

٤٣٩
٤٣٩
١

الجزء الثامن

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي

صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيد بخطير.

وافصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس

المدرسة الطكتية و اعانه فيه المولوي

عبد الحق و المولوي غلام تادر

و رتب زيئه الويس اسپونگر

التيرولي

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 ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الذائقة التي تأخذها 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 و هو ان يرجع المعبر رجوعاً قهقرياً مجرداً له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما مرتبة 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 والجزئية 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 فكرة في شئ يراه في منامه * وقد تركب 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 ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك فلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما يوجب مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض والجملة بالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو ولا تعبيرة بل لا تعبیر له انتهى * [شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقیق رؤیا اختلاف است در میان 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 متکلمین از اشاعره و معتزله میگویند که آن خیالی است باطل نه حقیقت ادراک اما نزد معتزله از جهت 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 الهی تعالی بخلق ادراک در نائم پس آنچه در یافته می شود حقیقت ادراک نباشد بلکه خیالی بود باطل اما مراد ایشان ببطان آن همین است که حقیقت ادراک نیست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیراچه بر صحت رؤیای صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراک نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست و طیبی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل یقظان و در سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواسِ خمسَه 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 رؤیا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیراکه 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 بردت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب رؤیا 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 دو سر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند • و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف 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 ازل تا بابد در جواهر مجردة 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 مجردة عالیه 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 بعلاقه تامل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مرورید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقه 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 مخزنه خیالی گیرد که در حالت یقظه در وی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دموی مزاج رنگهای سرخ ببیند و صفراوی آتشفها و اخگرها ببیند و در حالت غلبه ریح پریدن خود را ببیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها ببیند و بلغمی آنها و بارانها و رنگهای سفید ببیند 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 بعالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان • و اکثر اطلاق روپا بر خواب نیک آید و خواب بدر حالم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است • قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الروبأ الصالحة جزء من ستة 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 نبی را نباشد و حال آنکه روپایی صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفتی است پس بودن روپایی صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه روپایی 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 روپایی 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 روپا 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 منام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که روپا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه روپا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه در حدیث آمده است ذهب النبوة و بقیت المبشرات و هی الروبا الصالحة • و بعضی گفته اند که مراد آن است که روپایی صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان • و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی روپایی 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 روپایی صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روی از نبوت است • حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص روپا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکشفات

سایه نبوت است و پرتوی است از آن • اما وجه تخصیص بعدد سته و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی بر رویای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه بابیست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است و توری پشیمان 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 بتهدیب 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 وحی خاصه برای تهدیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در مقام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه 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 طریقهای آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادقه یکی از آنها است • قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم من رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی متفق علیه • بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی میتوان نمود و دروغ میتوان گفت و رائی را در رسواس میتوان 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 ضد است و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند صدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر 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 تف انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار

او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در باین بود ترف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر
 او رسید تونیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه نورنت تا آنکه خشک شد • بدانکه احادیث
 بسیار دلالت میکند بر آنکه هر که 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 جمهور 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 بیدد که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهنلت و یا آخر عمر • و بعضی
 توضیح 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 اشغالات 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 محی 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
 مبنی بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میسراند دیدن او بادرک
 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 میسرند 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 صورت 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 منزله است از شکل و صورت و لیکن منتہی 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 بر طبق مناسب حال رایی 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 مکان مخصوص در یک زمان بصفت متغیره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بنده الا بطریق تمثیل مثل صورت یک شخص در آئینههای 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 باطن 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 خود 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 صمر 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 انتهی من ترجمه المشکوة المسمی باشعة اللمعات • [مرآة الكون هو الوجود المضاف للوحدانی لان الاکوان و اوصافها و احکامها لم تظهر الا فیهِ و هو یخفی بظهورها کما یخفی وجه المرآة بظهور الصور فیهِ • مرآة الوجود هی التعینات المنسوبة الی الشئون الباطنة الی 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 الامکان هو الانسان الكامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جمیع الاسماء کذا فی کمال الدین •]

الریاء بالکسر و المد هو فعل لا تدخل فیهِ النیة الخالصة و لا یحیط به الاخلاص کذا فی خلاصة السلوک •

الرياء • الآراء المحمودة • ذوالرويتين • الرداء (٤٠٧) • مراعاة النظر • الارتقاء • الرواية • الروي

و در كشف اللغات ميگويد رياء در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محجوب كشتن را گویند و این در اصطلاح سالكان است •

[**الرياء** ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لاراءة الغير و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يكون في الفعل و السمعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشباه]

الآراء المحمودة هي المشهورات المطلقة و تجيبي في فصل الرء من باب الشين المعجمة •

ذوالرويتين هو مضمون اللغتين و يجيبي في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نيز نام جامه كه بر سر و قد گیرند • و در اصطلاح

صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عهده كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات •

مراعاة النظر هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيبي في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتی آغاز كند و بمراتب

بالا برد مثاله • بيت • در سراب افتد اگر بقطره خوي از لبست • چشمه را آب حياش زابده و خيزد

نبات • اول صفت لب معشوق ميكند و بتدريج آن صفت را بالا برد كه اگر قطره از لب تو بر زمين سراب

افتد از و چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آب حياش و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارن 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 سواء

كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قول 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 يجيبي بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف

من باب القاف • و المحدثون 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 موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح

النجبة و شرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة •

الروي بالفتح و تشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه

فيقال قافية لامية او ميمنية كالام في ان تفعل و الميم في ان تسلم • و عبارة أخرى هو الحرف الاخير من

القافية الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمنية • و قيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة * ويقال هو الحرف الذي تبني عليه اواخر الابيات او الفقر ويجب تكرار الروي في كل منها * وقد يطلق الروي على القافية * وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كالالف في ان يقلع والواو في مصرومو والياء في نحو بلي وكذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو وكذا اللواتي للتثنية والجمع وضمير الموصوف نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو والياء كان رويها نحو اخشوو و اخشي * ومن ذلك التثوين و نون التاكيد كزيدن و اضربن و الالف المبدلة من التثوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً و هو يضربها وكذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامهو 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 قاييه يعني از لفظي كه آن را در عرف قاييه گویند یا آنچه بمنزله آن حرف باشد فی الواقع یا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد فی الواقع حرفیست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثر استعمال او با كلمه از نفس كلمه نماید مثل الف دانا و بینا و رای مزدور و رنجور و اگر مثل این حرف را روي سازند در چند بیت و این بیتها را نزدیک یکدیگر آرند عیب نیست اما اولی آنست که زیاده از یکبار روي نسازند و اگر سازند نزدیک یکدیگر نیارند و مراد بآنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرین سازد چنانچه را در قاییه مصرع دوم این بیت * بیت * دلم شد غرق آب از یاد لعلت دیده شد ترهم * جراحتهای هجران را بوصل خویش کن مرهم * و یا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرین اصلي سازد چون میم در قاییه مصرع دوم این بیت * بیت * با رقیبان بینمت پیوسته و میم زغم * میروم زین شهر تا کی چشمها برهم نیم * و مثل این قاییه دوم را زیاده از یکبار و بی ضرورت نیارند و اگر آرند نزدیک یکدیگر نیارند * و تکرار روي در تواني واجب دانند * بدانکه بعضی روي را دو قسم کرده اند روي مفرد چنانکه گذشت و روي مضاف چنانکه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا * و نیز روي بر دو نوع است مقید و آن آنست که روي ساکن باشد و حرف وصل بدون پیونده چون لفظ کار و بار و مطلق و آن آنست که حرف وصل بدو پیوندد چون کارم و بارم و هر یک از روي مقید و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفی دیگر از حروف قاییه آن را بمجرد وصف کنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت کنند مثلاً روي مقید را در كلمه تن مقید مجرد گویند و در كلمه جان مقید بردف مفرد گویند و در كلمه گذاخت مقید بردف مرکب و علی هذا القیاس *

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ والسماع فيه كذا في

[المصطلحات الصوفية *]

الزوج بالفتح وسكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة • والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنيين واحد وان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالسنة 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 كالاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالسنة • واهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا $\ddot{\cdot}$ كه این را لحيان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لحيان اینطور نویسند \equiv 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 در فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

المزدوج نزد شعراء مننوي را گویند چنانکه گذشت در فصل یا از باب نای مثلثة • [و فی الجرجانی

المزدوج و هو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن والروي كقوله تعالى و جئتک من سبأ نبأ یقین وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هینون یتنون انتهى •]
المزوجة عند اهل البديع هي ان يزوج بين معنيين في الشرط والجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين في الشرط ومعنيين في الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلم علي اجلسته فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيان واقعان في الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول البخاري • شعر • اذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى • اصاغت الى الواشي فلج بها الحجر • يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلج بي اى لزمني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه ويزينه فصدفته فيما افترى علي فلزم لها الحجر • فقد زاوج بين نهى الناهي واصاغت الى الواشي الواقعين في الجزاء والشرط في ان رتب عليهما لجاج شين كذا في المطول • و قال في الاتقان المزوجة ان يزوج بين معنيين في الشرط والجزاء وما جرى مجراهما ومنه في القرآن آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • والمزوجة من الحسنات المعنوية •

الزهد بالكسر وسكون الياء نزل منجمان اسم كذايبيست که در آن ثبت کنند احوال حرکات کواکب و مانند آن که از رصد معلوم شود و آن معرب زبک است بکاف فارسي و آن ريسمانی است که نقش بندان نقش جامها بر آن بندگان و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامههاي منقش چنانکه زهد قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکي و خطوط • و جداول او در طول و عرض شبیه است بآن ريسمانهاي زبک در طول و عرض که درهم کشیده اند زیرا که کیفیات نقوش ثياب ازان ريسمانها پیدا شود چنانکه کميات حرکات کواکب از جداول زهد ظاهر گردد و آنکه بحیث فارسى خوانند از اغلاط عامه است کذا في سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سکون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له من قولهم شيء زهيد اي قليل وفي خبر انك الزهيد و في خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي قليل المال و زهيد الاكل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحلال فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتبه وهذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و يندرج فيه كل مقصود لغيرهم كل الصيد في جوف الفرا • و اما الزهد في الحرام فواجب عام اي في حق العارفين و المقربين و غيرهم و في المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض في الحرام و فضل في ترك الحلال ان كان ازيد مما لا بد منه و مکرمه في ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب للكرامة • و قد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يرد بشيء من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى و هو المسمى بالرياء في الفعل و بالسعة في القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد في الحرام فقط و قيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهري و ابن عيينة و غيرهما و قيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين و سواهما ترك الشبهات رأسا و فصول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض • و قد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها في كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدر و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب في الباطن و زهد غير مقدر و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكيفية فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضلته تعالى و كرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشيء مع الشيء • و قال الجنيد الزهد خلو الايدي من الاملاك و القلوب من التتبع اي الطلب • و قال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اي لا يفرح بشيء منها و لا يحزن على فقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امرني اخذه مع دوام الذكر و المراقبة

والتفكير في الآخرة وهذا احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمجاهدة لا ينفك عنه وقيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله عن كل ماسواه وقيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يداه من الاسباب وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى • أعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهون فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحيوة* والوجه 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 بتحریم الحلال ولا اضعاف 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 مامر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة و ان يكون مادحك و ذامك في الحق سواء وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح و من ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد احد بالزهد لانه في القلب و منشأ اول تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة و في حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده • و قال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز و جل والقذوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضي بتدبيره له و غنى عن الناس و ان لم يكن له شئ من الدنيا و منشأ ثانيها من كمال اليقين و من ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك و من اليقين ما تبون به علينا من مصائب الدنيا و قال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب و منشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلائه من محبة الحق و ايثار رضاء على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه و تعظيمها ولذا قيل الزهد في الرئاسة اشد منه في الذهب و الفضة • وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته • و قال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء • و من دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزرها عنا فترغبنا فيها • و قال احمد هو قصر الامل و اليأس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها و الاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين وجميع السلوك و خلاصة السلوك • و در صحائف ميارد زهد را نزديك ماسه مرتبه است

مرتبة اول زهد در دنيا و اين بر سه قسم است يكى آنکه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را مترهد خوانيم و چنين شخص مصفوت باري تعالى بود دوم آنکه بظاهر و باطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد و بداند كه من تاركم و او را ناقص گوئيم سيوم آنکه نزديك وي هيچ قدري و قيمتي نبود تا بداند چيزيرا كه تاركم و او را در ترك دنيا كامل گوئيم و ليكن ترك بجهت آخرت و نعيم وي بود • و مرتبة دوم تارك دنيا و آخرت بود الا نفسه يعني مولى را بجهت خود ميخواهد و خواست او در بنصورت برآى خود بود و اين نيز مرتبة كامل نا رسیده باشد و مرتبة سيوم تارك دنيا و آخرت و خودي خود است يعني او نظر كلي بر مولى دارد و از خود و غير خود غافل بود و همه خود را بمولى دهد و خود را جز برآى او نخواهد بدان خواست و نا خواست بى خبر او را در كمال اكل خوانيم و لكل درجات معاملوا انتهى • و فرق ميان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد •

الزيادة بالياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى افزوني و افزون شدن كما فى المنتخب و قال الفقهاء الزيادة فى المبيع اما متصلة او منفصلة و كل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالمسمن و الجمال و غير المتولدة كالصنغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكسب و الغلة و الهبة كذا فى جامع الرموز •

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق فى فصل الفاء من باب الحاء المهملة و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما فى الاطول فى بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يتخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و منه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [اعلم ان الزائد على تسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين و هو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا ميئا فالكذب و المين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لعلى التعيين و اما ان يكون الزائد متعينا و هو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا فى المطول •] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف • و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گویند كه در خانۀ سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند •

زائد الثقة عند المحققين ثلاثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشان و الثاني ما لا يكون مناهيا لما رووه بان يكون زائدا لا مضافة له مع ما رووه و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما ابي يكون فيه قليل مخالفة بكون ما رووه عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و طهورا فانه قدروي جعلت تربتها لنا طهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

و الرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المناقاة • و نقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا و قيل بل مردودة مطلقا و قيل مردودة منه و مقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسندة و ارسلوه او وصله و قطعه او رفعه و وقوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري •

المزید عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا و يقابله المجرى • و عند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي و در منتخب تکميل الصناعة می آرد مزید حرفیست که بخروج پیوندد مانند شین 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 في متصل الاسانید عند المحکمین هو الحدیث الذي زيد في اثناء اسناده را و من لم یزده یكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصریح بالسمع في موضع الزيادة و الافتمی كان معننا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زیادة الثقة مقبولة کذا في 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 •

[• رتم به طبیب گفتمش بیمارم • از اول شب تا بسحر بیدارم • در مانم چیست •

• نبض 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 زبور 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 در یاب •

و این طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده و ابیات را موقوف گردانیده و مستزاد را

حامل ساخته مثال هر دو یک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است • رباعي •

• شاهي که بدرد دلش در طربم • 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 في مجمع الصنائع وجامع الصنائع • [مثال مستزاد بعد از بینی که بی فقره مستزاد درست نیست

- هم از امیر خسرو دهلوی است •
- رباعي •
- تاخط معنبر زرخت بیرون جست • • از باد اشک خویش 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 پگاهی •
- 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 زور و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارنی 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 ائمة علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا تركهم الاقتداء بعلي بعد النبي وائمة بعد الحسن والحسين شوری في اول دهه فمخرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام • وختلفوا في الامام المنتظر 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 شوری فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصم ائمة المفضل مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان اخطأت الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزيرو عايشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توفقوا في عثمان وهذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال و في الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف •

الزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن ابيسة 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 ماكمل الله نزوله عليه • و اكثره مواظ و باثيه نداء على الله بما هوله و ما فيه من
الشرائع الا آيات مخصوصة و لكن يحوي ذلك بالمواظ و الثناء • و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل
فيه العلوم الا احد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الالهية لئلا يجهل النبي ما اتى فيه و الكتب يتميز بعضها
عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى
الله عليه وسلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث
ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صححت الافضلية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته 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 و رث سليمان ملكه و كان سليمان وارثا عن داود و داود و ارثا 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 بالجمع در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نور بست
انداخته شده كه داعي است بعبادات حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية *

