشروطًا بحرف الاستنماع ليكون المذكور مستنمع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلم وقوع ذلك تسليمًا جديدًا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لو سلم ان معه سبحانه الهالزم من ذلك التسليم ذهب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلا يتم في العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك ففرض الهين فصاعداً محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلزم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر والباطن •]

المسلمات هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلّم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حججته 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 و الانقياد و يطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكوة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعاً هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة و الايمان بالواجبات و الانتهاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغير الايمان و ينفك عنه ان قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال و قد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد اي الاسلام افضل قل الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمداً رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيراً و شرها حلوها و مرها و على هذا هو يغير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شتراطه لصحتها و هي لا تشترط لصحته خلافاً للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمل به

اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه وهو الظاهر • وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معانٍ و الايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلثة وَاذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغييرها كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي و الاسلام عبارة عن طاعة و انقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري • فصح ما قاله ابن عباس وغيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعوا الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و مما يصرح به قوله عليه الصلوة و السلام لا يزنى الزاني حين يزني و هو مؤمن و فيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لا ينفي عنه اسم الايمان من اصله و لا يطلق عليه مؤمن لا يمامه كمال ايمانه بل يُقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان و هذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان و حيث 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 و من ههنا قال كثيرون انهما على وزن الفقير و المسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و ان قرن بينهما تغييرا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب و حيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث و قد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمساً من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق و الانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتدفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن حجر في شرح الاربعة للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق و انما ينعقد برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما امامان و ان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوزوا امامة المفضل مع وجود الفاضل وكفروا عثمان رضي الله عنه وطلحة و الزبير و عایشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني [وقد سبق في فصل الدال المهملة من باب لزاء الموحدة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف فهي جمع الواحد المقدر أو المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيء ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع وقد سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيلاء اي بها كردن و من البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب • **السائمة** تطلق على الراعية عادة من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادة و في الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز و البرجندي •

السهم بالفتح و سكون الهاء في اللغة بمعنى تير و السهام الجمع و بهر السهمان بالضم الجماعة و عند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • و قد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة و على الجيب المعكوس و هو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الايلخاني و يؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه و على خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • و سهم نزد منجمين عبارات است از بخشى معين از فلک البروج • و سهمها نزد او شان بسيار اند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نیز گویند و سهم الغيب و سهم الايام و سهم غلامان و كنيوزكان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گیرند تا درجه قمر و درجه طالع بر آن یعنی بر مابین درجات شمس و قمر بیفزایند و از طالع مجموع را سیگان طرح کنند و آنچه برآید درجه مکان سهم السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

دوم درجة است و شمس در اسد بستم درجة و قمر در میزان پانزده درجة است تا برج میزان چهل درجة مي شود و پانزده درجة قمر قطع کرده افزوديم شد پنجاه و پذج درجة و درجة طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجة وسي درجة بحمل داديم وسي بثورهاتي كه پذج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجة جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گیرند و بشب از شمس و درجة طالع بيفزایند و از طالع سي گن افکنند بطور سابق و آنچه برآید موضع سهم غيب بود • و سهم ایام از درجة شمس بروز تا درجة زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و کنیزکان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهرة و تزويج زنان از زهرة تا بشمس و باقي سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال و اصداق از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگیرند و درجة طالع افزایند اما سهم زحل بروز از درجة زحل گیرند تا درجة سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گیرند تا درجة زحل و درجة طالع برآن افزایند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عكس اما سهم مریخ بروز از مریخ گیرند تا سهم سعادت و بشب بر عكس اما سهم زهرة بروز از سهم سعادت گیرند تا زهرة و بشب بخلاف این و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف این کذا في بعض كتب النجوم •

التسهيم كالتصريف هو عند بعض اهل البدیع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من

باب الراد •

فصل النون * المسحنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيئة و في

اصطلاح الاطباء هي حال الجسد في السمن و البزال و السخافة و التلرز و الاعتدال كذا في شرح القانونجة في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعولة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين

مسطنة كذا في الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان و سطح مستدير و اصل بينهما بحيث لو ادير خط مستقيم و اصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادير و قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كرة قطعت من طرفيهما قطعان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمها

اي من ثمن تجويفها فتسمى بالذوقية • والدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فمائلة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • ومنها الاسطوانة المضلعة وهي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتها السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة • ومنها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما للاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • ومنها اسطوانة تكون سطحها تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ما هو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقبيه مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقبيه شئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاهم على عدم جواز الابتداء بالساكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوزة آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب ويجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزة قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد و عمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث ساكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

وغير الحصول 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 ويجيب في لفظ الكون في فصل الفون من باب الكلف • وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوقة عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة وورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا ان يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته وانه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل ماسر وانه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية ان ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات و اجيب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم في آن حدوثه ليست من شأنها الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شأنها الحركة في وقت ما و الفلك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته و ان لم تكن بالنظر الى الغيرو هو كونه محددا 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 و ثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق و الثاني عدمي بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى • ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خامة معينة و لا عدم اية حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا و كل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون في الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابله مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى • و في شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير و ذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل و تكاثف و في الكيف من غير اشتداد و ضعف و في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه و اليه فهو يصادهما معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعنى المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يصاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى • وقال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة ولا يتصوران في السكون • و در لطائف اللغات ميگوید سکون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

المسكين من السكون فكله ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكور المونك وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيى في فصل الرأ من باب الفاء [وفي الرواية الفقير هو من له ادنى شئى و المسكين من لا شئى له •]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • و در اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدين ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمرة بياض نصره الداخل عتبه الخارج نقي الخد عتبه الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است •

[السكينة ما يجده القلب من الطمانينة عند نزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني •]

السمن بكسر السين و فتح اليم في اللغة بمعنى فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق اولاً بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الزيادة خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الزيادة الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيده الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية ولذلك يؤم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيى ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم السين و فتح اليم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ

و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيى في لفظ النظر •

السن بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر • وفي المنتخب سن بالكسر دندان وسال ومقدار عمر وتحقيق سال در لفظ سنه در فصل وار خواهد آمد • ولبعض السنين عند الاطباء اسم علىحدة • فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثة وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالزيادة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن • ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكمل للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد والانتقاص وانما سمي بمن الشباب لكون الحرارة فيه مشتتة شابة اي قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاقليم وتغلب الحرارة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب في هذا السن البرودة والرطوبة الغريزية ومنتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونچه •

السنون بالفتح واحد السنونات وهي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدللك بها الاسنان لتستحکم

كذا في بحر الجواهر •

المسن بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن

في هذه السنة ومونته مسنة كما قال ابن الاثير لکن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

السنة بالضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن

سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها

الى يوم القيامة • وفي الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى

بالامامة الاعلم 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 والعصدي • ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر

سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويح والمراد

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • ومنها ما يعم النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال ومن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة ابي ثابت وجوبها بالسنة ومنها النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء • واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجليلي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تباين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمه مشكوة در باب سواك نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنکه آنرا سنت گویند بمعنی طریقه مسلوکه در دین است یا بجهت آنکه ثبوت آن بصحت 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 الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة مُركدة ايضا كالاذان والجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء والا ابي وان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالتقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء • وقال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا في كشف البزدوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدي الروايتين و الوتر عندهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسألة امامة الصبي • وفي كشف البزدوي لاخلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين واما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الرواي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي و جمهور المحدثين يحتمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل • وذهب القاضي الامام ابو زيد ونضر الاسلام ابي المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين

وكذا الخلاف في قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول 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 الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والآذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير . وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه في حالة كاطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر واما التراويح فسنة 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 معاصر الحنفية واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم واما الفعل الذي 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 فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن الغرائب وهذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ما سبق 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 لا على وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوكة اي 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 الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع واجب وهو الذي يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا و سنة وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا ومستحب وهو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى ويؤيده ما في شرح ابى المكارم 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 فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمتسحبات 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 ابي البقاء السنة بالضم والتشديد لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرضية وشرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابه رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي او ما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار وعرفا بلا خلاف هي ما واطب عليه مقتدى نبيا كان او وليا وهي اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقريب 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 الاكثرون انها لا تقتضى الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابه وعند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين وما روي 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 كالأذان 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 استحقاق العقوبة بالنار والسنة الزائدة كالسواك والنوافل المعينة وهي نذب وتطوع وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق وسنة عادة كالتيامن في الترجل والتنعل والسني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وسلم عليهم اجمعين في المشكوة وتيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من يعيش منكم بعدي فسيري اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجها احمد وابوداود والترمذي وابن ماجه وايضا في المشكوة والتيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنفا فليستن بمن قد مات فان النبي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم و لا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم و سيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه ززين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزركي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفصيل و تعظيم صحابه كند چه جاني سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين و عمر ثمانين و كل سنة اخرجته مسلم و ابو داود [في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكنت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكنت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقتونت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحرمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح و لا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في او اخر باب ما يفسد الصلوة و يكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه و اذا كان الشئ مستحبا او مندوبا و ليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا و في الدر المختار في باب آذان هوسنة مؤكدة هي كالواجب في حقوق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا و لا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة و لا عتبا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و ياثم بارتكابه كما ياثم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة و في العالم كيرة في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رآها حقا فالصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك و في الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق 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 و ليس بحرام انتهى] •