الزحير بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعنى المستقيم لدفع ما يكتسب فيه من المؤذي
و لا يوجد في غير المعنى المستقيم كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونجة هو حركة المعنى 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 بحديث صفات الله تعالى
و قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حينئذ حيا و لاعمالا و لا قادرا و لا سميعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف *

[**الزئار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من البريسم يشد على الوسط وهو غير الكستنج كذا في اصطلاحات

السيد الجرجاني •]

الزعفرانية 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 الأطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض

بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقي فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

المزادرية 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 والاحسن نظاما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر المتأمل

بقدمه وقال ومن لبس اي لازم السلطان فهو كافر ولا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية

فبو 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 واناسمي 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 اى الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر والشعير ونحوهما

والبلاء 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 اعارة 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 ابى المكارم •

فصل الفاء * الزحاف بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى افتادان وساقط شدن در شعر حرفي ميان

دو حرف وآن شعرا مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب • ودر عروض سيفي ميگويد زحاف

تغيريست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين تغير واقع شود آن را مزاحف

وغير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول وسكون ثاني و در اصطلاح عروضيان

استعمال نكنند مگر زحاف انتهى • ودر جامع الصنائع گويد زحف آنست كه از ركني بركن يا دو حرف

را کم یا بیش کند پس چون زحرف در اول افتد یعنی در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوندند 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 ما قبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة ما بعده و زحاف الطرفین ما زوحف لمعاقبة و ما قبله ما بعده انتهى •

[الزيف ما یرده بیت المال من الدراهم والنهبهجة ما یرده التجار والسوقه ما یغلب علیها العث

كذا فی الهدایة *]

فصل القاف * الزرق عند السبعیة هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و یجری

فی فصل العین من باب السین *

الأزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق فی قتله و كفرت الصحابة ای عثمان و طلحة و زبیر و عایشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنین معهم و قضاوا بتخلیدهم فی النار و كفروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقین لهم و قالوا یحرم التقية فی القول و العمل و یجوز قتل اولاد المخالفین و نسائهم و لارجم علی الزانی المحصن و لاحد للذنف علی النساء و اطفال المشركین فی النار مع آبائهم و یجوز اتباع نبی كان كافرا و ان علم كفره بعد الذبوة و مرتكب الكبيرة كافر كذا فی شرح المواقف *

المزلق بكسر اللام عند الاطباء دواء یبل الفضلة المحتبسة فی المجری و یخرج كالأجاص كذا فی الموجز • و مزلق بفتح لام نزد بلغاء كلامیست كه بالفاظ درشت مركب شود و معانی سست دارد كذا فی جامع الصنائع *

الزندیق بالكسر و سکون النون و كسر الدال ثنوي كه قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن تعبیر کند خالق خیر را یزدان گوید و خالق شر را اهرمن یعنی شیطان و آنکه بحق تعالی و آخرت ایمان نداشته باشد و آنکه ایمان ظاهر کند و در باطن كافر باشد • و بعضی گفته اند معرب زن دین است یعنی آنکه دین زنان دارد و صحیح معنی اول است و معرب زندي است یعنی آنکه اعتقاد یزند کتاب زر دشت دارد و قائل یزدان و اهرمن بود كذا فی المنتخب • و در شرح مقاصد میگوید كه زندیق كافر یست كه باوجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او كفر باشد بالاتفاق • و زنادقه فرقة ایست متشبهه مبطله و اصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفي در باب صاد و فصل فا خواهد آمد *

فصل اللام * الزلزل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از

مفاع اهتم میم بخرم بینند فاع بماند و رکنی كه درو زلل واقع است آن را ازل گویند و زلل در لغت بی گوستی ران و نصف پایان زنان است كذا فی عروض سیفی *

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي 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 فقيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاضرب 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 آنتست كه دبیر یا شاعر لفظی استعمال كند كه از تغییر حرکت يك حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله • بیت • روز و شب خواهم همه از کردگار • تا سرت باشد همیشه تاجدار • اگر چم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد • [مثال دیگر • رباعي •

• گفتم یا شیخ رزق بنیاد مکن • می نوش و بزهد خشک ارشاد مکن •
• فریاد بر آرد كه مستي گفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن •

اگر خاي آخر را مكسور خوانند هجو نيست و اگر مفتوح خوانند هجو است كذا في مجمع الصنائع • [و در جامع الصنائع گوید متزلزل آنتست كه بگردانیدن اعرابی معني بگردن آنتهى • و ظاهر آنتست كه مراد تغییر مقید است كه از مدح بسوي قدح كشد و لهذا مثال كه ذكر کرده است دلالت كند بر همین تغییر مخصوص و مقید •

الزائل در لفظ و تد در باب واو و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بيت در باب باي موحده در فصل تا مذکور شده •

فصل الميم • الزرامية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم 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 •]

الزيم بعين مهملة كالكريم ضامن و پيشوا و رئيس قوم و آنكه از جانب ایشان سخن كند • و نزه منجمان خداوند خطرا گویند يعني صاحب خانه و مثلثه و حد و وجه و شرف • و مزاعمت طلب كردن •

كوكبيست زعامت برحي را كه درو خطي دارد باتصال نظريا باتصال محلل و آن كوكب را مزاعم اين
برج خوانند و شاهد و دليل نيز كذا في كفاية التعليم *

الزكام بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين
وتجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق ويسمى نزلة • ومنهم من يخص النزلة بما كان
تجلبها الى الرئة والصدر ومنهم من يسمى الجميع نزلة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي الزكام
والنزلة مشتركان في ان كل واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق
والزكام ما ينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ما كان منصباً الى
مقدم اعضاء الوجه كالانف والعيون مع رفته ومنعه للشم *

الزمام بالكسر نزل اهل جفر سطر تكسير را گویند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسير
كنند كذا في بعض الرسائل • ودر رسائ انوار البسط ميگویند كه چون اسمي يا كلفه را يكي از اقسام بسط
حروف گیرند لازم است كه حروف مكرر را ساط كنند و حروف غيرا كه خالص باشند يعنى غير مكرر برتوالي
يكديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفر بان زمام گویند و اين عمل اسقاط را تخليص
و در بسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاي ديگر *

فصل النون * المزمنة بالموحدة في اللغة المدافعة من الزين وهو الدفع و شرعا هو بيع تمر
مجذون كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذون على النخل خرصا و المجذون المقطوع و الخرص الخرز
والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير و حاصله بيع تمر بما على النخل خرصا و في القاموس
الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كيلا و المزمنة بيع رطب في النخل بالتمر • وفي الكافي والهداية هي
بيع التمر على النخل بتمر مجذون مثل كيله خرصا • و هذا بيع الجاهلية و هو فاسد عند الشيخيفة رح لانه
بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا و عند الشافعي تجوز المزمنة فيما دون خمسة اوسق
ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم في بيان البيع الفاسد و الباطل *

الزمان بالفتح في اللغة الوقت تلبلا كان او كثيرا كما في القاموس و في العرف خصص بسنة
اشهر • و في المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في 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 يجمع 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 دهرا و رد بان هذا
ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده و لا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان

اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق وامتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم * وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا وقيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله * وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم وذلك لان الزمان متفاوت زيادة ونقصانا فهو كم وليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ويمتنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعا بطيئا وليس ذلك الا الحركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها ورد بانها لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى والتالي باطل واما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد نعم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا وسيوجد ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعاً واما بطلان التلازم 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 ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لا طائل تحته وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتقاً على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار وهو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقاً لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقاً لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجياً لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلاً لا تدريجياً ولا دفعية فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان * فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية والقبلية فلا بد هناك من زمان 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 وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة غير عنها بعبارات مختلفة تنبئها على تفاوتها * و اذا توصل فيها حق التأصل اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان البارئ تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيا لابد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود • وقال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي والمستقبل ووجود الكافر يستلزم وجود الجزء مع ان الكماء لا يقولون بوجود الكافر فلا وجود للزمان اصلا ولان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه • وعرفه الاشاعرة بانه منجدد معلوم يقدره منجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئ عمر و جاء عمر عند مجيئ زيد وفيه ضعف ايضا وان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف • وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء والمنتهى و ثابتهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا مستدا وهما هو مقدار الحركة الوهية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن العيال • قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج وغير قائل بانه قابل للزيادة والنقصان وبانه كم وغير قائل بوجوده في الخارج • ثم اعلم ان الزمان عند الكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احداهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا 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 ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف وان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة والمكان اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين واما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار منذرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن السيال والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق

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 افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل * تجميعه * علم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم البارعي سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقديما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض • ويعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته للازمته ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارعي سبحانه وعلى هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيوجد 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 البارعي تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف • [وفي كليات 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 • والزمان 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 المشخصات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قار و البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من المشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك 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 ازلها يتبدل و يتغير و يتجدد و ينضم بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات و ذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

سرمديا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرًا والى مقارنتها يسمى زمانًا ولا استحالة في ان يكون للزمان
 مان عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات • [

فصل الواو * الزُّكوة كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التُّزْكِيَة وكلاهما مستعملان وفي المفردات

انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج
 الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل
 وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا وقولنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها وقولنا يخرج الحر المسلم
 المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه
 اي مولى الهاشمي يخرج الغني والكافر والهاشمي ومولاه فان دفع الزُّكوة 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 جارٍ عادة] وقيد لله تعالى لان الزُّكوة عبادة فلا بد فيها
 من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز ان الزُّكوة في الشريعة القدر الذي يخرج الى
 الفقير وفي الكرماني انها في القدر مجاز شرعا فانها ابتداء ذلك القدر وعليه المحققون كما في المضمرات
 انتهى • ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزُّكوة اذ ابتداء
 الابتداء محال والظاهر ان الزُّكوة في الشرع يجيء بكلا المعنيين كذا في البرجندي [وهكذا لفظ الصلوة فانها
 في الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها وادائها •] وقد تطلق الزُّكوة شاملة للعشر وصدقة الفطر والفاخرة
 والذخر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزُّكوة وقد تطلق
 الزُّكوة على التُّزْكِيَة كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارضية الزُّكوة 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 الزُّكوة فعبرة عن التُّزْكِيَة بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على
 شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زُّكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گويند وپاك كردن
 نفس از خطرات غير •

التُّزْكِيَة في اللغة الذبح و الاسم الذُّكوة و في الشريعة تسميل الدم النجس كما في صيد المدهبوط
 فيخرج المتردية والنطيحة وما تيل ان التُّزْكِيَة قطع الوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذُّكوة الضرورة
 وهي المسمى بذُّكوة الاضطرار وهي جرح ابن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذُّكوة الاختيار
 هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •

[**الزناة** وطى 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 كوطى معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطى المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز *]

فصل الياء * الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين

احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا و هي هيئة عارضة للسطح المنحذب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء 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 خطأ 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 و لان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل ان لابد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه 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 بالكليات • و منهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاروت و التساوي و لذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطأ واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر ان 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 يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في محسب الكيفيات المختصة بالكليات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزواوية متساربة للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى محدودة ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا  و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقللة الانفرج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفرج فيها هكذا  و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المنحذب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المنحذب فوحدود متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

و المراد بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح وهذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هي ما يحصل عند تلاقي السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات المختصة بالكليات • وفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقبة عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحد سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هي من باب الكم • وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف • و زاوية القطعة عندهم هي التي يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها و الزاوية التي فى القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من طرفي قاعدة القطعة ويتلاقيان على اى نقطة تفرض من قوسها و الزاوية 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 اى تلك القوس من مقدار تلك الزاوية و مقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية و مقدار زاوية سطح الكرة التي ضاعاها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية و المعتر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و غيره •

باب السيين

فصل الهمزة * السبأية بالفتح و تخفيف الموحدة فوثة 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 فاظفر الاسلام للانساد فى الدين وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال فى 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 فى السحاب والرعذ صوته والبرق سوطه و انه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا فى شرح المواقف •

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعرضه للاعضاء المفردة اولا وما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب • ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا و نجيبى فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا • واختلفوا فى تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا والمستوي ما مع جميع البدن وقال الشيخ المستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار فى حكم المزاج الاهلي و المختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة بينه وبين الطبيعة و يؤلم المختلف لوجود المقاومة

وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة او لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحمى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى 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 عارضا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغيير عن المعتدل بسبب سوء التدبير *

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الردية •
سوء التغذية بانقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصير اللون و يبيض و ينهمج الاطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفع و القراقرز و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقسرائي • و سوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذکر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة •

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الحبل و في العرف العام هو كل شئ يتوصل به الى مطلوب 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 ناعية فاعله فسبب غائي و يجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل الام من باب العين المهملة و قد مرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونجة • ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائما او كثيرا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مصاربا او اقلها يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا و المسبب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب ممتجمعا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا • و لا غاية اتفاقية و اجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ من منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفك مصاربا لاقرانه او انفكا راجحا عليه فهو السبب الاتفاقي و المسبب الغاية الاتفاقي و الا فهو السبب الذاتي و المسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • و عد الأطباء هو اخص مما هو عذ الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الأطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعلا في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعلا 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 جوهرها كان كالغذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا اوليا 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 ربما 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 المغيرو 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 امان 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 كالنجاب العفونة للحمي و اصلا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كالنجاب 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 كالسموم 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 باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبيعته من حيث هو و كثر يد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك

كتسخن الماء بحقن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقي تأثيره وهو المختلف او لا يكون كذلك وهو غير المختلف * ومن الاسباب الاسباب النامة هي الاسباب التي افادت البدن الكمال ومنها الاسباب الكلية وهي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات * وعند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه * فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه وبقيد عدم التأثير خرجت العلة وبقيد الاخير خرج الشرط * ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا * وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط * ولما رأى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فانسب المحض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تعقل فيه معانى العلة بوجه ما لكن تتخلل بينه وبين الحكم علة لا تنضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقه من غير ان يكون موجبا او موجدا لها وقد تخللت بينها وبين السرقه علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالة على السرقه ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله او الطلاق والعتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبرو والبر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا ولكن لما كان يحتمل ان يقضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا * ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة نأخذ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلويح •

السحاب بالفتح بمعنى ابر ويطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القمام والقمام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطائي • و يسمى غماما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفرقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيء في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيى الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردي والسكوب يستعمل في الشيى الرقيق •

السلب بفتح السين واللام لغةً المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره وشرا مركب القليل وما عليهما اي على المركب والقتيل من السلاح والثياب واللباس وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلاً فله سلبه هكذا في البرجندي وجامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكن سلب اختيار سالك را گویند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكام سواء كان بفتحين او بفتح الاول وسكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت والاثبوت فثبتت شيى لشيى ايجاب و انتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع و بوقوع النسبة و لاوقوعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة و انتزاعها اي رفعها • وعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اي الثبوت ان لو اريد به الايقاع 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 الايقاع و يدفع اليراد بالفرق بين جزء الشيى و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى و الا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالاجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعنى الذي اعتبر في ايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول و الا كانت كل قضية صادقة فالقضية المرجية 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 الايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية • أعلم انهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا و ان ساعة فساعة 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 لابد 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 علل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال و لا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لابد 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 و لذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد و لا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن و لغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها و غموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة و لا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا و يقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم و لا يرد الاشكال فتخص بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شئ واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله و ان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت و أخذ 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 لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح و المتعارف و على هذا تتلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم أعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان مرجبتها 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 ننصّر الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول ننصّر الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق اليجاب 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 وهي 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 تسمعونهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئى سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شئنا سلب عنه الموضوع هو شئى سلب عنه المحمول و معنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا و انما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لا تستدعيان 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 جزا 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 باعدا 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 نخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا * و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشئى للشئى يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبى * و ايضا المفهوم من كلام الشيخ وغيره ان اليجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لاقتضاء المحمول ذلك * و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتدوه 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 امرا اعتباريا ذهنيا 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 مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان اليجاب مطلقا 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 مجال و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

حذرا من الاطناب فان شئت فارجع الى كتب المنطق

سلب المزيد وسلب القديم يذكرني لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهملة
 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 القبعثرى للحجاج حين
 قال الحجاج له مخترنا اياه لاحتلتك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب [فابرز
 القبعثرى 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 و ضم اليه الاشهب
 اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثرى ودفعاً 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 يقصد بان يعطى المال لان يقصد بان يقيد
 و يعذب بالنكال ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد
 ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور و اصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا
 في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس
 فقال القبعثرى تعريضا على الحجاج اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فأخبر الحجاج
 بذلك فاحضر القبعثرى و هدهده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحتلتك
 الى آخر القصة فانظر الى ذكارة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته
 واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الحلبي في آخر الباب الثاني * [و لفظ الاسلوب
 بضم الهمزة و سکون 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 انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله اتى بارضك السلام فقال
 موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك وهو 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 تنبيها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يستلونك
 عن الالهة قل هي مراقبت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور
 و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ ويستوي ثم
 لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو
 ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم برقت بها الناس امورهم من المزارع و المناجر و آجال الدينون

والصوم ومعالم الحج وذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن المعبى فانهم ليسوا ممن يطعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة وايضا لا يتعلق لهم به غرض وايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء وماهياتها ولهذا لم يجيب في الشريعة الجحش عن حقائقها انتهى *]

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطباب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة • وقيل هو الاطباب ويجيب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة •

فصل التاء المثناة القوقانية * السبات بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا • وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل والمراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ والحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تململ وحركة من جانب الى جانب وبالتثقيب ان يكون صاحبه عسر التذية بالتذية هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغي عن بلغم و صفراء فهو علة سرسامية مركبة من السرسام البارد والحر • وعلامته مركبة من علامتي السرسامين وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها ويسمى سهرا سباتيا • وعلاجه مركب من علاجي السرسامين • وقد يسميه البعض بالشخوص وليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر والمؤجز •

السكت بالفتح وسكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمانا دون زمن من غير تنفس واختلاف الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طوله وقصره فعن حمزة رحمة الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة • وقال الاثناني سكتة قصيرة • وعن الكسائي سكتة مختلصة من غير اشباع • وقال ابن غليون وقف يسيرة • وقال مكى وقف خفيفة • وقال ابن شريم دقيقة • وعن قتيبة من غير قطع نفس • وعن الداني سكتة لطيفة • وعن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا • وفي عبارات آخر قال ابن الجذري والصحيح انه مقيد بالسماح والنقل ولا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته • وقيل يجوز في رؤس آلي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان • وقد يطلق على الوقف ويجيب في فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف • والسكتة بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لمدة كاملة في بطون الدماغ الثلاثة ومجاري روجه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط • والفرق بين الميتم والسكوت يعسر جدا ولذا حرم الدفن لمن يتيقن الحال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

السمت بالفتح و سكن الميم في اللغة بمعنى راء و روش نيك و راء راست يافتن و عند
اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السمتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت 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 فدائرنا 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 و هما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة
الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع و الانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي
التقاطع نقطة السمت و النقطة السمتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت
و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السمتية على الافق * و القوس الواقعة من دائرة الافق
بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي السمت و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب
تسمى قوس السمت * فمبدأ السمت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السمت هي القوس الواقعة من
الافق بين احدى نقطتي السمت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السمت 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 احديهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارتقتها دائرة الارتفاع ابتداء السمت و تتزايد الى
ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السمت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام
سمت هذا * و قال عبد العلي البرجندي الظاهران نقطة السمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى
الكوكب فتكون قوس السمت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايها يكون اقرب *
و القوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية
لقوس السمت لكن لا تسمى قوس السمت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى * و بالنظر
الى هذا قال عبد العلي القرشي 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 دائره 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 * پس قوس سمت اعم است
از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكر هو المشهور * و ذهب طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس
السمت قوس من الافق بين نقطة السمت و نقطة الشمال و الجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتمام السمات قوس منه بين نقطة السمات ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ 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 الجعفي • وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك • واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السمات فالسمات شمالي وان كانت في جنوبها فالسمات جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمات شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانك اسطرابي كه بران دوائر سمات رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطراب مسمت 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 حدث 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 رأسه 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 الغرب 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 اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتخذ بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها والا شبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساري تمام الميل الكلي فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي •

سمت القبلة عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها 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 فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة فذقول البلد بالقياس الى مكة شرفها 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 فنقطتا 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 و تقاطع افق على نقطتين غيرنقطتي الشمال والجنوب فنحصر قوس من الافق بين احديهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد لان المصلي يجيب ان ينحرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من ابي ربع من ارباع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السميتة في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس السميت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت في الربع الشمالي كانت قوس السميت منه مبتدأة من نقطة الشمال وان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة تقاطع السميتة في الجانب الشرقي ومبدأ السميت على قياس مامروان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • وقال في شرح بيست باب خط سمت قبلة فصل مشترك است ميان سطح افق حسي ودائرة عظيمة كه بسمت راس مكة ورأس بلد مفروض گذرد و سمت قبلة نقطة تقاطع اين دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبلة قوسي است از دائرة افق ما بين خط سمت قبلة و خط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود • وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسي ودائرة نصف النهار •

فصل الجيم * السحج بفتح السين والحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضوزال معه شيع من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[**السفائح** جمع سفينة معرب سفنه وسفته بمعنى الشين الحكم و سمي هذا القرص به لمصاحم امرة • وفي المغرب السفينة بضم السين و فتح التاء واحدة السفائح و صورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضا

ليدفعه اليه مديقه في بلده وانا يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عن ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة و انما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقتضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعاً هكذا في الهداية والكفاية • [

فصل السحاء المهمة * [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا في الجرجاني • وفي الاصطلاح الصوفية هي الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها • [**التسبيح** تنزيه الحق عن نقائص الامكان و امارات الحدوث وعن عيوب الذات و الصفات و كذلك التقديس كذا في الجرجاني •]

المنسرح اسم فاعل است از انسرح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض اسم بحر يست از بحر مشتركه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد که آنچه بر وزن دو رکن است همچون من يشترى البان نجان که 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 کذا في عروض سيفي [و نیز در عروض سيفي مذکور است که اين بحر را از ان جهت منسرح کونيه که انسرح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته می شود] و تحقيق زحاهي اين بحر از کتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد کرد •

السطح بالفتح و سکون الطاء المهملة بمعني بام و بالاي هر چيز کما في الصراح و عند المتکلمين هو الجواهر الفردة المنصمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمي سطحاً جوهرياً • و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يتقبل الانقسام طولاً و عرضاً لا عمقاً و نهايته الخط و الخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولاً فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلاً اي لا طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً] و السطح يسمي بسيطاً اي هو عندهم قسم من المقدار الذي هو الکم المتصل كما يجيء 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 يسمي ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضاً اما مستور و هو ما يكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متجانسة اي متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

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 اي جهة يخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين فانه و ان ماسته جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها و اما غير مستو و هو 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 تتسارى 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 منحذبا و محذبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعني السطح المستدير يطلق على معنيين احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة و المخروط و البيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة و ثانيهما 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 ابناء التختانية من باب الواو • و السطح المحذب و السطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

السطح التذيني 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 تال 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 المهمة •

المسطح 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 زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس و هذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مبانئا للمربع • و في تلك

الحاشية ايضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخططين المحيطين باحدى الزاويتين 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 هما ضلعا 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 • و المفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخري لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد مرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سمو 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 الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة • [وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض 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 تنزها كذا في الجرجاني • [

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار ويسمى الماما ايضا [وهو نعت الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر شعرو دح المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطعام الكسبي • هكذا شعرو ذر المأثر لا تذهب لمطبتها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • كذا في الجرجاني] ويجيء 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 بلکه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • ويجيء 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 یکسر 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 پیشانی كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما

اخص من نقبض المقدمة الممنوعة او مساويا له والثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية • وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لانه ليس بسند • وبالجمله فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس وهو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه • والسند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتى التحقق والانتفاء هكذا في الرشيدية [وفى الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل وللند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا والثانية لانسلم ذلك واما يلزم لو كان كذا والثالثة لانسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا •]

وعند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث والمراد بالطريق رواة الحديث وبمتن الحديث الفاظ الحديث واما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران • وقال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى • ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقابل الاسناد الارسال وهو علم الاسناد انتهى • وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشوطة سند رجال حديث را گویند كه روایت کرده اند و اسناد نیز بمعنى سند آید و گاهی بمعنی ذكرسند و اظهار آن نیز آید • وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث و اصاله الى قائله • قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف • اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالولا لقال من شاء ماشاء • وطلب العلوية سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيى في محله اي في لفظ العلو • واعلم 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 الربيعين للذوي 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 رواة القرآن كما يستفاد من الاتقان •

السنار بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مردفة مع قافية غير مردفة كان تكون احدى القافيتين قوسي و الاخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحذو اما بالضم و الكسر او بالضم و الفتح او بالفتح و الكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف الترجيح كذا في بعض رسائل القوافي العربية • واما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق كئذ • ودر رساله منتخب تكديل الصنعة گويد سناد اختلاف [دَف] است مانند داد و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با کسی ياربودنست و چون دو قافيه در شعري بحسب ردف مختلف باشند دران شعر اتحاد قافيه نباشد بلکه اين دو قافيه مانند دو کس باشند که يار يکديگر اند و گفته اند که سناد بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است •

الاسناد عذ اهل النظر المحذئين عرفت في لفظ السند • وعذ 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 والانتفاء 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 وعلى الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما ولذا عبر عنه الرضي بالربط بين الكلمتين والمراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية والكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد مرقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي اذ الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء والشرط قيد له نم 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 اذ ليس المسند إليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكا اذ 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 لمذهبه 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 وحصص الكلام في المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجع الشرطيات عندهم إلى العمليات الا انه يخالف ما ذهب إليه الميزانيون من ان كلاً من الشرط والجزاء يخرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

وليس من نسبتي الشرط • قال السيد السند ليس كون الشرط قيذا للجزاء 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 والجزاء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة وتجعل مذهب عامتهم
ما يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم في الجزاء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف
كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جننتي اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه
لا يذبه العرف وذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه • وفيه انه لا يخص كلام السكاكي لان حصر الكلام
في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه ولا يلزم كذب
القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزاء في قولك ان جننتي اكرمك اني بحيث اكرمك
على تقدير مجيئك وفي قولك انك زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير
الحمارية وفي قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث 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 لظرفية 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 الارجح مسلكا وإيتهما ارجح • قلت الارجح تقايل
المسلك تسهلا على اهل الخطاب والامطلاح ولعل الارجح ما اختاره النحاة لتلايخر الجزاء عن
مقتضاه كما خرج الشرط ان مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط ان فيه
تقليل اقسام الكلام ولو اعتدوا الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكن حافظا لهذه
المباحث الشريفة * التقسيم * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي ويسمى بالتام ايضا واما غير اصلي
ويسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له ويكون هو مفهوما منه بالذات
لا بالعرض وغير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة
منه بالذات والتعرض للظرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات
والتعرض للنسبة انما هو للتبعية وكذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية واسناد الصفات الى فاعلها
فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة والنسبة انما تفهم بالعرض
ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض وتلوح لك حقيقة ذلك
بان تأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية وما في معناها
هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العسدي في تعريف الجملة في مبادئ اللغة ومن
الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله ولذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيء

عني لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • ومنه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا • و الاسناد الاصيلي 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 الاصيلي فالاسناد الغير الاصيلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث يفيد المخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به افاة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته ونسبته الى القصور في باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شيء كالمفعول به و الزمان و المكان ونحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة ونحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد وان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد • وكذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها للمخاطب كقولنا السماء نورتنا فانها وان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصيلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم واقام 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 ونحو ذلك ويتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف بتقييد الافادة خرج الاسناد الغير الاصيلي ولما كانت الافادة غير مفيدة بشيء يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة المحاكية عن نسبة خارجية • و الاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و الاوتوع 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 منافي لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلاثة اسانيد مترتبة في التقديم و التأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع وثانيها اسناده الى ضمير زيد وثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية * اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شيى آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل والمبتدأ قبله فكلمتا يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم * واما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا فى المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي وسببي فالمسند الفعلي كما ذكر فى المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد وزيد ما ضرب حكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور وهو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقي والمسند السببي ما اسند فيه شيى 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 شيى الى متعلق زيد و صار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه وعلى هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسندا سببيا ولا يكون نحو زيد مررت به وزيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول * وذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند قي زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان فى المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المقود بخلاف زيد ابوه منطلق وهذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة ولم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحدة * وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال فى المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتعسر ضبطه وكان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه ويمكن ان يفسر بانه جملة علقته على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه مفرد ونحو قل هو الله احد لان تعليقه على المبتدأ ليس بعائد ونحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه ودخل فيه نحو زيد ابوه قائم وزيد ما قام ابوه وزيد مررت به وزيد ضرب عمرا في دارة وزيد كسرت سرج فرس غلامه وزيد ضربته ونحو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيق اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها والعائد اعم من الضمير وغيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ وهنالك حيث طويل الدليل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب * اعلم ان الاسناد فى الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة •

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شيىء وذلك الشىء يسمى مسندا اليه • والمراد بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة و افعل التفضيل والظرف واسم الفعل واسم المنسوب وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه • وعند المحديثين 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 والمرسل الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى ويفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعذبة المدلس وعذبة المعاصر الذين لم يثبت لقيهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا للطباق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك • وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه الحديث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم • وقال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع والموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي وكذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيىء الموقوف مسندا قد ياتي بقلة واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من الصحابة ومن بعدهم • وقيل المراد باتصال سنده هو الاتصال ظاهرا فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الطباق • وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد ان لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا فائل به • وبالجملة ففي المسند ثلاثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه والثاني مرادف المتصل وقال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للسخاوي ومقدمة شرح المشكوة • ويطلق المسند عندهم 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 ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة • ثم ان شاء رتبة على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأحد مثلا وان شاء رتبة على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح 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 تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث 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 السبب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه تجب الزكوة عند تمام التحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب والرابع التبئين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتا 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 الاشباه 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 كحمراء عند اطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية و يسميها جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي وغير طبيعية وهي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها و يسمى بالمرقة السوداء و السوداء الاحترافية و السوداء المحترقة كذا في شرح القانونية والمؤجز • سواد اعظم در اصطلاح صوفيه عبارات از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمام موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات و در لفظ فقر ذكر ابن نيز خواهد آمد •

السرمدي ما لا اول له ولا آخر ولا ازي ما لا اول له و الايدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصرفية • [

فصل الراء المهملة * [الستر بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كعطاء الكون والوقوف مع

العباد و الاعمال كذا فيها •]

الستائر صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •

تجليت للاكوان خلف ستورها • فتمت بما ضمت عليه الستائر • كذا فيها ايضا • [**الستر** تخص بالهيكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب والشهادة والحق والخلق كذا فيها •]

السترة بالضم وسكون المثناة فوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي •

المستور عند المحديثين هو مجهول الحال وقيل انه قسم منه وقد سبق في فصل الام من باب الجيم • وعند الصوفية يطلق على المكتوم ويجيء في فصل الميم من باب الكاف • **الاستتار** در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرفي بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و بجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة •

السحر بالكسر وسكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • وفي كشف الكشاف السحرفي اصل اللغة الصرف حكاة الازهري عن الفراء ويونس وقال وسي السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أرى الباطل حقا اي في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اي صرفه • وذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان ومعونة منه وكل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل الي تعريف يعول عليه في كذب الفقه • والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع والاقرب انه الاتيان بخارق عن مزولة قول او فعل محرم في الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا فسق وبدع • نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق وليس له دليل من العقل الا اجماع الامة وعلى هذا تعلمه حرام مطلقا وهو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى • وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا يميز الساحر عن النبي والولي واما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات والادوية او يريه صاحب خفة اليد بغير مذموم وتسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى • وفي الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له