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشئ كما في قوله و علم آدم

الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الضرف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشئ باسمه يقال سمي زيدا ولم يسم عمروا ولاخفاء 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 • ودر كشف اللغات اورد اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح سالكل اسم نه لفظى است كه دلالت كند بر شئى بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت • عارفانى كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبى عنه فلذلك 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 ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لا هو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها قال الأمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هولاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك 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 الموجود والذات ومنها ما هو غير الخالق فان المسمى ذاته و الاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الوصف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابقي واعتبر في اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات واعتبر المدلول المطابقي وحكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو ولا غير باعتبار المدلول التضمني وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية وانهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد

ليو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية و المسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن • ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ آ س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور ابي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والكسوف وقوله تعالى تبارك اسم ربك ابي مسماء 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 و طرفيها مغايرة قطعا و الناس قد طولوا في هذه المسئلة و هو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص و المسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون 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 و المسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و الجليلي و ما في تعليقات جدي رحمة الله عليه عليه *** التقسيم *** اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ و حقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالأخوذ من الوصف الخارجي الداخلة في مفهوم الاسم فجاز في حقه تعالى سراء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس وكذا الأخوذ من الفعل كالخالق و اما الأخوذ من الجزء كالجمم للانسان فمحال لانفناء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما الأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بآراء حقيقته المخصوصة و من ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله و وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه • وفيه بحسب ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع و خارجا 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 الفارسية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله و الصفاتية كالعليم والانعالية كالخالق وتخصر باعتبار الانس و الهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم و الحيوة و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام و باعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ماعدا السبعة و لكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السجود و القدوس ولذا قالوا نحن نسبح

بمعدك و نقدرن لك و خط الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لفلنك عصي و استكبر و اختص الانسلي
بالسط من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم اهم للاسماء كلها اي ركب في
فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هياء بتلك اللطائف للتسقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبر
عنهما بيديه فقال لابليس ما منعك ان تعبد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما
مظهر صفة الجمال كملائة الرحمة او الجلال كملائة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد
معناه في نفسه كالمحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشي كما لم يتغير الصالح عند قتله تصديقا لتحقيقه
بهذا الاسم انتهى . و في الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفيد
في نفسها و صفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد
و العظيم و السبي و العزيز و الكبير و المتعال و اشياء ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر
و لو كانت من الاسماء النفسية كالمعطي و الخالق و لو كانت من الانفعالية انتهى * فائدة * اعلم ان تسميته
تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الانعال فذهب المعتزلة و الكرامية الي انها اذ ادل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد
بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا و كذا الحال في الاعمال . و قال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على
معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه مرهبا لما لا يليق بكبريائه و لذا
لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن
و الطبيب و نحو ذلك و قد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف . و ذهب الشيخ و متأبعوه الي انه لابد من التوقيف وهو المختار و ذلك لاحتياط فلا يجوز الاكتفاء
في عدم الابهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الي اذن الشرع . فان قلت من الاوصاف ما يمتنع
اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالمكر و المهزي و غيرهما . اجيب بانه لا يكفي في الاذن مجرده وقوعها
في الكتاب او السنة بحسب التخصه المقام و سياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب
كذا في شرح المواظف و حواشيه . و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير و يسمى ايضا بالزمام
و الحصة و البرج كذا في بعض الرسائل . و عند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وجهه
عن شي و يقابله الكلمة و الاداة و يجهن في لفظ المفرد في فصل الاله من باب لغاه . و عند النحاة
يطلق على خمسة معان على ما في المنتخب . حيث قال اسم بالتكسر و الضم نشان و علامت جيزي
و بالمصطلح نسوي اسم را بر پنج معنى اطلاق كذا اول فام مقابل لقب و كنيت باشد دوم تظني كه
معني صفتي نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم تظني كه معني ظرف نداشته باشد

وبالبن معني مقابل ظرف باشد چهارم لفظي به بمعني حاصل مصدر بالهد و آن را در برابر مصدر استعمال کنند و پنجم کلمه که بی انضمام کلمه ديگر بر معني دلالت کند و جر يکي از زمان ماضي و حال و استقبال دلالت نکند و باين معني مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنى الاول فليجيب تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيب هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزيدتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك و ايضا وقع في الضوء الظروف بعضها لزم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهات الست انتهى • وفي العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمراى وقت قيام زيد وقت تعود عمر فاذا هنا مبتدأ و خبر انتهى • فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعني المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكرني تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدهن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مر اين فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و غى الصراح شبهه پوشيدگي کار اشتباه پوشيده شدن کار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحصب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى و هكذا في البيضاوي و هذا صريح في ان الاسم قد يستعمل بمعني الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن ان لاخفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعني الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر في المعاني الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشايع و تحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية او الثاني الحرف و الاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلاثة او الثاني الاسم و الاول المفعول فالاسم مادل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الفعل مادل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الحرف مادل على معنى في غيره و الضمير في قولهم في نفسه في كلا التعريفين اما راجع الى ما و المعنى مادل على معنى كائن في نفس مادل اي الكلمة و المراد بكون المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة اخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و اما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه في الانفهام الى كلمة اخرى فمرجع التوجهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اي بمفهومية المعنى منه و كذا الحال في قولهم في غيره في تعريف الحرف يعني ان الضمير اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف مادل على معنى كائن في غير ما دل اي الكلمة في نفسه و حاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة اخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه لى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ الى اللفظ فمرجع هذين التوجهين الى امر واحد ايضا و هو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بالفرادة وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادي و يشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مصندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق و تحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته و انت اذا نظرت في المرأة و شاهدت صورة فيها فلنك هناك حالتان احدتهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها و لا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بصيرة تقدر ببصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها و تلتفت الى احوالها و الثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها و لا حظها قصدا فتكون سالحة ان تحكم عليها و حينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات و اخرى آلة لبصار الغير و استوضع ذلك من قولك قام زيد و نسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد و القيام و آلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهد بها مرتبطا احدهما بالآخر و لهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه و في الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها و بها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية و على الثاني معنى مستقل بها و كما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية و اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره و متعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته سالحا لان يحكم عليه و به و يلزمه ادراك متعلقه اجمالا و تبعا و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعدملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فنقول مثلا ابتداء سير البصرة و لا يخرجه ذلك عن الاستقلال و ملاحية الحكم عليه و به و على هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو و الو و فوق و تحت و اذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير و البصرة و جعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه و لا يصلح ان يكون محكوما عليه و لا محكوما به و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من و هذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام و هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معنى النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل و هو الظاهر و لا في الخارج ان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه و لا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق
وما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره و انه لا يدل على معنى باعتبارها في نفسه بل باعتبارها في متعلقه
فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليحصل معناه في الذهن ان لا يمكن ادراكه الا بادراك
متعلقه ان هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل
من ان الواضح اشترط في دلالة على معناه الامرادي ذكر متعلقه ان لا طائل تحته لان هذا القائل ان
اعترف بان معاني الحروف هي الذسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضح
حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري ان لا يعقل معنى الحرف الا به و ان زعم ان معنى لفظه من هو
معنى الابتداء بعينه الا ان الواضح اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق و لم يشترط ذلك في دلالة لفظ
الابتداء عليه فصارت لفظه من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا
باطل اما أولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى
المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضح عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى
خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك
بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتكميم الدلالة و في
تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى صاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق
لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للكلمات فتحصيل هذه
الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلوم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحسب
و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لا يفهم
منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى
معرفة باللغة و احوالها و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فالام في قولنا الرجل
مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل و فية بحسب لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في
لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه
يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه مامرو ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير
فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قايما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد
و غيره من الاعراض حروفا لدالاتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير يلزم
ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك
فاسد و قيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك
في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا نفس سائر الحروف و هذا ظاهر الخطأ • ثم الاسم و الفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انها يفتقران في الاسم يصلح ان يقع مسندا و مسندا اليه و الفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ما عدا الاعمال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية و هو الحدث و على معنى غير مستقل هو النسبة الحكيمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها و آلة لتعرف حالها مرتبطين احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتصل الا بالفاعل و جب ذكره كما و جب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضا عاما لكل نسبة للحدث الذي دل على فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الاعلى معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه و لا محكوما به اذ لا بد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره و احتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذاة الاعمال بالصور الذهنية و الفعل لما اعتبر فيه و ضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما و جب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة و وجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضا و لا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه و اما مجموع معناه المركب من الحدث و النسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهد التأمّل الصادق و اما الاسم فلما كان موضوما لمعنى مستقل و لم تعتبر معه نسبة تامة لاعلى انه منسوب الى غيره و لا بالعكس صح الحكم عليه و به • فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث و نسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث و نسبة الى ذات فلم يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل • قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمه ملحوظة بالذات و كذلك الحدث و اما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة و لا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمه و صار المجموع كشي واحد فجازان يلاحظ فيه قارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه و تارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به و اما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها و لا بها لا وحدها و لا مع غيرها لعدم استقلالها و المعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها و عدم ارتباطها به و تلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري 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 محكوما بها • قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم و الثاني ان زيدا قائم الاب و لا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود و الآخر 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 يل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره املا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النكاح يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريدته عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقريظة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العضدي وما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في وصف الاستعارة التبعية • ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميزات بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصدوح والغدوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لا شيع آخر يقترن بالزمان كما في الفعل • ثم المراد 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 قوفاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحومه او عن الظرف او الآجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شيع منها دالة على احد الازمنة الثلاثة بحسب الوضع الاول • وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجوامد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية • وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل •

[الاسم المتمكن ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبني الاصل اعنى الماضي

والامر بغير اللام والحرف ويراد به الاسم المعرب هكذا في الجرجاني •]

[الاسم التام وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء

بالتنوين والاضافة ونوني التثنية والجمع هكذا في الجرجاني •]

[الاسم المنسوب وهو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ما قبلها علامة للنسبة اليه

كما الحققت التاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا في الجرجاني •]

ذوالاسمين هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة و جذر ثمانية والخطوط المركبة

على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او احدهما والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاسم

او اصغر اذ لا يجوز 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 اي جذره مشاركا في الطول
للقسم الاطول او مبادئه والمشاركة افضل من المبنائية و المنطق من الاسم و المنطق الاطول من المنطق
الاصغر فالقسم الاول و هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول و هو كل خط مركب من
منطق اطول و اسم اصغر و يزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة و جذر
خمسة و اربعة و جذر اثني عشر و القسم الثاني و هو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر و الاسم
اطول و المشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست و جذر ثمانية و اربعين و القسم الثالث
و هو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصميين و المشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث
مثل جذر ستة و جذر ثمانية و القسم الرابع و هو ما كان منطق اطول من الاسم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة
بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة و جذر سبعة يسمى
بذى الاسمين الرابع و القسم الخامس و هو ما كان اسمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة
مثل ثلثة و جذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس و القسم السادس و هو ما كان القسمان فيه اصميين مع
عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة و جذر ستة • اعلم ان جذر
ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل و جذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول و جذر
ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني و جذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاظم و جذر ذى الاسمين
الخامس يسمى بالقوي على منطق و متوسط و جذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين •
اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا
ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته
كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك و ان كان فيما بعدها من المراتب فذلك
الحاصل و انما كان كذلك لانه يصير مشاركا له و المشارك للشئ في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في
حواشي تحرير اقليدس و طريق تحصيل الاقسام الست و جذورها مذكورة فيها •

اسم ان و اخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها و انما قيل من معموليها لتلايرد عليه
ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها و ليس باسم لانه ليس من معموليها و على هذا
القياس اسم كان و اخواته و اسم ما و لا المشبهتين بليس و اسم عسى و اخواته و غير ذلك هكذا
في الرافعي و حواشيه •

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة
على سبيل البديل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدي جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد
و هو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل و النكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضائر والمبهمات لأنها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فإنه لا يقع على شئٍ وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فإنه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فإنه يطلق على الواحد والكثير • ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيافة للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدي انتهى • أعلم أنه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجع المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعروف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي • وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعروف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه • وهذا التعريف شامل للمذهبيين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اي فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلي هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين • واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المبيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقربنة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة و صار اسم الجنس اذا اطلق وحدة يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة • ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فإنه 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 للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحددة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معروفة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معروفة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجهوره بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى •
المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير القعود . ان اسم الجنس موضوع للمهية و علم الجنس
موضوع لانرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة
لانادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك
علم الجنس و اذا قال وضعت لفظ الاسد لانادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير
ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقه ظهر الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس
انتهى كلامه • و قد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف
النداء و الظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد
يطلق على ما يصح دخول الام عليه و قال ايضا و قد يطلق على القليل و الكثير كالماء و الخل على
ما ذكر في باب التمييز انتهى • و في شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ
مجرد عن التاء واقع على القليل و الكثير كالماء و الزيت و التمر و الجلوس بخلاف رجل و فرس و تمرة
و المراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد و الجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس
شاملا للقيل و الكثير فالجسمة بالفتح و الكسر اسم جنس • و في الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه
اجزأه و يقع مجردا عن التاء على القليل و الكثير كالماء و التمر و الزيت و الضرب بخلاف رجل و فرس •
قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزأه اي تشابه اجزأه في اسم الكل و يشكل بالابوة
لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل و الكثير انتهى • و قال المولوي
عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل و الكثير
فنجو تمرة و جلسة يكون جنسا انتهى • فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية
خطبة القطبي • اسم الجنس يقع على القليل و الكثير بخلاف اسم الجمع و الجمع فانهما لا يطلقان على
القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد و الاثنين كالكلم
فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة و ما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل
بالوضع و الاستعمال و عدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه *
المعنى الاول اعم من المعنى الثاني و اما المعنى الثالث و هو ما يدل على القليل و الكثير فبينه
و بين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل • اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما
لمفهوم فير مشخص و لا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قيام و قعود و تخرج
عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة و بهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان
كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و الا فتعينية ثم 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 مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيب في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراد من باب العهن • وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما • في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخيص معناه فعمل 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 فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معيننا فمعهود او منكرا فنكرة و التوضيح في التلويح و حواشيه •

اسم الإشارة عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء 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 دوري ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور •]
فائدة * اكمل التمييز انما يتصورها عرف 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 تمييزا و تعيينا اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز 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 الماضي ولا يرد عليه نحواف بمعنى اتضجر واوة بمعنى اتضح لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لثبوت ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر والماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تنصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لالمعناه ليس بشيى اذ العرب القم ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب اسس مثلا نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه • واجيب بانها وضعت اولاً اسماً ووضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب اسماً لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقيق ذلك الوضع • وقيل اسماً لانفعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشيء اذا الاصل في كل معدول عن شيء ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيء منه فكيف خرج الفعل بالمعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقامم الزيدان • وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسنداً اليه والفعل لا يكون مسنداً اليه كذا قيل • واقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسنداً اليه كما في اقامم الزيدان فلا يرد البحث المذكور • وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماً مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصراً 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 يشتمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق وبقيد المشتق خرج غير المشتق وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر بقولهم 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 لخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيداً باحد الازمنة الثلاثة • ثم ان لفظاً ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سببويه يسمى المصدر فعلاً وحدثاً • وقيل وينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به ان اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمراو متقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معيناً 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 اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال في امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له ان الحدث لابد ان يقوم بمعينين ولا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تعين النسبة الى احدهما معنياً بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتساق ثم بقي ههنا شيخي وهوان صيغ المبالغة على التقرير لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما فى الترجمة الشريفة ما حمله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضرب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم و مستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق كونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام 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 و الاصل فيه اسم المفعول به الذي 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 بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك فى العباب والمراد بالوقوع التعلق المعنوي ولو بواسطة حرف جر كما يجيى في 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 المراد بالموصوف ذات مبينة ولا ابهام في تلك الاسماء والمراد بالموصوف اعم اى موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل و ما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اى غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضرب و ضرب فانها و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد 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 فى الطول على غيره اذ لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب * فائدة * قد يقصد بافعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى 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 بحيف يفيد عدم وجود اصل الفعل فى الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الا وضع 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 اليّ مما يدعونني اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استقارها •

السماء هي الفلك الكلي وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرؤية اسم فلك البروج ويجيء الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو في الاصل سنة و السن بالكسر وتشديد النون كذلك وهي في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العديدة ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين 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 والقمرية كل منهما يطلق على حقيقي ووسطي واطلاحي وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلاثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا ومبدوءة 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 ولوبدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك وياخذون مبادي الشهور الايام التي 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 جزءا 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 البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع واربعون دقيقة وعند بطليموس خمس وخمسون دقيقة وثنتا عشر ثانية وعند البتاني ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي وكون مبداء السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي واما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج • والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة ان دور الوسط و دور التقويم يتمان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطالحوا على انها ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة و خمسة و ستون يوما بلا كسر و قد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كاجتماع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البداية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي و السنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية و عند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر و لا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربيع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى • و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثني عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية و تسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية • و الشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذي الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات و يسمون السنة التي زيد فيها على ذي الحجة يوما سنة الكبيسة • قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطرروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاوز النصف يأخذونه واحداً وكان الكسر الزائد على الأيام في الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية وإذا ضرب ذلك في اربعة وعشرين منخط حصلت اثنتا عشرة ساعة واربعة واربعون دقيقة فلما كان الكسر زائداً على نصف يوم اخذوه يوماً واحداً واخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوماً وصار الشهر الثاني تسعة وعشرين يوماً لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفاً فقط واخذ شهر ثلثين و شهر تسعة وعشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف بربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثني عشر عدد الشهور وترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان و اربعون دقيقة وهي خمس و سدس من اربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بليته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس و هو ثلثون فخمسة ستة و سدسه خمسة و مجموعها احد عشر نفي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثني عشر احد عشر يوماً تاماً فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوماً زائداً في السنة الاولى لا يزداد شيئاً اذ الكسر اقل من النصف وفي الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف و على هذا وقد بينوا ترتيب سنني الكبائس برقوم الجمل وقالوا بهزيجوح اد و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