وقت مخصوص في المطالع وتُقرن 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 الحياء المعجبة * وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض * [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر 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 والنجوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من السحر 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 فيتمكن في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة * ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجندع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاربة تحته وما ذاك الا ان يخيل السقوط ومتى قوي ارجب 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 ان النفوس خلقت على الالهام الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتانت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبتت على ساقيها مثل الشيبى الذابت على ساق الديك وارتفع على راسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة لاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم و النفوس آتارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات سالحة للفعل وتركه و لان يرجع احد الطرفين على الآخر لا لمرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيدا او قبليحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة و اذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الافعال فاتي استبعاد مبادي كونها مبادي للافعال لنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه و اذا جازكون التصورات مبادي لحدوث الحوادث فى البدن فامى استبعاد من كونها مبادي لحوادث فى خارج البدن السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء و نطقت به الاحاديث والحكايات و ذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني فى هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات و الادوات و قد 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 فيحينئذ لا يكون لها تصرف الابدان فانها 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 المشتييات و تقايل 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 فى ذلك الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلك الافعال و لهذا من حاول التوقف على مسألة فانه حال تفكره فيها لا بد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفرغ الخاطر يتوجه بقلبه 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 انقسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها 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 الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية * ثم ان اصحاب الصنعة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و انقسم 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 السفينة واقفة و الشط متحركا و ذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا و المتحرك ساكنا و القطرة النازلة ترى خطأ مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يرا فى الضباب عظيما و يرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة

قد تبصر الشئى على خلاف ما عليه فى الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانياً ان القوة الباصرة
انما تقف على المحسوس وقوفاً تاماً اذا ادركت المحسوس فى زمان له مقدارها فاما اذا ادركته
فى زمان صغير جداً ثم ادركت محسوساً آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض
المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط
كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحداً كانه مركب من الالوان و ثانياً
ان النفس اذا كانت مشغولة بشئى فربما حضر عند الحس شئى آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان
عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرّفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئى
آخر وكذا الناظر فى المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاة فى عينه فيرئها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد
ان يرى سطح المرأة هل هو ممتو ام لا فلا يرى شيئاً مما فى المرأة • فاذا عرفت هذه المقدمات سهل عند
ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شئى يُشغل أنظار الناظرين
به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشئى والتكديق نحوه عمل شيئاً آخر بسرعة
شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً وحينئذ يظهر لهم شئى آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ولو انه سكت
ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يحرك الناس والوهام والانظار الى غير
ما يريد اخرجاه لفظن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه
بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها • فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر
بجميع اقسامها الا التخيل • اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب
الانسان حماراً والعمار انساناً الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقدر الساحر رقى
مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر
بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى و ما هم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشئى
و افعله ولم اقله و لم افعله و ان امرأة يهودية سحرتة و جعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج
ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و ثانياً ان امرأة اتت
عند عايشة رضي الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صوت
الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة
بامر الدنيا فايبت فقلا لي اذهبي فبولي على ذلك الرمان فذهبت لابرل عليه ففكرت في نفسي
فقلت لا افعل و جئت اليه فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لّما فعلت فقلت ما رأيت شيئاً
فقالا لي انت على رأس امرك فاتقى الله و لاتفعلي فايبت فقالا لي اذهبي فانعلي فذهبت

فعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحدید خرج من نرجي فصعد الى السماء فحكتهما فاخبرتهما فقالا
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تریدین شیئا یتصور فی وهمک
الا کان فصورت فی نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن
فانطحن و انخبز و انا لا اریذ شیئا الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لك توبة انتهى 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 وی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در سحروی کفر نباشد
توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد قتل کرده شود و در قبول توبه وی اختلاف است مثل زندیق
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
همین است • و اما جمهور علماء اتفاق دارند براین که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت
مشهوره براین 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 شیعی 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 ثبوت 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 وطی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر موثر میباشد اعان نا 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
مسخور است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده
است گفت در مشاطه یعنی مویبا که از شانه کردن می ریزد از سر و ریش و در وعای شکوفه نخل نر
گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب و پی پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را • و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کمان که در وی یازده گره بود پس نازل شد سوره فلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی ازان کشاده میشد و آیات این دو سوره نیز یازده اند • و در روایتی آمد که یافتند طلعه نخل را در وی تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلانیده و رشته در وی یازده گره کرده پس معونتین میخواندند و گرهی کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد • پستردانستنی است که تاثیر سحر در ذات مبارک آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در وی 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 انتهی من مدارج النبوة •]

المسخرة بفتح میم و خای معجبه آنکه مردم بار سخریه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگام مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت :ند کذا فی کشف الغات •

السدر بفتح السین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طنینانی 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 کاتفاق 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 الثاني مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب • و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان ماز عموه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی فی النهایة بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهایة بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانية کذا فی شرح قصیده فارسیة • و فی مجیع 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 اضواء منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحانی آله 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 قیل بعد الروح و اعلی

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 روحاني آلة النفس أيضا كالسر فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذاك و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى و الاصوب اخفى لموافقته قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفي و انما سمي اخفى لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار و الاختفاء عن الخواطر و الفهم يعني يكابك ورود وهم و فهم سالک عارف در مرتبه روح خفي نمیرسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر و الروح و هو اقرب الی 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 ارواح 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 السر الا ان السرميال الى الاعلى و العقل ميال الى الدنيا و الآخرة و ازینجا 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 لیس علی ضربین 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 شيعي من جانب الحق عند التوجه الاجادي اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشيعي 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
سرائر الربوبية • سرائر الآثار

(٩٥٥)

سر التجليات • سر القدر • سر الربوبية
السرار • السفر

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحسب 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 التجلى 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 المعدم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر
لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطان ما يتوقف به •

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهرتها للرب القائم بذاته الظاهر

بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية
في الحقيقة الا بالحق والاعيان معدومة بحالها في الازل فليس الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل •

سرائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انصحات السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام

لي مع الله وقت الحديث وقوله تعالى اولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص
لكل شئ الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لجمال 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 ولها ليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد
لاكثرها ولا ينفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج

عن عمران الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق وخرج من بيوت بلده و عماراته اي
عن سورة و حده قاصدا مسافة ثلاثة ايام ولها ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعيا بان يكون

على سبيل الجزم والسير الوسط المشي بين البطوء والسومة وذلك/ ما سار الا بل الحمل والرجل
والفلك اذا اعتدلت الريم وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • [وفي الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الأول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسنائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الاعلى و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقى الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنائية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع • نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلية 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 مستي شدن و نبيند خرما و هرجه مست كنده باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حابة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقاه المميز بين الامور الحسنة و القبيحة • قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لاعلة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المسموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزله • 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 يزله 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 يقرء 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 فقله 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 برمي الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحيا • اعلم ان السكر عند ابن حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

حتى الارض من السماء وفي حق الحُرمة ان يهدو و عندهما يهدو 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 الوفاية [• 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 ألم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتغيير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الارصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان الفور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان صدمة 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 صحوا نظيرة في هذا العالم محبوب دخل على محبة فجأة فاهله عما فيه من الامر بحيث غاب متخييرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه و جماله و استأنس بلفائه و رساله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التخيير • و السكر حال شريف يعنور عليه صحوان صحو قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و صحوبه و يسمى الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المكو و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و كونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحدث و السكر معراج السالكين لافادته صحو الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لافادته اثبات القدم و افادة السكر صحو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاندوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيار بالكليية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلويها فاذا استقر حال المشاهدة دام صحو الحدث 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 ما لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر • اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات 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 فانه لا تحصل لاحد منها فى الدنيا الامكات يسيرة كقوله عليه السلام لى مع الله وثنت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة فى الآخرة لاهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا فى شرح القصيدة الفارضية •

[المسامرة خطاب للحق للعارفين ومحادثة لهم فى عالم الاسرار والغيوب كذا فى الجرجاني •]
المسامير جمع مسمار بكسر الميم وهي عند الاطباء ثآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا فى بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد فى القضايا الحتمية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع فى القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظ مهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقاوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكمية المتصلة صرح به فى بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق فى فصل الرء والام من باب الحاء المهمة فى لفظ المحصورة و لفظ الحتمية •

السورة بالضم فى الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذو فاتحة وخاتمة واقلا ثلث آيات كذا قال الجعبري و السور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع • وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخرة اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا فى التلويح] قال القتيبي السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسارت اي افضلت من السور وهو الباقي من الشراب فى الاناء كانها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • ومنهم من شبهها بسورة الذبا اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة وقيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السوار لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة • وقيل لتكوين بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتكوين ومنه اذ تسوروا المحراب كذا فى الاتقان ومنم من لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا فى الانسان الكامل فى باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التوراة السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثين واعطيت مكان الانجيل المثاني وفضلت بالمفصل • قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها براءة لكن اخرج الحاكم والنسائي وغيرهما عن ابن عباس

قال السبع الطوال البقرة وآل 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 الحاكم انها الكهف • والمئون ما وليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها والمئاني ما ولي المئين لانها تثنى اي كانت بعدها فهي لها ثوان والمئون لها اوائل • وقال الفراء هي السور التي آياها اقل من مائة آية لانها تثنى اكثر مما تثنى الطوال والمئون • وقد تطلق المئاني على القرآن كله وعلى الفاتحة • والمفصل ما ولي المئاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور بالبسلة • وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم ايضا واخره سورة الناس بلا نزاع واختلاف في اوله فقيل الحجرات وقيل القتال وقيل الجاثية وقيل الصافات وقيل الصف وقيل تبارك وقيل الفتح وقيل الرحمن وقيل الانسان وقيل سبع وقيل الضحى • وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير • اعلم ان للمفصل طوالا وواسطا و قصارا قال ابن معن وطواله الى عم وواسطه 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 واسطا ومنها اي من لم يكن الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار • وفي النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكويم الى والضحى ثم لم نشرح الى الآخر انتهى • قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين ومقاصير وعرائش وديابيج ورياض فيما دينه ما افتتح بآتم وبساتينه ما افتتح بآترو مقاصيره الحامدات وعرائشه المسبحات وديابيجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم او آل حم والكواميم • وخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الكواميم ديباج القرآن • قال السخاوي وقوارع القرآن الآيات التي يتعوز بها سميت بها لانها تفرع للشيطان وتدفعه 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 واربعة عشر باجماع من يعهد به [وقال في الاتقان وتعدد الآي من معضلات القرآن فان من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا عشر • وقيل سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها ليست فاصلة • وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا • وقيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم

من قال ومائتا آية و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل و تسع عشرة وقيل و خمس وعشرون وقيل
ست و ثلثون • وفى الشعب للبيهقي عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن
فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتفاق • [اما مشهور در ميان حفاظ و قراء
همان است كه در شعر مشهور است • بيت • آيت قرآن كه جان را دلکش است • شش هزار و شصت
و شصت و شش است] و اعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فاكثر • منها
الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتح بها فى المصحف و ام الكتاب
و ام القرآن لتقدمها و تأخر ما سواها تبعالها لانها امته ابي تقدمته ولذا يقال لراية الحبر ام لتقدمها
و القرآن العظيم لاشتمالها على المعانى التي فى القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات
[بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم و منهم من عكس و لانها تثنى فى
الصلوة و لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة و بالمدينة لما حوت القبلة
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 فى البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما فى القرآن
من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها فى الصلوة و لا يكفي غيرها عنها
و الاساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء
و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة
عليها • و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤل
لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين •
و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شئ اعلا 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 انفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله
و الفاضحة و سورة العذاب و الممشقة ابي المبرزة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين
و البحرى بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و المددومة
و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى
ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائلة لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكليم
و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامع و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة
الضاحع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها تم صاحبها

بخير الدنيا والآخرة والمدافعة القاضية لأنها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى
 أيضا سورة العرف • وسورة الغافر تسمى أيضا سورة الطويل والمؤمن • وسورة فصلت تسمى أيضا السجدة
 وسورة المصايح • وسورة الجاثية تسمى أيضا الشريعة • وسورة الدهر وسورة محمد تسميان أيضا القتال • وسورة
 ق تسمى أيضا سورة الباسقات • وسورة اقتربت تسمى أيضا القمر والمبيضة لأنها تبيض وجه صاحبها يوم تسود
 الوجوه • وسورة الرحمن تسمى أيضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف أبي الظاهر • وسورة الحشر
 تسمى أيضا سورة بنى النضير • والممتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى أيضا سورة الإمتحان • وسورة المودعة
 وسورة الصف تسمى أيضا سورة الحواريين • وسورة الطلاق تسمى أيضا سورة النساء القصوى • وسورة التحريم
 تسمى أيضا سورة التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى أيضا سورة الملك والماعة والماعة والواقية •
 وسورة سال تسمى المعارج • وسورة الواقع وعم تسمى الذبا والتسارل والمعصرات • وسورة لم يكن تسمى
 سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية وسورة الانفكالك • وسورة رأيت تسمى سورة الدين •
 وسورة الماعون والكافرون تسمى المشقشة وسورة العبادة • وسورة النصر تسمى سورة التوديع • وسورة
 تبت تسمى سورة المسدد • وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • وسورتا الفلق والناس تسميان المعوذتين
 بكسر الواو والمشقشتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المشقشتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص •
 الاسوارية نوتة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله
 لا يقدر على ما اخبر بعده او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء
 فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين والهاء في اللغة اليقظة وعند اطباء هو اليقظة المفردة اى المتجازة عن الحد
 الطبيعى • **السهر السباتي** والسبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •
 [**السبر** بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يحى بعد هذا ويقال له التقسيم
 هو حصر الاوصاف فى الاصل والغاء بعض التيقن الباقى للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار
 او كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف
 فتيقن الاسكار للعلة كذا فى الجرجاني •]

السير بالفتح وسكون الياء عند اهل التصوف واهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين
 در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سيردو نوع است سير الى الله وسير فى الله سير الى الله
 نهايت دارد واهل 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 • واهل وحدت گویند سير الى الله آنست كه سالك چندانى سير كند كه

یقین بداند که وجود یکی است بیش نیست و جز وجود خدای تعالی وجودی دیگر نیست و این بجز حصول فنا و فنا فی حاصل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصرف آنست که سالک بعد شناختن خدای چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسامی و علم و حکمت خدای که بسیار اند بلکه بی نهایت در یابد و تازنده باشد هم درین کار باشد • و نزد اهل وحدت آنست که سالک بعد حصول سیر الی الله دیگر چندانی سیر کند که تمام حکمتهای جواهر اشیا کماهی بداند و به بیند • و بعضی گویند سیر فی الله امکان ندارد چرا که عمر اندک و علم و حکمت خدای بی 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 السفر سفران سفر الی الله وهو منتهای لانه عبارة عن العبور علی ما سوی الله و اذا كان ما سوی الله متناهیًا فالعبور علیه منتهای و سفر فی الله و هو غیر منتهای 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 فی مطلق ذاتی مطهر از آرایش حدثان ارزانی فرماید تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلاق ربانی ترقی کند • و عند الامولیین و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و یسمى بالسیر 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 اکتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و ترید سورة مسماة بذلك و یفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة فی الاصل الصالحة للعلیة فی عدد ثم ابطال علیة بعضها لتثبت علیة الباقي و عند التحقيق الحصر راجع الی التقسیم و السیر الی الابطال [و حاصلة ان تنفحص اول اوصاف الاصل ای المقیس علیه و یرود بان علة الحكم فیها هل هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانیًا علة كل صفة من تلك الصفات حتی یبقى وصف واحد فیستقر و یتعین للعلیة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تریدها للعلیة الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقیة كما یقال علة حرمة الخمر اما الاتحان من العنب او اللمعان او اللون او الطعم او المخصوص او الريح المخصوص او الاسکار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فی الدبس بدون الحرمة و كذلك البواقي ما سوی الاسکار فتعین الاسکار لعلیة الحرمة فی الخمر هكذا فی شرح التهذیب لعبد الله الیزیدی] • فان قیل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلیة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك لان معناه بیان عدم صلوح البعض فتناقض قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه فی بادی الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفکر فلا تناقض • و بالجمله فالسیر و التقسیم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلیة فی بادی الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول فی

قياس الذرة على البرقى الربوية بحثت عن اوصاف البر ما وجدت ثم علة للربوية في بادىء الراي
 الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل [لان الاشياء التي
 يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان و وسائل
 حيوة النفوس فالسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه و الاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها
 و كثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر وقوله تعالى
 و ما جعل عليكم في الدين من حرج و قوله عليه السلام لعلي و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا
 و لاتعسرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه] و هناك مقامان
 احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدلته
 و تدينه ما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعترض
 ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليته و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال عليه
 بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء و هو بيان ان الحكم بدون هذا
 الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استدل بالعلية لانقضى الحكم بانتقائه و الثاني كون الوصف طرديا
 اي من جنس ما علم الغاؤه مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المحسوث
 عنه كالاختلاف 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 التريدي
 ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه غير هذه الاشياء التي رد فيها بالاجماع
 مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
 على نفي ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضي و حواشيهما •

التسيير نرد: منجمان نام عملی است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حاي

مهمله گذشت •

السير بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة و السيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت
 في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباطنين و غيرها من المستأمنين و المرتدين و اهل
 الذمة كذا في اليرجندي و جامع الرموز • و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور
 به في غزو الكفار • و في الكفاية السير جمع سيرة و هي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه
 السلام في المغازي • و في المنشور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها السنة في المعاملات
 يقال سار ابو 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

و الكفار • و ذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى •

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل و المشتري و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر و يسمى بالسيارات ايضا [و بعضهم جمعها في بيت واحد • شعر • هفت كوكب كه هست عالم را • گاه ز ايشان نظام و گاه خلل • قمر است و عطارد و زهرة • شمس و مريخ و مشتري و زحل •]

فصل السنين المهمة * السادسة بالدال المهمة عند المنجمين و اهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة •

التسديس شش گوشه كردن و شش كردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستاره ديگر كما في المنتخب و يجيى في لفظ النظر •

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطم يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذي ستة اضلاع و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل على ستة و ثلاثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيى في فصل الطاء المهمة •

السلاسة بالفتح مرادف هشاشت است و مقابل لزوجت چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد آمد و نزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدى بود كه در ادابي آن هيچ گزنگي نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع و اين سلاست نظم است و برين قياس سلاست نثر كما لا يخفى •

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الولى الرعية اي امرهم و ناهم كما في القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشاه هم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهرهم و باطنهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهرهم و من العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود • و في البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [و في كليات ابى البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشاهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظاهرهم و باطنهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لأنها في جميع الخلق و في جميع الاحوال ارادتها مطلقة اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظاهرهم و لا تكون الا منجية في العاجل لأنها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في باطنهم

لا غير ابي لا تكون على العامة لان 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 مخصوصة 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 صنف 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 انكان الملوك و اعوانهم احوج اليه فلا يستغني عنه احد من الناس لان الانسان 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 لارسطاطليس الي الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد •]

فصل الطاء المهمة * السرطان بفتح السين و الراء اسم حيوان • و اسم برج وهو الذي اذ اوصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب • و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم مقترح متولد من مواد سرداوية محتقة انصبت الى ذلك العضو في ملات العروق التي حوله سمي به للمشاكله لان وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبه بالعضو كما يتشبه السرطان بما يمسه • و في الموجز السرطان منه ما هو مقترح و منه ما هو غير مقترح و الفرق بينه و بين الصلابة ان الورم السرداوي ان كان مداخل في العضو مؤلما ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطانا و ان كان مداخل غير مؤلم يسمى صلابة • و في الاقسرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يندب و ربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام و شكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمر و صفر و خضر شبهية بارجل السرطان و لونه اكد من السرطان •

السفسطة بالفاء و بعدها سين كبعثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهيمات و قيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سونسطائيا و يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • و يطلق لفظ السونسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البديهيات وغيرها [قالوا الضروريات بعضها حسيات و الحس يغلط كثيرا كاحول يرى الواحد اثنين و الصفر اوي

يجد الحلومرا و السرداوي يجد المرهلوا و الشخص البعيد عن شيعي يراه صغيرا و الراكب على السفينة يرى الساحل متحركا و المشي يرى القمر ناهبا و هكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا • و البدييات قد كثرت فيها اختلافات الآراء و اعتراضات العقلاء و كلهم يجزم بحقية قوله و يزعم ببطلان اقوال مخالفه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها نساها و لهذا 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 الادارية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شيعي و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البدييات 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 قطعاً فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكاً فانا شاك و شاك ايضا في اني شاك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شيعي اصلا فيتم مقصودنا بالاتناقض • و ثانياً 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 بدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمان ماء و ليس لها ثبوت اصلا و يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم • و ثالثاً 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 السونسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تشعبون الى هذه الطوائف الثلث • و قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سونسطائي في موضع غلظه فان سونا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسط اسم للغلط فسونسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سونا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عرّب هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواظف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول و غيره • *

السقوط بالاقاف در لغت افتادن بجهت نا تمام از شكم كما في المنتخب و نزد منجمان عبارات است از غروب منزلي كما يجبي في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهملة • و اطبا آخرا بر صرع اطلاق كند •

[اسقاط الإضافات و اسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذات و هو التوحيد

الحقیقی کما قال بعضهم • بیت • نگو گوئی نگو گفته است بالذات • که التوحید اسقاط الاضافات • کذا فی الاصطلاحات الصوفیة •]

مسقط بالحجر بکسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته • وقد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقیقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الانتقال مائلة طبعاً الى مركز العالم على سمت خط يكون عموداً على سطح الافق وذلك يكون ايضا عموداً على السطح الموازي لافق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود کذا فی شرح خلاصة الحساب •

المسقط مشتق است از تسمیة و آن در لغت مروارید در رشته کشیدن است و در صنائع چنانست که شاعر مصرعی چند گوید که متفق باشد در وزن و قافیه در آخر مصرع اخیر که متفق است در وزن قافیة اصلي بیار که بنای شعر بران کرده است خواه قافیة اصلي موافق قافیة مطلع باشد یا نباشد و این مصارع چند را ستمی نهد بعده همبران شمار ابیات دیگر نویسد غیر قافیة مسقط اول مگر در مصرع اخیر که قافیة مسقط اول آوردن دران شرط است و این را نیز ستمی نهد و همبرین نمط شعر تمام کند و این کم از چهار روا نیست و بیش از ده لطافت ندارد پس برین تقدیر هفت قسم میشود مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثنی و متسع و معشر • مثال مربع سقط اول • شعر • ای لب لعل تو بطعم شکر • وی رخ خوب تو بظور نمر • وی قد رعنائی تو سرو دگر • خاطر آشفته بهر سه نگر • سقط تانی • شعر • چون لب تو نیست شکر در جهان • ماه نتابد چو تو در آسمان • سرو نخیزد چو تو در بوستان • ای بلطانت ز همه خوبتر • درین مثال قافیة اصلي موافق قافیة مطلع است • مثال دیگر که دروی قافیة اصلي مخالف قافیة مطلع است • شعر • ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد • گشت رخ گل چو شمع باد چو پروانه شد • پیشه بلبل کنون گفتن افسانه شد • گل ز خوشی باره کرد بر تن خود پیرهن • ابر بوقت بهار چونکه کشود است کف • زاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف • ناله مرغان شده بر فلک از هر طرف • باغ شده چون صنم باد شده چون شمن • و همبرین قیاس مسقط مخمس که درو پنچ مصرع را ستمی نهد و مسدس که درو شش مصرع را ستمی کنند و علی هذا القیاس •

المسقط المختصر نزد شعرا چنانست که بیت را چهار قسم کند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم چهارم کلمه چند را ردیف سازد و در هر بیت در قسم چهارم همان کلمات بیار مثال • شعر • هر چند گنه گارم بسینار گنه دارم • امید تو نگذارم بخشا ز کرم یارب • هر چند تبه کردم پیوسته گنه کردم • جمله ز سغه کردم بخشا ز کرم یارب • ماندم ز همه واپس گیرم که نیزم خس • چون جز تو ندارم کس بخشا بکرم یارب • کذا فی جامع الصنائع [و قال السيد الشريف فی الاصطلاحات التسمیة هو تصییر کل بیت اربعة اقسام

ثُلُثُهَا عَلَى سَبْعٍ وَاحِدٍ مَعَ مِرَاعَاةِ الْقَافِيَةِ فِي الرَّابِعِ إِلَى أَنْ تَنْقُضِيَ الْقَصِيدَةَ كَقَوْلِهِ • شَعْرٌ • وَحَرْبٌ رَزْدَتُ
وَتُغْرٌ سَدَدَتْ • وَ عَلِمَ شَدَدَتْ عَلَيْهِ الْجَبَالُ • وَ مَالٌ حَوَيْتُ وَخَيْلٌ حَمَيْتُ وَضَيْفٌ قَرَيْتُ بِخَافِ الْوَكَالِ إِلَى
آخِرِ الْقَصِيدَةِ] • وَبَعْضَى كَسَانٍ مَسْمُورًا مَسْبُوجٌ كَقَوْلِهِ • اَنْدِ چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع
عبارت ازان است که شاعری بی‌تی را بچهار قسم متساوی کند و بعد رعایت سه سجع بر قافیۀ واحد چهارم
اصلی بیارد که بنای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی میفرماید

• غزل •
• از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • • هر دم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها •
• از بس فغان و شیونم چنگست خم گشته تنم • • اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها •
• روجانب بستان فکن کز شوق تو گل در چمن • • صد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها •
• گرسوی باغ آری گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سوئی نظاره سر بر کرده از دیوارها •
• تو دادی دل با هر کسی من مردم از غیرت بسی • • یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها •
پستردانستنی است که اقسام سجع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه عبد الواسع
جبلی گفته و هفت قسم را بر یک قافیه نموده و هشتم بر قافیۀ اصلی آورده که بنای شعر بران نموده است
• شَعْرٌ • یا صاحبی آنش الخبر زان سرو قد سیمبر • کز عشق او گشتم سمر تشنه لب و خسته جگر •
برکنده جان انگنده سر با کام خشک و چشم تر • کرده زغم زبیر و زبیر دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بی او مرا فریاد رس شبها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس
بی او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال کس در عشق چون احوال من • تا من برین مفتون شدم
آگه نه تا چون شدم • بادیده پر خون شدم با قامت چون نون شدم • با محنت ذوالنون شدم و ز
دست خود بیرون شدم • سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بی خودشتن • دارم ز بس نیرنگ او
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنگ او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زبیر جنگ او
زاری کنم از خنگ او • وز عارض گلرنگ او چون گل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم در
جان و چشمم تف و نم • در لعل و جزعش نوش و سم در روی و پشتم چین و خم • هرگز ندیدی در عجم
نی نیز خواهی دیدم • چون او بجالاکي صنم چون من بغمناکی شمن • بی یاد او دم نشمرم جز راه
مهرش نسپر • بی او همه در نگرم با عاشقی آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاک است جامه در برم •
خاک است دائم بر سرم پیش صفی الدین حسن • الی آخر القصیده انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العین * السبع المثانی هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة إلى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بسبع المثاني إلى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معناها في لفظ السورة

في فصل الرأء المهيلة •

السابعة. عند المنجيين 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 الكسبر وفق مشتدل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالرفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط 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 يمص اي يأخذ العلم من الحجة و ابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذور يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيد خلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة 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 اي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كا لسومات 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 تاريل 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 ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التانيس باستمالة كل واحد من المدعوبين بما يميل اليه هواه و طبعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه و قبّح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زينتها و قبّح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشريك في اركان الشريعة ثم التانيس وهو دعوى موافقة اكابر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التانيس وهو تهديد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الاباحة و الحث على استعمال اللذات و تاريل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام و التيمم هو الاخذ من المأذون عند فبيعة الامام الذي هو الحجة و الصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول و الاحتمام عبارة عن انشاء شيىء من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والتعبدة النبي و الباب علي
و الصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة
الاثمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم •
اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الى محمد بن اسمعيل • وقيل لاثباتهم الامامة
لاسمعيل بن جعفر الصادق وبالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط وقرمط احدى قرى واسط
وبالخرمية لباحتمهم المحرمات والمحارم وبالباكية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي فى الخروج باذر بيجان
وبالشمرة لسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا وبالباطنية لقولهم
بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك
بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب و باطنه مود الى ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقيف •

السجع بالفتح وسكون 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 • وبهذا الاعتبار قال
السكاكي السجع فى النثر كالتافية فى الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر وقيل بل يجري فى النظم ايضا •
ومن السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريح وتجييس فى فصل العين من
باب الصاد المهلمة وبالتشطير وتجييس فى فصل الراء من باب الشين المعجمة • وقد يطلق على التوافق المذكور
الذي هو المعنى المصدرى وبهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد فى
الآخر والتواطؤ التوافق كذا فى المطول وقد يطلق على الكلام المسجع اى الكلام الذي فيه السجع
قال فى المطول فى بيان التشطير ويجوز ان تسمى الفقرة بتماها سجة تسمية لكل باسم جزئه وايضا
يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال فى المطول السجع اما قصير واما طويل و القصير
احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سجع السامع و لدلالته على قوة المنشئ • واحسن القصير ما كان من
لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر و ربك كبير و ثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة وما زاد
عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة
واكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية الآية الاولى احدى عشرة الثانية
ثلث عشرة • وفى الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا و اقله كلمتان والطويل ما زاد على العشر و ما
بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى • اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام فى المطول السجع ثلثة
اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان فى الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار
و اطوار مختلفان وزنا و الا فان كان جميع ما فى احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله
اي ما يقابل احدى القرينتين من الاخرى فى الوزن و التقفية اي التوافق على الحرف الاخير

مفرضي نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن والتقفية 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 والمرسلات عرفنا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق والصامت و هلك الحاسد و الشامس و الا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكونثر فصل لربك و انجر • و في الاتقان في نوع الفواصل قسم الديدعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المَطْرَب و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو ما لم لا ترجون لله و قارا و تدخلنكم 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 دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبنوثة و الرابع المرصع و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ابابهم ثم ان علينا حسابهم و ان البرار لفي نعيم و ان الفجار لفي حليم • و الخامس المتماثل و هو ان تتساويا في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصرط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان و كذا المستبين و المستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلع منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما قبل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوها ثم الجحيم صلو • قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المساواة و الافاضل قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجتمع 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 لازب مع قوله عذاب و اصيب و قوله بماذ منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزواج بين القرائن و لا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المطول] * 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 الريحمن الريحيم مالك يوم الدين قال الامام

فخر الدين وغيره فواصل القرآن لا تخرج من هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة والمتقاربة * 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 ابوبكر الباقلاني و نقله عن نص اصحابنا كلهم و ابى الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى انبات 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 نسميه شعرا و ذلك القدر مما يتفق و جوده من المفخم كما يتفق و جوده 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 موالة 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 حيثئذ لم يقع بذلك الاعجاز و لو جاز ان يقال هو سجع معجز لجاز ان يقولوا شعر معجز و كيف السجع مما كان بالغة الكهان من العرب و نفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافى النبوات بخلاف الشعر و قد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما [وقصة ان امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود نسطاط فالتقت جنينا ميتا فاختصم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوة فقالوا اندي من لاصح 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 و ليس كذلك ما اتفق مما هو في معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى . قال و للسجع منهج محفوظ و طريق مضبوط من اخل به وقع الخل في كلامه و نسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا و انت ترى فواصل القرآن متفارطة بعضها متدانى المقاطع و بعضها يمتد حتى يتضاعف طولها عليه و ترد الفاصلة في ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير و هذا في السجع غير مرضي و لا محمود . و اما ما ذكره من تقديم موسى على هارون في موضع و عكسه في موضع فلغائبة اخرى و هو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحدا وذلك من التفتن فان ذلك امر معيب تظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيهها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تؤدي الى تلك المعاني • و نقل صاحب عروس 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 رغبتهم 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 التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان المسجع محمود فبلا و رد 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 و رد 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 و 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 الاقننان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاقننان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي المسجع و يجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكف • و نيز مسجع عبارات است از آنکه شاعر بيتی را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافيۀ واحد چهارم بر قافيۀ آرد که بنای 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 بيشتتر 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 تاما لتحرك آخره و يستعمل مسدسا و مشطورا • [و در مخزن الفوائد آورده که زحاف بحر سريع شش اند طي خبن خبل وقف کسف صل و اجزاي آن که از مستعملن مشتق اند مفتعلن مفاعلن فعلتن مفعولن است و آنچه از مفعولات بر آورده اند فاعلات