السهو بالفتح وسكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس واما عرفاً فالسهو قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً و سهواً او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد و يسمى نسياناً عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضاً في فصل الياء من باب النون [وفي كلييات ابي البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنئ تنبيه و النسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد • وقال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعاً • وقيل غفلتك عما انت عليه لتفقدته سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقد غيره نسيان • وقيل السهو يكون لما علمه الانسان و ما لا يعلمه و النسيان لما غاب بعد حضوره و المعتمد انها مترادفان واما الدهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى •]

فصل الهاء * السفه بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصويين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشر و السفه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفية و وجوب الحجر و نحو ذلك • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دلالة العقل و إنما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و هو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفياً لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه و العته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفية فانه لا يشابه المجنون لكن تعتربه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • وفسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدينوي و الديني • و قال بدر الدين الكردي السفه ما اغرض فيه اصلاً هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاوي و السفه اسراف المال و اتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شئى • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفية من عاداته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفاً لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضاً مثل دفع المال الى المغنين و اللعابين و شراء الحمامات الطيارة بثمان غل و الديك المقاتل بثمان كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند البخليفة لا يحجر على مثل هذا السفية و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيداً ثم صار سفياً اما اذا بلغ سفياً فيمنع منه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائماً انتهى •]

فصل الباء • السرية بالفتح و كسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجديش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

الساقى نزد صرفيه فيض رسانندگان و ترغيب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضاً و ساقى نیز صور مثالیة جمالیة را گویند که از دیدن ان سالک را خماری و مستی حق پیدا شود • و در کشف اللغات میگوید مراد از ساقى نزد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق تعالی ساقى صفت گشته شراب عشق و محبت بعاشقان خود میدهد و ایشان را محووفانی میگویند و اینمعنی را جزا رباب ذوق و شهود دیگری در نمی یابد •

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقي والحراسه وغيرها بجزء شائع من ثمره اي مما يتولد منه رطوبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساواة بكذا و يقول المسائي قبلت فركنها الاجاب و القبول والمراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطوبة و وصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة وغيرها و من قال هي دفع الشجر والكرم الخ اي بالعطف فقد سهى • وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية [وفي الكفاية المساواة باطلة عند ابن حنيفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالللام في المزارعة و شر ايظها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيئا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة ومنها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والربع ونحوها كما في المزارعة ومنها التخلية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة ومنها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى •]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي و اعطأ ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الجاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز وعند الأطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة و الكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلثة اللحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اول الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو اللحمي و الانهر الزقي و بالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوء و لهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشويه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه الازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشويه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اول الثاني المفرد و الاول للمركب اما من اللحمي و الزقي او من اللحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض •

التساوي بالواو في اللغة بمعنى برابر شدن دو چیز و عند المتكلمين والحكام هو الوحدة في الكم عدداً كان أو مقدارا ويسمى بالمساواة أيضا كذا في شرح المواقف في بحسب الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر ويسمى بالمساواة أيضا فالناطق والكتيب متساويان وقد يطلق على الاشتراك في الذاتيات أي جميعها ويجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين والحكام والمنطقيين قد عرفت قبيل هذا وأما معناها عند أهل المعاني فيجيب في لفظ الاطئاب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء وهي واسطة بين الایجاز والاطئاب • وقيل هي داخلة في الایجاز قال في الاتقان المساواة لتكاد توجد خصوصا في القرآن وقد مثل لها في التلخيص بقوله ولا يحق المكر السيئ الا باهله وفي الايضاح بقوله تعالى واذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا وتعقب بان في الآية الثانية حذف موصوف الذين وفي الاولى اطئاب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الا سيئا وایجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ أي باحد وبالقدر في الاستثناء وأما عند المحدثين فهي من انواع العلوب بالنسبة الى رواية احد الكتب وهي ان يكون بين الراوي والنبی صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب والنبی صلى الله عليه وآله وسلم والصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان أي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم وبين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم في اعلى الرتبة والمصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك وبعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا وبالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت وصافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح احد اصحاب الكتب أي مسلما مثلا وان كانت المساواة لشيخك فالمصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح مسلما • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة والمصافحة

الواقعتين لك من مسلم لا يلتقي اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بحديث يفتي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه وسلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فنسوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرها و على هذا القياس تقع المصافحة و المساواة في القراءة كما وقع في الاتقان •

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت ومنها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد و يسمى معتدلا و تاما ايضا و هذا اصطلاح المحاسبين و يجيء في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعيينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق للمشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**الصدر المنتهي** الصدر النبق و هي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين و لا يتعداها و لم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم و هي في السماء السادسة و في الحديث الآخر في السابعة و جمع بان اصلها في السادسة و معظمها في السابعة و هي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار • و قيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيفيض منها اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيفيض منها • و في الحديث رفعت الى صدر المنتهي فاذا نبقها مثل قلال هجرو اذا ورقها مثل آذان الفيلة • و في الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة عام و يستظل في الفتن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • و قيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاضاءت لاهل الارض و هي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • و گفته اند كه بوي منتهي مي شود اعمال خلق و علوم ايشان و از آنجا نزول مي كند امر الهي و از آنجا گرفته ميشود احكام و نزل وي و قوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكنند از عالم سفلي و نزول ميكنند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جامي باز ماندن و جدا شدن است اين جامي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرۃ المنتهی چهار نهر می بر آیند. دو در باطن و دو در ظاهر آنکه در باطن اند در بهشت می روند و آنکه در ظاهر اند نیل و فرات اند لهذا فی مدارج النبوة • [سدرۃ النبی درختی است که از معجزه آنحضرت صلی الله علیه و سلم شق شده بود و قصه 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 دو نیمه شد تا آنحضرت سلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبی معروف گشت لهذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس •]

* باب الشیء المعجزة *

فصل الالف * الشیء بالفتح و سکون المثناة التحتانیة فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم او

یحکم علیه او به موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا کذا قال الزمخشري و اما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة الشیء هو الموجود فكل شیء عندهم موجود کما ان كل موجود شیء بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين فی المفهوم و لذا قالوا الشیء الموجود و لم یقولوا بمعنی الموجود لکن فی قرء کمال حاشیة الخیالی المشهور ان معنی الشیء هو الثابت المتقرر فی الخارج و هو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الکائن فی الاعیان و هذا عین المعنی الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهى و بالجمله فالمعدوم الممكن لیس بشیء عند الاشاعرة كالمعدوم الممتنع و به ای بما ذهب الیه الاشاعرة من انه لا شیء من المعدوم بثابت قال الحکماء ایضا فان المهیة لا تخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فی الخارج یكون عندهم شیئا فی الذهن و اما ان المعدوم فی الخارج شیء فی الخارج او المعدوم المطلق شیء مطلقا او المعدوم فی الذهن شیء فی الذهن فکلا • فالشیئیة عندهم تسارق الوجود و تساویه و ان غایرته مفهوما لان مفهوم الشیئیة صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفید فائدة معتدة بها دون السواد شیء • و قال الجاحظ و البصریة و المعتزلة الشیء هو المعلوم و یلزمهم اطلاق الشیء علی المستحیل مع انهم لا یطلقون علیه لفظ المعلوم فضلا عن الشیء و قد یعتذر لهم بان المستحیل یسمى شیئا لغة و کونه لیس شیئا بمعنی انه غیر ثابت لا یمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شیء بمعنی انه ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفکا عن صفة الوجود و یؤیده ما وقع فی البیضاری فی تفسیر قوله ان الله علی كل شیء قدير فی اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیء بما یصح ان یوجد و هو یعم الواجب و الممكن و لا یعم الممتنع • و قال الناشی ابو العباس الشیء هو القديم

وفى الحادث مجاز • وقال الجبهية هو الحادث • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • وقال ابوالحسن البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الأشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيى تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيى قابله بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خَلَقْتَكَ من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاق الشيء على المعدوم ونحو وَاللَّهِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ينفي اختصاصه بالقديم ونحو وَلَا تَقُولُ لشيءٍ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم وقَوْلُ لبيدِ الا كل شيء ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شيى ام لا وغيرهما كحواشى الخيالي • والشيى عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشئة عبارتان عن صفة في الحيى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • والمولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشئة والارادة حيث قال في الفص للقمانية ان المشئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشيء ونفسه اسما كان ذلك الشيء او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالمهية ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشئة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشيئة على الارادة وامكن الاختلاف في متعلق الارادة دون المشئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • وقال في الفص الاول مشئة الله هي الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجم لحددهما لمزيدا