فَاعْلَى فَعَلْنَ فَعَلَاتِ اسْت •]

السلمة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كمان في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة • ويطلق ايضا على مرض وهي حينئذ بالكسر والفتح كمان في المنتخب وفي الموجز البلغني من الورم ان لم يكن مخالط للعضو بل متميزا عنه فهو السمع اللينة والورم السوداوي ان لم يكن مداخلا ويكون متمشبا بظاهر العضو فهو السمع وان لم يكن متمشبا بظاهرة فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح وسكون الميم في اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر 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 سيع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآيتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوتوف 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 ومن بعد ذلك فما تم الاتجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فانهم وهولاء وصف نفسي اقتضاه كماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقتها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضاه اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • ومن هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اعز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ماهي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفاداة فانها صفة للعبد هذا التجلي السمعي نصب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه ممتوبا على عرشه و لو لاسماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء و الاوصاف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن و لا يعلم ذلك الاذباء و هم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى و ليست هذه الاسماء و الصفات مخصصة بما نعرفه منها بل لله اسماء و اوصاف مستأثرات في علمه لمن هو عنده و هي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده و هي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة و الشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة و ما تعطيه تلك الشئون من الاسماء و الاوصاف هي المستأثرات في غيب الله تعالى و الى 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 الخصوص و هم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي و سماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان و هو قراءة اهل الاصطفاء و هم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام و اصطنعتك لنفسي فاهل القرآن ذاتيون و اهل الفرقان نفسيون و بينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب و مقام الكليم كذا في الانسان الكامل •

السماع در لغت بمعني شنودن و در بعضی رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گویند و بمعني

ماجراي كذشة را ياد دهانيدن نیز آمده • و در كشف اللغات ميگويد سماع در عرف رقص كردن را گویند •

السماعي فی اللغة ما نسب الى السماع و فی الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على

جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه و يقابله القياسي يقال هذا مونث سماعي و عامل سماعي و حذف سماعي و نحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجميل و الوعظ و ما يقرء من القرآن و غيره لارادة الناس و اسماعهم •

و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال و السمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل

الخير لارادة الغير و قد يستعمل الرياء في الاعمال و الاقوال ايضا كذا في حواشي الاشباه •]

التسامع على وزن التفاعل لغة النقل عن الغير و شرعا الاشهاد و هو ما حصل من العلم بالتواتر 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 • و عند المنجمين

و اهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم و الليلة يعني جزء من اربعة و عشرين جزء من مجموع اليوم و الليل •

و فاضل علي برجندي در بعضی تصانيف خود ذكر نموده كه هر يك از شبانروز وسطی و حقيقي را

به بيست و چهار قسم متساوي قسمت كنند و اين اقسام را ساعات مستويه و معتدله و استوائيه

و اعتد 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 بشصت 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 قتیقه از مقدار یکدوره معدل النهار کمتر باشد بدوازه قسم متساوی کنند و آن را ساعات معوجه و قیاسیه و زمانیه گویند زیرا که بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیکن همیشه نصف سدس شب یا روز باشند • و وجه 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 گویند که منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوی قسمت کنند و هر یکی را گهزی گویند و همچنان یک گهزی را بشصت پل و هر پل را بشصت بپل و هر بپل را بشصت بپلانس 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 گردند و ابتدا از اجتماع کرده دوازه ساعت زمانی بآفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازه ساعت زمانی دیگر بزهره و بعد ازان دوازه دیگر بعطارد و بعد ازان دوازه دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاک و همچنین میگردند تا اجتماع دیگر و هر دوازه ساعت که بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بیست خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الامثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و گاه باشد که بساعات مستوی هم بیازند • و ساعات فضل الدور بجایی ذکرها فی لفظ السنة فی فصل الواو •

فصل الغین * التسبیغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زیادة حرف ساکن فی السبب الخفیف الذی فی آخر الجزء کزیادة الالف فی لن من مفاعیلن فیصیر مفاعیلان و مثل فاعلانن زید فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفاصار فاعلانن • و الجزء الذی فیہ التسبیغ یمسئ مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبیغ در لغت تمام کردن است پس ازین زیادتی گویا که آن جزء تمام و منقطع می شود از زیادتی دیگر کذا فی عروض سیفی و غیره و تسبیغ را اسباغ نیز نامند کما فی جامع الصنائع •

فصل الفاء * [الاسراف] هو انفاق المال الكثير فی الغرض التحسیس و قیل الاسراف صرف شبی نیما ینبغی زیادة علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف الشبی نیما لا ینبغی کذا فی الجرجانی • [الاسکافیة فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر علی ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبیان و المجانین فانه يقدر علیه کذا فی شرح المواقف •

السلف بالفتح فی اللغة بمعنی در گذشتن و پدران در گذشته و پیش شدن و پیشینگان و بیع سلم کما فی المنتخب • و فی شرح المنهاج السلف و السلم بمعنی و السلم • لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و فی جامع الرموز فی کتاب الشهادة السلف فی الشرع اسم لكل من یقلد مذهبه فی

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم سلفهم وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى • [وفي كليات ابي البقاء السلف محررة السلام اسم من الاسلاف والقرض الذي لامنفعة فيه للمقرض وعلى المقرض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمتك من آبائك وقربائك فهو سلف وفرط لك • والسلف من الحنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حانظ الدين البخاري المتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلاميذه بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذهب • وقيل بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتدى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم وابوحنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * السبق بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يجيء في فصل الميم من

باب القاف وعند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة وشرح الجعيني •

السابق عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على الراوي الآخر الى ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد تحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوي الآخر الذي تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيء في اسناد المتأخر وتفقه الطالب في معرفة العالي والنازل كذا في شرح النخبة وشرحه •

[السابقة هي العناية الزلية المشار اليها في التذليل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق

عند ربهم كذا في الامطلاحات 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 والتبهرجة ما يرد به

التجار كذا في الهداية •]

الاسحاقية هو النصيرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه ويجيء

في فصل الراد من باب الفون •

السرقة 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 السرقة الصغرى والثاني السرقة الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط نعتنهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ ابي
اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي
والمجنون ولا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعنده ابي يوسف رح يقطع الغير •
ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذة للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن
بطلان التعريف منعاً وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهاراً او بين العشاءين
في دار بابها مفتوح اوليلاً وكل من صاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل
بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اولاً والصاحب عالم به اولاً ولو كابرته فله ان ينقب البيت سرا
واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم ابي بوزن سبعة يوم السرقة و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم
القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكأنه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير
مضمون عليه • وعن محمد انه يقطع وذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمرة
فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكذل 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 ممنوعاً من وصول يد الغير اليه
وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا ومحرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة
وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدرر و الدكاكين و الحانات و الخيام
و الصناديق • والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرز مثله حتى لا يقطع باخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف
اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالخذ عن الصبي و المجنون ولا باخذ شاة اوبقرة
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 محرزا بمكان او حافظ فقد زبدت
على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفاً ومنها في المسروق و هو كونه
مالاً متقوماً مقدراً ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزاً • 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 كليات ابي البقاء السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبي
لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته • والطرّ 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 ظاهراً فاشتبه الامرانه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

أم لا فنظرنا في السرقفة فوجدناه جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأييف وهذا يسمى بالدلالة عند الاموليين • بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لاحافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله [وعند الشافعي يقطع يمين السارق برقع دينار حتى سأل الشاعر المعزى للامام محمد رحمه الله • شعر • يد بخمس مئين عسجد فديت • ما بالها قطعت بريم 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 سرقفة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول والعادات وان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه والهجاء والكناية وكذكر 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 والعادة كتشبيه الشجاع بالاسد والجود بالبحر فهو كالاول اي بالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقفة ولا اخذا والا اي وان لم يشترك الناس في معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثاني زاد على الاول او نقص عنه • وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لا ينال الا بفكر عامي تصرف فيه بما اخرجته من الابتدال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي والمبتذل العامي • و اذا تقرر هذا فالسرقفة والخذ نوعان ظاهر وغير 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 سرقفة محضة و يسمى نسخا وانتحالا [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 تضيمه • اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل • اي اذا لم تعط اخاك النصفة ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي ويتحمل شداؤد تؤثر فيه تأثير السيف سخامة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مبعدا ومعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابا بكر اي صرت شاعرا ولم 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 اتنها و فيها هذان البيتان فاتبدل 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 نقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول] و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يراد فيها [يعني انه مذموم وسرقة محضة كما يقال في قول الحطية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيها • و اعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فليل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الالبس • انتهى من المطول •] و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لأكله سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل للاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقة 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 • اي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات هماً • و فاز باللذة الجسور • اي شديدا الجراءة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجرد سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابو الطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاوة فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [يعني تعلم الزمان منه السخاء 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 جني • و قال ابن فورة هذا تاويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالمدوح عليّ و كان بخيلا به لا بجوده على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاءه اسعدني بضمي اليه و هدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول و المختصر] لكن مصراع ابي تمام اجرد سبكا من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على المضى و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا الفرق على النفوس دليلا • الارتياح الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق التي اهلكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفرق فاخذ منه ابو الطيب فقال • شعر • لولا مقارفة الاحباب ما وجدت • لها المنايا التي 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 ثلثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المسخ [لان الثاني] اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يجعل فخير و ان يربث • فللربث في بعض المواضع انفع • ضمير هو عائد الى حاضر

فى الدهن وهو مبتدء وخبرة الصنع والشروطية ابتداء الكلام يعنى ان الشبى المعهود هو الاحسان فان
يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطء في بعض الاوقات وبعض المحال يكون انفع من العجلة وقول ابى
الطيب * شعر * ومن الخير بَطْوٌ سيديك عني * اسرع الشَّحْبُ فى المسير الجهم * السيب
العتاء والسحب جمع سحاب والجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطاك عني
خير في حقي لانه يدل على كثرته كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون
بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ * و مثال الثاني قول المختري
* شعر * و اذا تأتق فى الندى كلامه * المصقول خلت لسانه من عضبه * يعنى اذا لمع فى المجلس
كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابى الطيب * شعر * كان السندهم فى النطق قد جعلت *
على رماحهم فى الطعن خرمانا * جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السندهم عند النطق فى المضاء
والفان تشابه استندهم عند الطعن فكان السندهم جعلت اسنة رماحهم فبيت المختري ابلغ لما في
لفظي تأتق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التأتق و الصقال من لوازم السيف وتشبيهه كلامه
بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما * و مثال الثالث قول ابى زياد * شعر * ولم يك
اكثر الفتيان مالا * ولكن كان ارحبهم ذراعا * يعنى ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن او سعيهم
بعا اي سخي وقول الشجع * شعر * وليس باوسعهم فى الغنى * ولكن معروفه اوسع * فالبيتان متماثلان
هكذا فى المطول والمختصر * [و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اي معنى البيت الاول والثاني
كقول جرير * شعر * فلا يمنعك من ارب لحاهم * سواء ذو العمامة والخمار * اي لا يمنعك من الحاجة
كون هولاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء فى الضعف سواء وقول ابى الطيب * شعر *
و من في كفه منهم قذاة * كمن في كفه منهم خضاب * ويجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين
نسبيا والاخر مدحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه
احتال في اخفائه فيغير لفظه و بصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قافيته
[كقول المختري * شعر * سلبوا واشرقت الدماء عليهم * محمورة فكانهم لم يسلبوا * يعنى انهم سلبوا
عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابى الطيب * شعر * ليس النجيب
عليه وهو صبرك * عن غمده فكانما هو مغمده * يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه
بمنزلة الغمده له فنقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا فى المطول والمختصر] و منه
ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير * شعر * اذا غضبت عليك بنو تميم * وجدت
الناس كلهم غضابا * وقول ابى نواس * شعر * ليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم في واحد * فالاول
يختص ببعض العالم وهم الناس وهذا يشامهم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى * ومنه القلب وهو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابى الشيبص * شعر * اجد الملامة في هوك لذيدة * حبا الذرك فليلمنى اللوم * وقول ابى الطيب * شعر * احبه واحب فيه ملامة * ان الملامة فيه من اعدائه * الاستفهام للانكار الرجوع الى القيد الذي هو الحال وهو قوله واحب فيه ملامة وما يكون من عد والحبيب يكون ملعونا مبعوضا لا محبوبا وهو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيبص والاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا ومنه ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه * شعر * وترى الطير على آثارنا * رأي عين ثقة ان تمار * اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا روية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحم قتلانا وقول ابى تمام * شعر * قد ظللت عقبان اعلامه ضعى * بعقبان طير فى 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 وتسائر العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحم القتلى وتشرب دمايمهم فتلقى ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم وتشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت وبقوله فى الدماء نواهل وبقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت وبايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه وعقبان طير هكذا فى المطول وحواشيه] واذكر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر ونحوها مقبولة بل منها ما يخرجها حسن انصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما 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 فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا وتسمية كل بالاسامى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذ منه والا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اي مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما فى المطول * [اما دربنجا فوق ميان سرفه وتوارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعرى ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامى گنجوي شده امير خسرو فرمود * شعر * اي صفتت بنده نوازنگي * از تو خدائي و ز ما بندگي * و نظامى فرموده * شعر * دو كار است با تو و فرخندگي * خداوندى از تو ز ما بندگي * و عبد الرحمن جامي را

در نسخهٔ یوسف وزلیخا اکثر نوارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست • شعر • مرا ای کاشکی مادر نمیزاد • اگر میزاد کس شیرم نپیداد • و نظامی فرموده • شعر • مرا ای کاشکی مادر نزادی • و گر زادی بخوردن سک بدادی • ایضا مولوی جامی گوید • شعر • زن از پهلوی چپ شد آفریده • کس از چپ راستی هرگز ندیده • نظامی فرماید • شعر • زن از پهلوی چپ گویند برخاست • نیاید هرگز از چپ راستی راست • و از بیجاست که بعضی نوشته اند که خانهٔ شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کذب ایشان داستانی نیست که در ریکد و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهراً معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاوت این هر دو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانهٔ خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خودها بلاخواسته و بغیر 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 مبدهٔ 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 رویا 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 بسرفه کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیراچه سرفه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزبانت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی سخن الفوائد ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصاً از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه و سلم 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 تنور روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعهٔ انزال یافت پستربر حسب حوائج و مصالح بارهٔ پارهٔ بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلیه • و عن انس قال عمر و افاق ربی فی ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءک یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتین ان یتحییین فنزلت آیه الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه و سلم نساءه فی الغیره فقلت لهن عسی ربه ان یندک ان یزوجا خیرا منکن فنزلت کذاک • و عن عبد الرحمن بن ابی ایمن

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبرئيل وميكل فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • وعن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عائشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتفاق •]

المسروقة نزل 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 نيايد 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 تغلى الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • و في بحر الجواهر السلافة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها و تطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية الكانة بورقية تحمر بها الاجفان و تنتشر الهدب و تؤدي الى تقرح اشجار الجفن و يتبعه فساد العين و تطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • و قيل هو تقشرفي اصول الاسنان او في جلد الانسان •

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث و قد سبق •

المسارقة هي تستعمل فيما يعم الاتحاح في المفهوم و المساراة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساوية كذا ذكر العلمي في حاشية المبيدي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشيين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلام لمولوي حسن •]

[**سوق** **المعالم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتدلسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • وفائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدران كان السؤال عن الشيء الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه ام يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيبيدك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • و ابن المعتز سمي هذا الباب تجاهل العارف و قد مر في فصل الفاء من باب الجيم • و من الناس من يجعله تجاهل العارف مطابقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكته التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحسب مثل • شعر •