مصلحة وفائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم يشاء لم يوجد • قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن • [وفي الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة ومن تتبع مواضع استعمال المشيئة والارادة في 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 الثلثين الى

اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل وهو الذي انتهى شبابه والشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلثين ما لم يبلغ عليه الشيب والكهول من ثلثين الى خمسين والشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا في البرجندي ناقلا من المغرب • وفي جامع الرموز في بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع وعشرين سنة وفيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة والكهول من اربع و ثلثين والشيخ من احد وخمسين الى آخر العمر كما في التتمة • وذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر •

التشبيبه كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب وصفته معشوق و شرح حال خویش است و در

استعمال شعراء آنست كه صفت هر چیز كه كند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال كه دهد مانند حال مكان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانيان و نحو آن تا مدح و مدوح آنرا تشبيبه خوانند و بالجملة ابیاتی كه اوایل قصیده باشد تا مدح و مدوح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيبه نامند [و هر قصیده كه مشتمل باشد بر ابیات تشبيبه لازم است كه آنرا تخلص آرند یعنی كریز و انتقال است از اسلوب تشبيبه سوي مدح و مدوح بوجهی مناسب و طرزى لطيف و هر قصیده كه در تخلص نبود آنرا مقتضب گویند و هر قصیده كه از تشبيبه خالي بود چنانچه ابتداء بمدح كند آنرا مجدد نامند كذا في مجمع الصنائع [و صاحب جامع الصنائع تشبيبه را مرادف غزل ساخته • و در تيسر القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيبه آنرا گویند كه شاعر پیش از ذكر مدائح ابیاتی میآرد كه دران ذكر حسن و جمال محبوبی كند و بعضی مطالب می آرد غير از مدائح •]

الشرب بالكسر وسكون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ

المعين من الماء الجاري او الراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز • وفي شرح ابى المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المأل واحد • وفى البرجندى المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع و المشاجر و اما سقي الدواب فداخل فى الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الأطباء بها تناول سواد كان المتناول متكاثفا اولاً و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقلا مثلا كذا فى بحر الجواهر •

الشرايب فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لايتانى فيه المضغ حلالا كان او حراما و الاشربة الجمع و فى الشريعة هو الشراب الحرام على ما فى جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف فى حرمة و لذا وقع فى البرجندى المتبادر من الشراب فى عرف الفقهاء ما حرم او اختلف فى حرمة بشرط كونه مسكرا انتهى [اعلم ان لفظ الشراب يطلق فى العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي فى الفارسية كما قال قائل منهم • شعرة • نى دانند مى خواران انجام شراب آخر • بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخر • و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع فى التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث و هذا عند الحنفية و استدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على ان لفظ الخمر موضوعة لما ذكرنا فى الهداية و الزيلعي و الطحاوي و البرجندى و غيرها لنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا و هو النبي من ماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و هذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز و الوجه الثاني استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبى فان شعرة ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال • شعرة • فان تكن تغلب الغلباء عنصرها • فان فى الخمر معنى ليس فى العنب • و الوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب و الوجه الرابع ان لفظ الخمر خاصة فى ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسم آخر نحو الباذق و المنصف و المثلى و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المحميات هكذا فى الهداية و غيرها و الوجه الخامس قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المحبب على السبب و الاصل المتفق عليه فى هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اى سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولاً و اما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالمسبب يعنى لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما فى لفظ الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقاء الحصنى الكفوي الحنفى [وفى الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولاً و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

والاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والغايزد والالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والباقى والمنصف والمثلث والبختج والمتخذ من الزبيب شيئان نقيع ونبيد والمتخذ من التمر ثلاثة السكر والنقيع والنبيد والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرهما شئى واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيد العسل كذا فى الكفاية • والطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمرزوج يسمى بالشراب الخالص والصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديد وهو الشراب الذي لم تمض عليه ستة اشهر ويقال له العصير والذي مضت عليه ستة اشهر ولا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط والذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق والشراب الريحاني هو الشراب الصرف 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 الصرف والشراب المغسول هو المثلث وشراب الخضرم وشراب الاجاص هو شربته عند اطباء لاربه والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلاسكر كذا في بحر الجواهر وغيره فالشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات ابي السيلالات وثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر وكذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيلالات التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگرود شراب نزد سالكان عبارات از عشق و محبت وبيخودي ومستفي است كه از جلوه محبوس حقيقي حاصل شود وساكنت وبيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند •

[الشعب اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبنى عبد مناف وبنى مخزوم ثم الفخذ وهي ما انقسمت فيها انساب البطن كبنى هاشم وبنى امية ثم العشيرة وهي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبنى عباس وبنى ابي طالب والحكي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمرج منهم هكذا في كليات ابي البقاء •]

الشعيبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب 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

التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا فى الجرجاني •]

الشغب بالغين المعجمة يجيب في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع

بيان القياس المشاعبي •

الشيبانية بالمثناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر

وفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الثاء المثناة * التشعيب بالعين المهملة كالنصريف عند اهل العروض هو ان يقطع الورد

المجموع ولا يكون الا في الخفيف والمجتث كذا في عنوان الشرف ومثله في جامع الصنائع حيث قال

تشعيب افكندن متحرك باشد از وتد مجموع و آن مخصوص است بفاعلاتن قا مفعولن شود و هكذا

في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيب اسقاط احد متحركي فاعلاتن [أما اللام كما هو مذهب

الخليل فيبقي فاعلتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فالتن 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 الجمع وفي شرح القانونچه تفرق الاتصال انكان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق

شجة و شجاجا • [أعلم ان الشجاج عشرة اقسام و ذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة و بعد القطع اما ان

يظهر الدم اولاً الثاني هو الحارثة وهي التي تخدش الجلد ولا يخرج الدم و الاول اما ان يسيل الدم

بعد الاظهار اولاً الثاني هو الدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين و الاول اما ان يقطع

بعض اللحم اولاً الثاني هو الدامية وهي التي تسيل الدم و الاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي

بينه و بين العظم اولاً الثاني هو الباضغة وهي التي تقطع الجلد و الاول اما ان اظهرت الجلدة

الرقيقة الحائلة بين اللحم و العظم اولاً الثاني هو المتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم و الاول اما ان

يقتصر على الاظهار او يتعدى و الاول هو السمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة

بين اللحم و عظم الرأس و الثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولاً و الاول هو الموضحة وهي التي

توضع العظم و الثاني اما يقتصر على كسر العظم اولاً و الاول هو الهاشمة وهي التي تكسر العظم و الثاني

اما ان يقتصر على نقل العظم و تحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم و الدماغ اولاً و الاول

هو المنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر و الثاني هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس وهو المذي

فيه الدماغ وهي العاشرة و بعد هذه الشجاج شجة اخرى وهي الدامغة وهي التي تخرج الدماغ

ولا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لشجة فلها لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية و العناية •]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز و بحر الجواهر

فصل الحاء * الشرح بالفتح و سكون الراء المهملة در لغت بمعني كشادة و يبدأ كردن است

و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حامل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و بجایی نی
لفظ المتن شرح ذلك في نون باب الميم •

التشريح بالراء المهملة في اللغة اظهار الشئ وكشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرتة ومنه
تشريح اللحم وفي اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشكالها و اقدارها
و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبات بين المعنيين لا تحتاج الى التشريح و اما العلم بكيفية
مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا في شرح القانونجة •
الشدخ عبارتست از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالاة چنانچه بعضی بندگان هنگام غلبه حال
و سكر و غلبات گفته اند فلا قبول لها و لا رد لا يؤخذ ولا يؤخذ چنانکه ابن عربي گوید انا اصغر من ربي بسنتين
و بايزيد گوید سبحاني ما اعظم شاني و منصور گوید انا الحق و وجه عدم قبول آنست که غير انبياء معصوم
کسی نیست شاید که در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست که از اهل معرفت صادر شده
شاید که باشد نظر او بر معني باشد که ديگران از ان محجوب اند پس رد کردن اينجا رد حق باشد پس اسلم
آنست که لا قبول لها و لا رد لا اضطراب الطرفين كذا في مجمع السلوك [وفي تعريفات الجرجاني الشطح
عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب و اضطراب و هو من ذلات
المحققين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهي انتهى •]

فصل الخاء * الشدخ بالفتح و سكون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب و كسر
الرأس كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونجة ان كان تفرق الاتصال في العصب طولاً يسمى شقا
و عرضاً يسمى تبراً و ان اكثر عدده يسمى شدخا •

الشمراخية گروهی اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا في الصراح و يجوزون و طوى النساء
برضاهن بلا نكاح و يمثلون بالريحان كذا في تذكرة المذاهب • و در توضيح المذاهب گفته شمراخيه فرقة
است از فرق متصوفة مبطله ميگویند چون صحبت قدیم شود امر و نهی از بنده ميخيزد و نیز با آواز طبل
و سرود خوشدل شوند و زنا مباح میدارند و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم ميگردند و افساد میکنند
و قتل ایشان مباح است •