بالله ياظبيبات القاع قلن لنا • ليلاي منكن ام ليلى من البشر • انتهى من كليات ابى البقاء • [

السياق البعيد بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيى في فصل اللام من باب الشين

المعجمة ووجه التسمية ظاهر و السياق فى اللغة بمعني راندن •

سياقة الاعداد و يسمى بالتعديد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد

فى الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

المتكبر كذا فى الاتقان • و در جامع الصنائع گوید بهتر آنست كه ترتيب را نگاهدارد و محكم تر آنست

كه برعكس آرد مثال اول • بيت • يك روز دو بار با سه كس چار سخن • يا پنجم وشش است و هفت

گويكم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنجم شد ز چار سه تا • هر دو فرقه واي بيكبار •

باد مامور تو بحكم قضا • [مثال ديگر در تعداد مرتب • قطعه • يگانگ كه دوكون و سه روح و چار طباع •

چوپنجم حس و شش ارگان متابع اند اورا • ز هفت کشور اگر سوي هشت خلد آيد • 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 پنجم حواس و چار ارگان و سه روح • ايزد بدو عالم چو تويك

بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سياق الاعداد اين صنعت چنان است كه شاعر ويا منشي

چند چيز را كه هريك از آنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي

• بيت • جايى زند او خيمه كانجا نرسد ديو • جايى 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 ندهد تو چنگ تو كو •

• پيش آن لعل چه لافى بصفا اي ياقوت • • آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو •

• اي فلک گر بپري چهره من داري بحث • • مکر تو سحر تو افسون تو نيزنگ تو كو •

• چند گوئی كه منم خسرو اقليم سخن • • ملك تو کشور تو تاج تو اورنگ تو كو •

و اگر با اين صنعت صنعتى ديگر از قسم سجع و لف و نشر و غيره همراه گردد برترين پايه و بلند پايگاه گردد

مانند اين • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و تخت • بر مرادت باد هر هشت

آن حد بيقه كامكار • حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد • اصل ثابت نسل باقي تخت عالي بخت يار •

انتهى از مجمع الصنائع [

فصل الكاف * السكة بالكسر و تشديد الكاف فى الاصل طريق مستوفى عند الفقهاء نوعان

عامّة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصّة و تسمى بطريق الخاصّة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ

ايضا • فقال الامام الحلواني حد السكة الخاصّة 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 بنوا فيها مساكن و حجرات و تركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم و بالنافذة هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هذ افني جامع الرموز و البرجندي في كتاب الدينة في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة و لا يختص بقوم دون قوم كالسك الواقعة في القرى و الامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم و غير النافذة بخلافها • و اختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة او ارضا 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 • و قيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى و طريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • و قيل بانها سكة سد جانب منها فييا دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سريسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبذى 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 خلالها طريق و سبيل 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 يؤيده 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 ابي السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا و الحياء و مثل الحقد و الحسد و الكبر و البخل و العجب و الكذب و الغيبة و الحصر 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 میخوهند جذب و سلوک و عروج • جذبہ کشش را گویند کہ جذبہ من جذبات اللہ توازی عمل الثقلين و سلوک کوشش را گویند کہ سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصود رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را حق سبحانه جذبہ خویش روزی کند او دل بحضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گذارد و بمرتبه 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 سالک گویند و اگر اول سلوک کند و آنرا تمام کند و انگه وبرا جذبہ حق رسد وبرا سالک مجذوب گویند و اگر سلوک تمام کند و جذبہ حق بوی نرسد وبرا سالک گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالک و سالک مجذوب و سالک مجرب و مجذوب مجرب

شیخی و پیدشوائی را نشاید 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 عیاذ 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 ناپسندیده کند معشوق از او 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 وی جدا شود پس اگر درین مرتبه توبه نکند سلب مزید شود یعنی مزیدیکه او را بود در طاعت و ذوق آن از او 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 بیاورد 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 برد و طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بجماز 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 مالها و ما علیها من الوجدانیا و قد سبق فی المقدمة •

السمک بفتح السین و سکون المیم هو التخن الصاعد ای المقید باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار

یقال سمک المنازة و قد سبق فی لفظ التخن فی فصل النون من باب الاء المثلثة •

فصل اللام * السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعنی خواستن و مسئله كذلك كما فی الصراح

و فی کثر اللغات سؤال در خواستن و پرسیدن و مسئله در خواستن • و فی مجموعه اللغات مسئله

پرسیدن • و فی شرح الطوابع 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 العضدی و غیره •

و فی الرشیدیة السائل من نصب نفسه لنفی الحکم الذی ادعاه المدعی بلانصب دلیل علیه فعلى هذا

یصدق على المناقض فقط و قد یطلق على ما هو اعم و هو کل من تکلم على ما تکلم به المدعی اعم من

ان یكون 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 الالوية الطائفة فبي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان وعن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالها ابدأ كذا في الجرجاني •]

سؤال التعديبة عندهم هو بيان وصف في الاصل عددي الى فرع مختلف فيه وقال 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 اولي من الآخر وذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العسدي وحاشيته للتفتاراني •

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 يد 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 المطاع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النور اي الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآلات باضافة وجوده اليها و تعينه بها مع بقائها على عدم الاصلي انلولا يدوم ترجح وجودها بالاضافة و التعيين بها لما ظهرت قط و هذا امر كسفي ذوقه يذبو عنه الفهم و يابه العقل كذا في الامطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي بدهن 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 حدره الموضوعات و اجزاءها واعراضها و مقدمات بدينية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و التطبي وغيرهما •]

السبل بنتج السنين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح وقال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة و القرنية من انتساح شيبين فيما بينهما كاندحان • قال العلامة الاطباء لم يحتقوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • وفيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر •
السبيل هو الطريق والسبيل بضمين الجمع • وسبيل الله الجهاد و الحج و طلب العلم • و ابن السبيل
 يسر راه 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 حُصَّ بالغرزو اذا اطلق كما في المصمرات و لذا
 قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • و عن محمد رح
 ان المراد منقطع الحاج • و قيل حَمَلَة القرآن • و قيل 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 و صفا بالوعد من الله الذي لا يتخلف و عدة كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •
السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمقان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات
 فيه كما في الكشف 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
 فالكمتوب المحضرو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و ان! 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 تجيء
 في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة •
السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال • و في 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 عدة من الامراض المركبة كذا قال النفيس • و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل
 لحمى الدق الشيخوخية و لقرحة الرئة • و سل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي
 و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

التسلسل في اللغة بمعني بيوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب •
 و عند الحديثين 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
 لاسناد 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 وان اختلفت فقال بعضهم سمعت وبعضهم
 اخبرنا وبعضهم انبأنا • وانواع التسلسل كثيرة خيبرها ما فيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس •
 والحديث الذي توارث رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل
 بالحقيقة صفة الاسناد • وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القوي قول الراوي
 سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ ومثال الفعلي قوله دخلنا على فلان
 فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ ومثال القوي والفعلي معا قوله حدثني فلان وهو
 أخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة وشره وحلوه ومره قال حدثني فلان وهو أخذ بلحيته قال آمنت
 بالقدر خيرة وشره وحلوه ومره الخ هكذا في شرح النخبة وشرحه • وفي خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما
 تنابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة • وتلك الصفة اما في الرواة وهو على ضربين قولي
 كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ وهو قسمان الأول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وهذه
 مسلسل اني احبك في حديث اللهم اعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك • والثاني ما انقطع
 في آخرة وفعلي كحديث التشبيك باليد والعدبها والمصافحة واشباهها واما في الرواية فالمسلسل
 باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناههم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين
 المروية عن النوبي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائع بالخيار وافضله ما دل على اتصال السماع ومن فضله
 زيادة الضبط انتهى • وعند الحكماء عبارة عن ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب
 سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان
 امتناع كون كل من التصور والتصديق بجمع افراده نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء •
 واما التسلسل مطلقا فهو ترتب امور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين واما التسلسل
 المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود وبالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء
 مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود والترتيب بينها اما وضعيا او طبعا وعند المتكلمين
 ليست مشروطة بشرطين المذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل ويؤيده ما وقع في
 شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او
 تكون والاول هو التسلسل في الحوادث والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي وهو
 كالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي
 وهو التسلسل في الاجسام اولم يكن بينها ترتب وهو التسلسل في النفوس البشرية والاقسام باسرها
 باطلة عند المتكلمين دون الاول والرابع عند الحكماء انتهى • وتلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت
 الآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعاً وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة وتقريبه 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 واستحالتها ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من النامة 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 اذ ليست مجتمعة فى الخارج في زمان اصلا وليس فى الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما فى الخارج او فى الذهن * وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ 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 لا حظ العقل كواحد من الاولى واعتدبه بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبليين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبليين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفاضلها * وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلى ممنوع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان في شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها * واما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعى كالعسل والمعلوات او وضعى كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة فى الخارج في زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كواحد منها موجود في 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 و ايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال بحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان • وما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تاخر اما وضع او طبعا و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم انكفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق و انكفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا 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 معاوله 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 ظنوا 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 ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان ازلية القديم 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 الاحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لا شك 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 موجودا في الخارج اي لا يرسمه الذي هو الآن السبيل فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر • قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغيير متناهيا محدودا بحدود لجرى التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيا 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 • فثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها و همية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنهاه 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 مطابقا لنفس الامر كما

في 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 يجزي فيها التطبيق عند المتكلمين • و عند الحكماء اذا كان ترتيب و اجتماع في ذلك الوجود و لا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار ان 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 الابطال التسلسل طرقا آخر منها مامر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضاييف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولة على عدد العلية و التالي باطل نكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها عليية بالنسبة الى ما تحته و معلولة بالنسبة الى ما فوقه فيتكافئ عدد هما فيما سواه و بقيت معلولة المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلولات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتيبت 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 [الاسماء عيالية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبهم 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 بلغاه 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 سدد شادي غم داد نشست • و سهل ممنوع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هر كس نتواند كفف بسبب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعايت لفظ بتكلف و نه رعايت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالترصيف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرء الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرء 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 جار بردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنحى بها نحو الساكن ولذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام •

[السهولة هي في البديع خلو اللفظ من التكليف 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 • فمالك كلما ذكرت تنوب • كذا في كليات ابي البقاء وايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت و ان تكاثرت الذنوب • و أما عن هوى ليلتي وشوئي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي و سببه الراصل في اي عضو كان ينسب الالى ذلك العضو كالاسهال المعوي والمعدى والكبدى والمرارى و الطحالي و الدماغى و البدنى و الماساريقى و كذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدومى و الصفراوى و نحوهما و اذا كان مميّنه موقتا يسمى بالدورى و الفرق بينها مكتوب فى المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • و في بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج وقد لا يكون و ما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سوء كانت متفاعلة فى الحقيقة و متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا • و قد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيلان مع كونه يابساً بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و توجد الرطوبة بدون السيلان فى الماء الراكد في اناء او بركة فبينهما عموم من وجه • و فى الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك فى التراب و الرمل كان سيلان فيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيّلا لكونه متصلا فى الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيّال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على مانص عليه الشيخ • ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فما هيته بديهية 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 السيلان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • و يطلق ايضا عند الاطباء على دراء من شأنه ان تنبسط اجزاءه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمناعات كلها كذا فى الاقسرائي

فصل الميم * الانسجام بالجميم لغة جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوة من

العقادة منحدرًا كتحدّر الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و غذوية الغاظه ان يعسيل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع في القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمّن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الامساكنهم و من الوافر و يخزهم 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 يأت بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذلت قطونها تذيلا و من الرمل و جفان كالجواب و قد ورر اسيات و من السريع او كالذي مرّ على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من التخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التناك يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المتجانس نبي عبادي 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 عدل الراري بخلاف مارواه 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 به لما فيه من وجوب تقدم الثمن • و ركته الاجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحنظة 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 الصرفيين 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 ترق بين السالم و الصحيح و قال السالم مامر و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب نكل 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 اصلا او زائدا] فيكون نصر سالما عند الطائفتين و رمى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصرفيين و سالما عند

النكويين واسلنقى سالما عند الصرفيين وغير سالم عند النكويين كذا فى الجرجاني [• وعند الاطباء هو الصحيح كما يجيبى • وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لزهاف فيه وقد سبق في فصل הראء من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من ائله اذا لذهب كل ائله بما خلق ولعل بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من ائله و لوسلم ان معه سبحانه الها لزم من ذلك التسليم ذهاب كل ائله من الاثنين بما خلق وعلو بعضهم على بعض فلا يتم فى العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينظم احواله و الواقع خلاف ذلك نفرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا فى الاتقان فى نوع جدل القرآن [• وفى الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغيير فى الظاهر و الباطن •]

المسلمات هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بيدهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حلي البالغة لقوله عليه السلام فى الحلي زكوة فلوقال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك فى اصول الفقه ولا بد ان تأخذة ههنا مسلما كذا فى شرح الشمسية •

[السلامة فى علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا فى الجرجاني] •

الاسلام هو لغة اطاعة و الانقياد و يطلق فى الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبى صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا ائله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتى الزكوة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التللف بكلمتي الشهادة و الاتيان بالواجبات و الانتفاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغاير 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 ابي الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن • حاجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا ائله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرها و على هذا هو يغاير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لاشتراطه لصحتها وهي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمله 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 لاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معانٍ والايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلثة وَاذا تقرر ذلك فحسب ورد ما يدل على تغييرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب ائمانا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري • فصم ما قاله ابن عباس وغيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا ويدل عليه قوله تعالى وان تطيعوا الله ورسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم وحينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصة • وما يصرح به قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وفيه قولان لاهل السنة احدهما هذا والثاني لا ينفى عنه اسم الايمان من اصله ولا يطلق عليه مؤمن لا يمامه كمال ايمانه بل يُقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه ولا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين وكان الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان وحسب ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما ومن ههنا قال كثيرون انهما على وزن الفقير والمسكين فاذا انفرد احدهما دخل فيه الآخر ودل بانفراة على ما يدل عليه الآخر بانفراة وان قرن بينهما تغييرا كما في خبر احمد الاسلام عناية والايمان في القلب وحسب فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة ومنه وما كان الله ليضيع ايمانكم واتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة ومنه حديث وفد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ابتداء الزكوة وان تؤدوا حُمسا من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل السلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان والاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة بمفهوميهما المتلازمين وهما التصديق والانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • وما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان وعمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحنبل 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 جبر [قالوا الامامة شري فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وابوبكر وعمر رضي الله عنهما امامان وان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجزوا امامة المفضل مع وجود
الفاضل و كقرؤا عثمان رضي الله عنه و طلحة و الزبير و عايشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني [وقد
سبق في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية مناذ الجسم كما في المغرب و الصحاح
و القاموس و غيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف فهي جمع
الواحد المقدر او 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 •

المسارمة شرعا هي بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد
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 بهو 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 الابلخاني 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 لئصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم
من يعتبره سهما للقوس بتامها 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 سم نذ منجمين عبارات است از بخشى معين از فلک البروج • و سهما نذ او شان
بسيار اند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نيز گویند و سهم الغيب و سهم الايام و سهم غلامان و كنيزكان
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 سی گان طرح کنند و آنچه بر آید درجه مکان سهم
السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

درجه مي شود و پانزده درجه قمر قطع کرده افزوديم شد پنجاه و پنج درجه و درجه طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجه و سي درجه بحمل داديم و سي بثور باقي که پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجه جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گيرند و شبش از شمس و درجه طالع بيفزايند و از طالع سي گان انگنند بطور سابق و آنچه برآيد موضع سهم غيب بود • و سهم ايام از درجه شمس بروز تا درجه زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و كنيزگان از عطارد تا قمر بروز و شبش از شمس تا زهرة و تزويج زنان از زهرة تا بشمس و باقي سهمها هم برين قياس چنانچه سهم مال و اصداق از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگيرند و درجه طالع افزايند اما سهم زحل بروز از درجه زحل گيرند تا درجه سهم سعادت و شبش از سهم سعادت گيرند تا درجه زحل و درجه طالع برآن افزايند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و شبش بر عكس اما سهم مريخ بروز از مريخ گيرند تا سهم سعادت و شبش بر عكس اما سهم زهرة بروز از سهم سعادت گيرند تا زهرة و شبش بخلاف اين و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و شبش بر خلاف اين كذا في بعض كتب النجوم • •