الشيخ بالفتح و سكون المثناة التحتانية پير و خواجه شيوخ اشياخ جمع شيخة بالكسر و فتح الياء
شيخان مشيخة شيوخاء كذلك كذا في الصراح • و في جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل و سن
للمحتضر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم و الشين اما مكسورة مع سكون الياء او ساكنة مع فتحها هي
اسم جمع فان الاشياخ و الشيوخ جمع للشيخ و هو من خمسين او احدى و خمسين او احد و ستين الى آخر
العمر و قد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه و معارفه • و فيه في كتاب الصوم و الشيخ الفاني من جاوز عمره

خمسين سمي به لغذاء قواه اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي ناقله من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سيما بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام • و الشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريدين و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريدين و الطالبين • و قيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله و يحب الله الى عباد الله و هو احب عباد الله الى الله • و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز 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 مي فرمايد آنكه بر آب يا هوا رود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شايخ نباشد شيخ آن باشد كه بروكشفا ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گوید كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين و سيد محمد ميگویند باشد يا نباشد • و المشيخة هي الدلالة و الحقايرة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك و يكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعتة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى و اليق و اما السالك المجذوب [و في الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية و الطريقة و الحقيقة البانغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهدائها انتهى * فائدة * اذا وصل المرید الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للمشيخة ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلك عموم الناس كان بالافتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبايعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم • بدانکه يکی بودن شيخ در صورتیست که شيخ قريب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذکر باشد و اما اگر بعيد بود و رسيدن نتواند روا بود که شيخ تربيت و صحبت دیگری را بگيرد تا در هلاکت نیفتد اما بايد که پير تربيت و صحبت مخالف آن پير ارادت نباشد تا مرید را با پير ارادت خللی نیفتد و كذلك بعد موات پير نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربيت دیگری توجه نماید و اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پير ارادت پير تربيت دیگری را بگيرد فقد ذکر في فتاوی الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصحبة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البتة و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و لاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالأب الحقيقي و غيره كالرضاعي • و في فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا مبتدع یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده و با او ارادت آورده یا از دست او خرقه باطل پوشیده باشد باید که باز بخدمت شیع بحق رود و تجدید ارادت کند و از دست او خرقه پوشد تا گمراه نشود • شيخ قوام الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معاملہ کمان 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 في مجمع السلوك * فائدة * بدانکه چهار پير نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علي کرم الله وجهه خرقه خلافت فقر که اولاً از رسول صلی الله علیه و سلم باو رسیده بود بایشان ارزانی فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حمین سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری • و قيل خرقه فقر را حضرت علي تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد • و قيل خرقه آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا في مرآة الاسرار •

فصل الدال • التشديد كالتصريف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام

و يقابله التخفيف • وعند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيء في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

عن يقين و ذلك المضبر يسمى شاهداً فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرمانى و قولنا للغير اي حصل لغير المضبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره و كذا دعوى الوكيل فانه ليس اخباراً للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عن يقين يخرج الخبر الذي هو عن حساب و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج مالمس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندی و غيرهما • و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات •

[الشهود روية الحق •

شهود المفصل في المجمع روية الكثرة في الذات الاحدية •

شهود المجمع في المفصل روية الاحدية في الكثرة كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقيق سلامته عن

المناقضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثا بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اعلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر • و صاحب التقييم فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياساً على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغرى هي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلاً معيناً و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين ما عرفت في فصل العين من

باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستنزاهه المحال كذا في الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقص الاجمالي • و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعربيتهم و هو اخص من المثال و يجيء في فصل الام من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شاهد نزد سالکان حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زیرا که حق بصور اشياء ظاهر شده که هو الظاهر عبارت آزانست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گویند انتهى • و نرد منجمان مزاعم را گویند چنانکه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشاهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال في الزائجة تسمى بالزوائد 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 حقائق الاكوان فانها تشهد بالمتين •]

شواهد التوحيد هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدى بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه
 كما قيل • شعر • ففي كل شئ له آية • تدل على انه واحد •

شواهد الأشياء اختلاف الاكوان بالاحوال والارصاف والافعال كالمرزوق يشهد على الرازق والحى

على المحيى والميت على الميت وامثالها كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الشهيد هو في الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل وغيره وهو الشهيد
 الحقيقي شرعا ويطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق والحريق والمبطون والمطعون والغريب
 والعاشق وذات الطلق وذات الجنب وغيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه في المبسوط
 وغيره فهم شهداء في احكام الآخرة • والشهيد في الاصل من الشهود اي الحضور او من الشهادة اي الحضور
 مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه
 تنزل عليه الملائكة و اما الحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول
 وعلى الثاني بمعنى الفاعل • وعرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم
 طاهر بالغ قتل ظلما ولم يجب به مال ولم يرتب فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل • وفيه انه
 لا يجب غسل كافر املا واما يباح غسل كافر غير حربي له ولي مسلم كما في الجلالى فالحق انه جنس
 فلا يحتزبه عن شئ • والطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا
 استشهد الجنب يغسل وهذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما واذا انقطع الحيض والنفاس فاستشهدت
 فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما في المضمرة
 وقيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل ولا عقل له
 يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة
 الى قيد عاقل كما ظن • ولو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا وقوله قتل ظلما اي بان يقتله اهل الحرب
 او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه في المصر لئلا بسلاح او غيره او نهارا بملاح او خارج المصر بسلاح
 او غيره فاذا قتل في قتال هؤلاء لم يغسل واما قال قتل لانه اذامات ولو في المعركة غسل واما قال ظلما
 لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

بلا خلاف كما لو قتل لبغی او قطع طریق او تعصب و قوله و لم یجب به مال ای لم یجب علی القاتل او عاقلته به ای بنفس ذلك القتل مال ای دية فلا تضرة الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ یجب فیهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا علی ان فی شهادته روايتين كما فی الكافي و قوله و لم یرث ای لم یصبه شیء من مرافق الحيوة هكذا استفاد من جامع الرموز و البرجندی [بدانکه شهید بر دو قسم است اول شهید حقیقی و تعریف آن مفصلا گذشت دوم شهید حکمی و آن بسیار اند و در کتابهای فتاوی و احادیث مختلف است لهذا برای ضبط و احاطه آنها را از اکثر کتب فقه و فتاوی و احادیث و غیره فراهم آورده درین مقام جمع کرده شد تا کلفت مراجعت بسوی کتب مختلفه نافتد و الله مسهل کل امر بدانکه شخص مسلم که در وبا و طاعون بمیرد و یا در تب یا بعلت اسهال یا باستسقا یا بانفخ بطن وفات یابد یا بشکستن کشتی و جز آن در آب غرق شود یا زیر سقف خانه و یا دیوار یا بنا یا درخت یا سنگ 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 دران وقت حاضر نباشد و یا در سفر دیگر که مسنون یا مستحب باشد مانند سفر برای زیارت مسنون روضه متبرکه آنحضرت ضلی 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 یا در قحط از گرسنگی و یا از تشنگی و امثال آنها بمیرد یا درنده از شیر و گرگ و مانند آن او را بدرد یا بخورد و یا مار و کژدم و امثال آنها او را بگزرد و یا ظالمی او را بکشد در امر معروف و یا نهی منکر بجا آوردن 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 بالتسبیب 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 موات یابد و یا در عشق بمیرد که از لوث نیت فسق و فجور پاک باشد و عشق خود را افشا نکند و شخصیکه دوام با وضوء باشد تا آنکه با وضوء 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 هكذا فی کتب الفقه و الفتاوی و الاحادیث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها و قد سبق فی فصل السین من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات علی قضايا قیاساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك روية الحق ببصر القلب من غیر شبهة كانه رآه بالعين

و يجتمع في لفظ الرمال في فصل الام من باب الواو • و در كشف اللغات ميكرود شهود بضمين نزد ساكن رويت حق است بحق يعني كاسبي كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسیده و بدیده حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بدیده حق مشاهده نماید چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لا جرم غيرية و اثنينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند •

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند کرده و دراز کرده كما في كنز اللغات • و نزد بلغاه كلاميست كه نقطههاي حروف منقوطة او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • كغتم زغم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آراد شوم • كذا في مجمع الصنائع •

فصل الذال * الشاذ بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون

مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود • و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيخ بكسر القاف كذا في الجار بردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم آيات 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 و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى • و عند المحديثين حديث رواه المقبول مخالف لمن هو اولي منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولي من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشاذ قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولي بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذبه اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة • و قال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متاح لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة و لكن قيد بالثقة • قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكره فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني • اعلم ان النسبة بين الشاذ و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشاذ بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر رايه ضعيف • و ابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشاذ فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة • و في شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق و تارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا • أعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لروايه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • و المراد بسوء الحفظ ترجيح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتقان الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و ايك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الرابع * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عندها

العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض و قد 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 و سطية لاشرقية و جربية و لا غربية امكانية بل امرين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها و حقايقها الروحانية فروعا و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسرآني انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني • [

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشم و آن بيتى است كه راست نويستند

و آن را تنه درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويستند و چنين در طرف دوم بازاي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويستند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هر دو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند •

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است از آنكه در حشو ابیات مشجر آرند و در

در صدر نام پرندگان بنويستند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل می شود هر مثالش اقتصار

الشعر بالفتح والتشديد ضد الخيرو وقد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة •

المشط بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين المرخمي • وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور و الرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله بالانمي في الهوى • لو ذقته لم تلم انتهى و هذا البيت من البسيط المشطور •

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب الميم المهملة وهو جعل كل شطري البيت سجة مخالفة لاختها اي للسجة التي في الشطر الآخر قولنا سجة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجتين سجة تهية لكل باسم الجزء كقوله • شعر • تدبير معتصم بالله منتقم • بالله مرتغب في الله مرتقب • مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجة مبنية على الميم و الثاني على الباء كذا في المطول • الشعر بالكسر و سكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب و عند اهل العربية و هو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه و تقفيته قصدا اوليا و المتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تنالوا البرحتى تنفقوا مما تحبون و قوله تعالى الذي انقض ظهرك و رفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر و قافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات و سكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة و ساكنة كذلك و المعنى يتبعه و الشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى و على هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع و الجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا و حزنا • هل انت الا اصبع دميت • وفي سبيل الله مالقيت • و هذا لا يسمى شعرا لعدم القصد و قد مر في لفظ الرجز في فصل الراء من باب الراء] و يوجد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر و لا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا • و ههنا لطيفة و هو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافق وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمى النبي عليه السلام شعرة حكمة ونفى الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القلب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعرة وبالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جاذب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولي وهو المراد هنا فتأمل كذا ذكر الجليبي في حاشية شرح المواقيف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج و غض بصرة وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر وعمر شاعرين وكان علي اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكر فقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذي ترمونهم به نضح النبل ونزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاؤون الم ترانهم في كل واد يبيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في القدح في 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 في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولوقالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجة المسلمين كعبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى . التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابالحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الوانفي الغير المجزول لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجزول رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبهه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعثر بها الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ماجاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعرة القصيدة

اعنى القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر ازبك بيت كمتر نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي • والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض والبسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية و صاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع و حاشية السيد على ايساغوجي •

الشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعراي الكلام الموزون المذكور و عند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتها • قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامرء القيس و طرفة و زهير و مخضرمون و هو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد و حسان و قد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية و ادرك حيوة النبي صلى الله عليه و سلم وليست له صحبة و لم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة و قد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة و متقدمون و يقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير و الفرزدق و مولدون وهم من بعدهم كبشار و محدثون وهم من بعدهم كابي تمام و البحتري و متأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز و العراق و لا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهلين و المخضرمين و الاسلاميين بالاتفاق • و اختلف في المحدثين ف قيل لا يستشهد بشعرهم مطلقا و اختاره الزمخشري و من حذا حذوة • و قيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مساغ فيه سوى الرواية و لا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي و غيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضأهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح و السكون موي و الشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا ممايلي العين و الشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشفار و يكون رأسه منقلبا الى داخل العين و العروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبث من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمتيين هو ادراك الشيء من غير ثبات و هذا عند الحكماء و هو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه و لذلك الطلب تذكر و لذلك الوجدان ذكر و التذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى و ما يخدعون الا انفسهم و ما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر و قد يكون بمعنى العلم • و صرح الراغب انه مشترك بينهما و ذهب بعضهم الى ان اصله هذا و ذلك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • و المشاعر الحواس

ولها معانٍ آخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب
الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والساقطة •
الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام
من باب الاء المثلثة ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله
كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد عرفا وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا
وذلك الفعل إما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال أو فعل اللسان اعني ذكر
ما يدل عليه أو فعل الجوارح وهو الاتيان بانعال دالة على ذلك [وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله
للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابله ويكرمه بين عبادة هكذا في تعريفات الجرجاني]
والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه
لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبى عن مرضياته والاجتناب عن
منهياته • ودر صحائف در صحيفة هزدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتدر در مصايب و بلايا بود از هموم
و غموم كه راضي باشند از اينجا قومی باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت
آزاد اند 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 والجنان
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 اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال
بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من
شرح المطالع و حواشيه واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فاقول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي
لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس
كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس
لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفي والشكر العرفي
كما لا يخفى •

[الشكور من يروى عجزه عن الشكر • وقيل هو البازل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه و جوارحه
اعتقادا و اعترافا و عملا • وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء • وقيل الشاكر من
يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني •]

الشهر بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه

من الشهر الشمسي والقمرى والحقيقي والوسطى والاملاحي •

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثاني حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول والمراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار • وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامي فى شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر وسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء • ومنهم من غاير بينهما بان المستفيض يكون فى ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفي هو و المتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على ما سر كذلك يطلق على ما اشتهر على الالسنة فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى • وفى الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر وافق العربية والرسم واشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى * فائدة * اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعي على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن • وابوبكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة • وعيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة على انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضي ابي زبد و عامة المتأخرين • قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثاني منهم لا يكفر • ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامي •

المشهورات فى عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس وهي من المقدمات الظنية وليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقي ان لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفي 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 بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعابها لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية 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 المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الحلواني حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة . جليلة كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للسق الجلي مع مخالفتها اياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبيهه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العقر ظالم او لما في طباعهم كالرقعة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحسنة كقولنا كشف العورة مذموم لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند او من شرائع و آداب كالامور الشرعية وغيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم و لكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاعة و محدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة و آراء محمودة ان لم تكن يقينية و المشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة وربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتداء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور . و قد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات في بادي الراي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى .

الإشارة معناه بديهي وهي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و لاشارة ثلثة معان الاول المعنى المصدرى الذي هو فعل اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكان نقطة خرجت من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه و قد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه و قد يكون امتدادا جسيما ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكان 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 تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات و تفترق بان الاول و الثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه و كذا ما هو تابع له و الثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و ان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكن بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواظف في مقدمة الامور العامة . و قد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المحاكمات ويقابله التنبيه

بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الماء من باب النون • والاشارة عند الصولييين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت بالاب وهي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون واهل الديدع فحزوها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو اجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصيح بان الاجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بنا الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق والمفهوم ونوع الاجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصریح كثيرا ما يستعمل في المعنى اعم الشامل للصریح كما في جليبي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الرأ من باب الشين

فصل السين المهملة * الشمس بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستنير بالذات مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره فخرن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحيه ويجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء • وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة • وعند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه • وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كناية از روح است زير اكه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازین سبب گفته اند كه چون سالک نوری مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى • وطريقة الشمس و مجرى الشمس و الدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الرأ من باب الدال •

فصل الصاد المهملة * الشخص بالفتح و سكون الخاء المعجمة كالبدين الاشخاص والشخص و الاشخص الجمع كذا في المذهب • وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات و العارض و تقييده يكون خارجا عنها و انما الاعتبار في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص و انما التغير بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين و اما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد و التفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط و اذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة

بمجموعة على الأول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية وإذا أخذ بشرط شيى
 اى لا بشرط شيى ولا بشرط نفي شيى تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق وقد تؤخذ بالنظر
 الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخيص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخيص الخاص
 مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد والقيد كلاهما داخليين وهذا يسمى
 بالفرد وثانيتها كون كليهما خارجيين وانما التقييد فى اللحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ
 وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين واما عند المتقدمين فالقيد داخل فى اللحاظ
 دون التقييد وثالثتها ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالحصه عندهم ورابعها
 ان يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتبار له عندهم ولهذا لم يسموه باسم
 وبعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي

• شعر •

- چو تقييد وقيد است داخل بود فرد • • وگر هردو خارج بود شخص اى مرد •
- چو قيد است خارج ازو هست حصه • • دگر قسم باقى رها كن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [والتشخيص هو التعيين وهو
 يطلق بالاشتراك على معنيين الاول كون الشئى بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع
 الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها
 صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلها من شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية
 انما هو اختلاف الادراك دون المدرك فالشئى اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك
 بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه ان ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي يظهر منه كلية الاشئى
 ونحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمتنع فرض الشركة وانفسها تمنع عنه والثاني كون الشئى متنازا
 عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجي اى بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة
 الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود
 ولايراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشئى فيصير المجموع شخصا بل يراد به
 ان الشئى يصير بالوجود متنازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار ويمكن ان ينبه عليه بان تمايز
 العرضيين 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 العلم الثاني هوية الشئى تعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده
 المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الحيثية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير شخصا
 وواحدا فالوجود والتشخيص والوحدة مفهومات متغايرة وما به التشخيص وما به الوجود وما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعيين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين المهيبة بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهيبة في الخارج منضمما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروف به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الازهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخص عند الاطباء نوع من الجمود • وقيل هو السهر السباتي و قد مر في فصل الباء الموحدة

من باب السين •

فصل الطاء المهملة * الشرط بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة يمان و تعليق كردن چيزی

بچيزی كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچيزی و ابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيء و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء • و قد صرح في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزء مثل انكنايت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان تدخلت الدار فانت طالق وهذا اي الشرط النحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم وبين الشافعية حيث يقولون باجابه اياه انتهى . قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الا ترى الى قولك ان تشتمني اكرمتك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهارا لمكارم الاخلاق يعني انه يمكن يصير الشتم الذي هو سبب الالهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى . ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعلوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المعهودي و هذا اصطلاح المتكلمين ايضا . قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذا السبب طريق الى الشيء و مفض الىه من غير توقف لذلك الشيء عليه و العلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن و القيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة و معنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا اليجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء و لا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة و لا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه . وفي العضدي و حاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده و اورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك . وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب و سبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري . قيل و المختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لاعلى جهة السببية فيخرج السبب و الفرق بين السبب و الشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء و المعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في المصعب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشهر ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالوضوء للصلاة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي و شرعي و عادي و لغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بحيوة و اما الشرعي فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي 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 و الآخر المعلق به هو الجزء • ثم الشرط اللغوي ما استعماله في السببية غالباً يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه محتالماً لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمصعب امر يتوقف عليه سواء اذا وجد ذلك ان الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اذائه الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي و عادي و شرعي و يجيء في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • اعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو ما يمنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافاً الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلاً كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق 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 تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي 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 و الخلف فلو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار و حدهم ضمنوا للزوج ما اداة الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعاً فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منصوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الاباق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منصوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما و معنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما 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 لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان 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 و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيما بين فلاه و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا • و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و ساء شرطا في معنى العلامة كلاحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح • أعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس ما مر في السبب وما يجيء في العلة و الله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط و الجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الحلبي في حاشية المطول • وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها و يجيء توفيم ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاکرمه كما في المطول و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب الميم • ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى متمصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احداهما عن الاخرى فمتمصلة فالمتمصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقيق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال والمراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق ذلك لذا ينتقض تعريف كل من المتمصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتمصلة لثمة اقسام لانها ان اکتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متمصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متمصلة 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 متمصلة اتفافية 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 والمراد بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب او لا فقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [والعلاقة على ثلثة 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 بعلة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار وازاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] واما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتتة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بدهاة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهقية الخمار عندناطقة الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفافية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفافية بخلاف التوجيه الثاني • والمنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا اي في التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا واما في الصدق فقط اي من غير ان تتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا واما ان يكون حجرا واما في الكذب فقط اي من غير ان تتنافيا في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لا شجرا واما ان يكون لا حجرا • والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتباً او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في 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 بالتنافي او بحلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقيه • اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة للزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتباً او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجمع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتباً الى غير ذلك وهي ممكنة في انفسها وجزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين وأهملها باهمال الاوضاع والامثلة غير خاتمية • وبالجملة فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة وشخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة •

الشرطي قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل الحين من باب القاف •
المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين • أحدهما المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكاتب يمكن الاصابع مادام كاتباً فان سلب سكوب الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجيب ان يكون للوصف مسخّل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فمجوز ان يستند الى علة فيها فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظاهر مثلا ان الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورة لذات الكاتب في شيء من الاوقات - فمما ظنك بالشيء الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصبع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني و يجيب ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراد من باب الضاد المعجمة • و ثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة • و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف و الضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و اللادوام بحسب الوصف يمنع ان يقيد باللاادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقول باللاادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصبع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخري لا دائماً هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصبع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائماً 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 لا شيء من الكاتب يساكن الاصبع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثاني مطلقة عامة موجبة [أي قولنا كل كاتب ساكن الاصبع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائماً 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 رحمانی چنانکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم اشارت کرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين
كذا في كشف اللغات •

فصل العين المهملة * الأشباع بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حرکت دخیل مطلقا و ان اكثر كسرة است و كاهي فتحه باشد چنانکه در باورو داور و كاهي ضمه چنانکه در تجاهل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قوافي که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قوافي موصله یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند • و مخفي نیست که این تعریف منقوض می شود بکسره همزه مثل مائل و زائل که این کسره را توجیه گویند نه اشباع پس اولی آنست که تخصیص کنند اشباع را بحرکت دخیل در قوافي موصله یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روي ساکن

كه آن حرکت اشباع نیست اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصیص تعریف کرده اند و مرید است باین آنچه شمس قیس در حدائق العجم گفته كه حرکت دخیل را در قوافی موصله اشباع خوانند و در قوافی مقیده توجیه كذا فی منتخب تكمیل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حیث وقع فی بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخیل فی الروی المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروی المقید تسمى التوجیه انتهى • فان الروی المطلق عندهم هو الروی المتحرك و الساكن یسمى رویا مقیدا

التشبیح نزد بلغاء از محسنات لفظی است و آن چنانست كه لفظ قانیه را ابتدای بیت دوم كند و اگر در هر مصراع همچنین كند خوب تر و لطیف تر آید مثاله

• بیت •

• زمن دل ببردی و خستی جگر • جگر عاشقان را بدینسان نگر •

• نگر كز غمت شد پریشان دلم • دلم به چنین زد چو دیدم خطر •

كذا فی جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفریط و قد سبق فی لفظ الخلق فی فصل القاف من باب الحاء المعجمة • و شجاعة العربية عند بعض اهل البیان اسم الحذف و قد سبق •

الشرع بالفتمح و سكون الراء المهملة لغة مشرعة الماد و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ایضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم و على نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عملية و دون لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الكلام و يسمى الشرع ایضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين و من حيث انها تملی و تكتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع فالتفارت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضاران الى النبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين یضاف الى الله تعالى ایضا و قد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوی العقول باختیارهم المحمود الى الخير بالذات و هو ما يصلحهم فی معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم و على نبينا السلام و قد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما فی شرح العقائد الذمفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الاصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و ما فی التوضیح من ان الحكم بمعنی خطاب الله تعالى على قسمین شرعی ای خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع و لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غیر شرعی ای خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله و رسوله انتهى و ما فی شرح المواقف من ان الشرعی هو الذي يجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء

ولا طريق للعقل اليه و يقبله العقلي وهو ما ليس كذلك بل هو ما يجهل ما يجهل هذا في لفظ الملة في
فصل الام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم الناس كما مر في لفظ المنطق في فصل الفون
من باب الدال المهملة ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقبل الحسي بالحسي ماله وجود
حسي فقط والشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حقيقيا فان الاجاب والقبول
موجودان حقا ومع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الاجاب والقبول الموجودان حقا يرتبطان
ارتباطا حكيميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الاجاب
والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقه يقال ان الفعل ان كان
موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والانحسبي انتهى [وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء
بيان الاحكام الشرعية و الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نهي من الانبياء و يطلق كثيرا
على الاحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشا و معادا سواء كانت منصومة من الشارع او راجعة
اليه . و الشرع كالشريعة كل فعل اوترك مخصوص من نبي من الانبياء مرتبعا او دلالة فاطاقه على اصول
الكلية مجاز وان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز و تطلق على اصول حقيقة كالإيمان
بالله و ملائكته و رسله و كتبه و غيرها و لا يتطرق النسخ فيها و لا يختلف الانبياء فيها لان اصول عبارة
عن العقائد و كلها اخبار و لا يمكن النسخ في الاخبار و الا يلزم منه الكذب و التكذيب و لا يصرح فيها
اختلاف الانبياء و لا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجري النسخ و الاختلاف
في الانشآت اي الاوامر والنواهي . و الشرع عند اهل السنة ورد منها للاحكام و عند اهل الاعتزال ورد مجيزا
لحكم العقل و مقررا له لا منشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شريعة ومنهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه
الشريعة ما ورد به القرآن و منهاجا ما ورد به السنة . و قال مشايخنا و رئيسهم الامام ابو منصور اما تريدني
ما ثبت بقادة من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابتنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه و يلزمنا
على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله و بين ذوى العقول ليبين
ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا و الدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه
و بين امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء [و العلم الشرعي هو علم صادر
عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجوده كعلم الكلام او توقف كماله كعلم العربية
و المنطق كذا قال ابن السجري في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس والثلاثين
وقال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسيره و حديثه و لغة و المنطق الذي يابدهم الناس اليوم
فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخطبه من الفلسفات المنابذة للشرائع التي
يعنى ان المتطرق من آلات العلم الشرعي و العلم الشرعي تفسيره و حديثه و لغة فهذه من هذا الـ العلم

BIBLIOTHECA INDICA;
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.

کشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART I.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIB, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIB

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SEBENDER, M. R. PL. D.

AND

CAPTAIN W. HANNAU LEES, LL. D.

PRINTED AT THE ASIATIC SOCIETY PRESS