التسهيم كالتصريف هو عند بعض اهل البدع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من

باب البراء •

فصل النون * السحنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيدة و في

اصطلاح الاطباء هي حال الجسد في السمن و الهزال و السخانة و التلزز و الاعتدال كذا في شرح القانونچه في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعالة مثل افعوانة 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 ادبر 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 لوي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كورة 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 اللحن 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 نخس تجويفها فتسمى بالذوقية • والدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة للاسطوانة قائمة و هي جسم يتوهم حدوده من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فمائلة و هي جسم يتوهم حدوده من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • ومنها الاسطوانة المضلعة و هي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتها السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطح 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 لاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • ومنها اسطوانة تكون سطحا تحيط به خطوط بعضها مستدير و بعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيرة و الحكم 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 يراى بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراى 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 شدي من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاهم على عدم جواز الابتداء بالسكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالسكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة و جوزه آخرون لان ذلك ابي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب و يجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلظ بجمع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض و هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا اضالين فجانز بالاتفاق و اما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه 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 • و منهم من منعه و جعل ثم حركة مختلصة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر و اما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • و ثانياهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

وفسر بالحصول في المكان مطلقا * وقيل هو الحصول في المكان اكثر من زمان واحد وبعبارة اخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الابن وبيحيى في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف * وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوية عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة واورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا ان يصدق عليه انه عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته وانه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل سامر وانه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية ان ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات واسباب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته والانسان المعدوم والجسم في آن حدوثه ليست من شأنها الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شأنها الحركة في وقت ما والفلك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته وان لم تكن بالنظر الى الغبرو 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 وثانيهما عدم حركته عنه والامر الاول ثبوتي من مقولة الابن بالاتفاق والثاني عدمي بالاتفاق والمكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول والحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى * ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربعة كذلك السكون لانه يقابلها والمشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه والحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا * قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين وتحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خامة معينة ولا عدم اية حركة كانت والا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون * قال اقول السكون في الابن مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه واما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى *

وفي شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربعة اما في الابن فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الازواج بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه واليه فهو يصادها معه تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعني المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يصاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر 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 و التركيب في الحركة خاصة ولايتصوران في السكون • و در لطائف اللغات ميگويد سكون 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 والمونث وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيء في فصل الراد من باب الفاء [وفي التوقيفة الفقير هو من له ادنى شئى و المسكين من لا شئى له *]
التمسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • ودر 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 عده و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است •

[**السكينة** ما يجده القلب من الطمانينة عند تنزل 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 الميم في اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعمت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الانظار من الطول و العرض و العمق اولابل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق بقيد الزدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتفاص الصناعي لانها انتفاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الزدياد 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 بالقيد الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية و لذلك 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 يجيء ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم الميم و فتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الزنات قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيء 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 وتحقق سن سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد * ولبعض السنين عند الاطباء اسم علىحدة * فمنه سن النمو ويسمى سن الحدائة 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 الرقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد والانتقاص وانما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتعلة شابة اي قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاقاليم 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 المسحوقه التي يدللك بها الاسنان لتستحکم

كذا في بحر الجواهر *

المسنن 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 لكن 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 التلويع والعصدي * ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحتمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويع 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 وعن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي 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 الامطاح 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 كداشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنكه آنرا سنت گریند بمعني طريقه مسلوكة در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بسنت است * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او واطب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان والجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء والاي 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 البرزوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدي الروايتين والوتر 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 البرزوي لاختلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما 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 وجمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام و اليه 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 و فخر الاسلام اي المصنف و شمس الائمة و من 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 نقل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها وبلا م 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 وبلا م على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهذا عندنا معاصر الحنفية واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم واما الفعل الذي واظب 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 وبلا م 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 واظب عليه الناس انتهى وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واظب 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 فلان مقتضى الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمستحبات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام • [وفي كليات ابي البقاء السنة بالضم والتشديد لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرغية وشرعا اسم للطريقة المرغية 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 التقريب لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل لذلك 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 للمرسول بقوله او فعله او للصحابه وعند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد اصحابه 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 التلويح وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة ان معنى القرب الى الحرمه انه يتعلق به محذور دون استحقات العقوبة بالنار والسنة الزائدة كالهواك والنوافل المعينة وهي نذوب 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 الصحابه واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وسلم اعلموا اني قد اجمع بين في المشكوة وتيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافنا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجز وإياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجه احمد وابوداود والترمذي وابن ماجه وايضا في المشكوة والتيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنّا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا واعمقها علما واولها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيبرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه زريرن وشيخ عبد الحق ذهلوي در شرح ابن حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزركي وعلوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضيتم لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد با آن ابن مسعود است اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاي سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الحرموعن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة اخرجته مسلم و ابو داود] • [في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظاب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكثت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكثت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيها في بحث رفع اليدين للتحريمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الاثم مقول بالتشديدك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في اوخر باب ما يفسد الصلوة ويكره 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 و مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا • وفي الدر المختار في باب الاذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في لحرق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة ولا عتابا 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 يعني بظني الثبوت و ياتم بارتكابه كما ياتم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة و في العالم كبرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم يراسنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفا و ان رها حقا فالصحيح انه ياتم لانه جاء الوعيد بالترك • و في الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقات العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم كحديث 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 الصرف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة والمسّمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه يقال سمى 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 اوردته اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح سالكن اسم نه لفظي است كه دلالت كند بر شيعي بالوضع بلکه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليهم و قدیر و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت • عارفاني 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 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 و الرازق 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 لاهو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها • قال الامدي 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 فنقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذلك قولك عالم و خالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا • وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير الخالق فان المسمى ذاته و الاسم هو نفس الخلق وخلقته غير ذاته ومنها ما ليس عيننا 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 الواصف 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 بذات على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف و ان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمنع 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 التضميني وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد

ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن • ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ ا 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 الاستعماليين ثابت كما في قولك الاسماء والاعمال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك ابي مسماء وقول لبيد اسم السلام عليكم • قال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطريقها مغايرة قطعاً والناس قد ظولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى 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 اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف والجلبي وما في تعليقات جدي رحمة الله عليه عليه *** التقسيم *** اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء وحقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر ايها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجاز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقياً كالعليم او اضافياً كالماجد بمعنى العالي او سلبياً كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالحائق واما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتفاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم باراء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه • وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً 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 والصفاتية كالعليم والافعالية كالحائق وتختص باعتبار الانس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام واعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ماعدا السبعة ولكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبح والقدوس ولذا قالوا نحن نسبح

بحمدك و تقدس لك و حظ الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لذلك عصي و استكبر و اختص الانسان بالخط من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هيباء بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبّر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه في نفسه كالمحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الكحلج عند قتله تصديقا لتحقيقه بهذا الاسم انتهى • و في الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعنى الاسماء التي تفيد في نفسها وصفا فهي عند النجاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد و العظيم و الحّي و العزيز و الكبير و المتعال و اشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر و لو كانت من الاسماء النفسية و المعطي و الخلاق و لو كانت من الانعالية انتهى * فائدة * اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الافعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى 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 الافعال • و قال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكرمائه 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 متابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار و ذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع • فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالمكر و المهزي و غيرها • اجيب بانها لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام و سياق الكلام بل يجب ان ينحصر عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا في شرح المواقف 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 وحده عن شيء و يقابله الكلمة و الاداة و يجيء في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء • و عند النجاة يطلق على خمسة معان على ما في المنتخب حيث قال اسم بالكسر و الضم نشان و علامت چيزى و باصطلاح نحوي اسم را بر پنج معنى اطلاق کنند اول نام مقابل لقب و كنيت باشد دوم لفظى كه معني صفتى نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم لفظى كه معني ظرف نداشته باشد

و باین معنی مقابل ظرف باشد چهارم لفظی که بمعنی حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال کنند و پنجم کلمه که بی انضمام کلمه دیگر بر معنی دلالت کند و بر یکی از زمان ماضی و حال و استقبال دلالت نکند و باین معنی مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنى الاول فيجب عليه تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيبه 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 الظرف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابداء نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهاات الست انتهى • و في العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبه لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمر اى وقت قيام زيد وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدأ و خبر انتهى • فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكر في تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مرابن فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و في الصراح شبهه پوشيدگي کار اشتباه پوشيده شدن کار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي و تودها الناس و الحجارة التي تفتح 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 بمعنى الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن ان لاخفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر في المعانى الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشائع و تحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلاثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية او الثاني الحرف و الاول اما ان تدل ببيئتها على احد الازمنة الثلاثة او الثاني الاسم و الاول الفعل 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 اى 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 الافهام الى كلمة اخرى فمرجع التوجيهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اى 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 مادل اى الكلمة لا في نفسه و حاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة اخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيرة لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه اى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شيين اليه فمرجع هذين التوجهين الى امر واحد ايضا و هو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون انفراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الانفرادي و يشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا و كون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الانفرادي 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 متوجهة الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها و لا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها و تلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها و تلا حظها تصدا فتكون ماحلة ان تحكم عليها و حينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات و اخرى آلة لابصار الغير و استوضح ذلك من قولك قام زيد • و نسبة القيام الى زيد ان 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 فكلها امرأة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر ولهذا 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 • اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره و متعلق به فاذا لا خطه العقل تصدا بالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته ماحلا لان يحكم عليه و به و يلزمه ادراك متعلقه اجمالا و تبعا و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة و لا يخرج ذلك عن الاستقلال و صلاحية الحكم عليه و به و على هذا القياس الاسماء اللازمة للاضافة كذو و الو و فوق و تحت و اذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير و البصرة وجعله 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 معين 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 لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه ولا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق وما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره وانه لا يدل على معنى باعتبارها في نفسه بل باعتبارها في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل 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 الواضع اشترط في دلالة على معناه الافرادي ذكر متعلقه ان لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي الذسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى للاشترط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري ان لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظه من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظه من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما اولا فلان هذا الاشترط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشترط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشترط ليس نص الواضع 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 لتتيمم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى صاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوعد 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 بحث و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه به الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها * و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل * و فيه بحث 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 ماسر و ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد و غيره من الاعراض حروفا لدالتها 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 فقس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان • ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انهما يفترون في ان الاسم يصلح ان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ماعد الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكيمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها و آلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دللت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الاعلى معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به ان الابد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمكانات الاعمال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه و ضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المكانة ورجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث ان قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهده التأمل الصادق واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لاعلى انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه • فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلم يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل • قلت لان الاعتبار في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة بالذات الا انها تقييدية غير تامة ولا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة وصار المجموع كشي واحد فجازان يلا حظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به واما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا يبا لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك 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 الجسلة الفعلية في زيد قام ابوه محكوما بها • قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود والاخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين

به المحكوم عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزید قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريدته عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقربة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العسدي ومما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية * ثم انه لماعرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميّز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الزمناة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس و غد و الصبوح و الغدوق و نحو ذلك لان معانيها الزمان لا شئى آخر يقترن بالزمان كما فى الفعل * ثم المراك بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو زويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوفاة مصدر قوفاة او عن المصادر التي كانت فى الاصل اصواتا نحو صه او عن الظرف او الجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شئى منها دالة على احد الزمناة 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 فى الفوائد الغيائية * وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر فى المشترك ويعلم من هذا فوائد القيد فى تعريف الفعل *

[الاسم المتمكن ما تغير آخره بتغير العوامل فى اوله ولم يشابه مبني الاصل اعنى الماضي

والامر بتغير اللام والجرف ويرانه الاسم المعرب هكذا فى الجرجاني *]

[الاسم التام وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اى استغناؤه عن الاضافة وتمامه باربعة اشياء

بالتنوين و الاضافة و نوني التثنية و الجمع هكذا فى الجرجاني *]

[الاسم المنسوب وهو الاسم الملحق باخره ياء مشددة مكسورة ما قبلها علامة للنسبة اليه

كما احقت التاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا فى الجرجاني *]

ذوالاسمين هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة و جذر ثمانية و الخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او احدهما و الآخر 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 زايذا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول
 للقسم الاطول او مبائنا له والمشاركة افضل من المباشرة و المنطق من الاسم و المنطق الاطول من المنطق
 الاصغر فانقسم الاول و هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول و هو كل خط مركب من
 منطق اطول و 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 الاطول 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 اصمه 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 بالاغظم 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 كسرا او مختلطا فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته
 كمرتبة 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 المذكورة فيها •

اسم ان و اخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها و انما فيل من معموليها للابرد 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 التوافي و حواشيه •

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شئ و على كل مشارك له في الحقيقة
 على سبيل البدل 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 و قد 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 والضمائر والمبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وتقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شيىء 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 فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير * ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيافة للملوي عبد الكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى * أعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجح المحقق التفازاني الثاني وردة السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعروف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبى على خلاف الافرادي * وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة كان المعروف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبى 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 المهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقريضة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة و صار اسم الجنس اذا اطلق وحدة يتبادر منه الفرد الى الذهن لائف 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 فانه موضوع للحقيقة المتحددة في الذهن فان اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود اليتعدد 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 بجوهرة على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عدة كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهري بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى *
المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير التعوذ ان اسم الجنس موضوع للمهية وعلم الجنس
موضوع لانفرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة
لانادة ذات كواحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك
علم الجنس واذا 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 فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
انتهى كلامه * وقد يطلق اسم الجنس ويراد به الذكرة صرح به فى الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف
النداء والظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد
يطلق على ما يصح دخول الام عليه وقال ايضا وقد يطلق على القليل والكثير كالماء والخل على
ما ذكر في باب التمييز انتهى * وفي شرح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ
مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل و فرس و تمر
و المراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس
شاملا للقليل والكثير فالجلسة بالفتح والكسر اسم جنس * وفى الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه
اجزؤه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضراب بخلاف رجل و فرس *
قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزؤه اي تشابه اجزؤه في اسم الكل ويشكل بالابوة
لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل والكثير انتهى * وقال المولوي
عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير
فنحو تمر و جلسة يكون جنسا انتهى * فانظر ما فى العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية
خطبة القطبي * اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على
القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريبا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد والاثنيين كالكرم
فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة وما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل
بالوضع والاستعمال وعدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه *
المعنى الاول اعم من المعنى الثاني واما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل والكثير فبينه
وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل * اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما
لمفهوم غير مشخص ولا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قوام و قعود و تخرج
عنه الاسماء المشنقة من الصفات و اسماء الزمان والمكان والآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان
كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و الا فتبعية 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 الزاد من باب العين • 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 نصفة و الا فان تشخص معناه فعلم و الا فاسم الجنس و كل من العلم و اسم الجنس اما مشتقان كحاتم و مقتل اولا كزيد و رجل ثم كل من الصفة و اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه تقييد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معيناً فمعهود او منكراً فنكرة و التوضيح في التلويح و حواشيه •

اسم الإشارة عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب و امثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية و مثل ذلك الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضباية [و لا يلزم ان هذا التعريف دوري و لانه تعريف بما هو اخص منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور]
فائدة * اكمل التمييز انما يتصورها عرف المعارف و هو المضمرة المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول و قال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة و ان كان بحسب الوضع و الاستعمال متناولاً لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمال تمييز و تعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم و المضمرة فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي و لا يرد عليه نحواف بمعنى ائسجر و اوة بمعنى ائسجج لانهما بمعنى ائسجرت و توجعت الا انه عبر عنها بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لكثرة و ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب و الذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان يصيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تصرف 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 و ربما 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 للتحقق ذلك الوضع • وقيل اسماً الافعال 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 بالعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقايم الزيدان • وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسنداً اليه والفعل لا يكون مسنداً اليه كذا قيل • و اقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسنداً اليه كما في اقايم الزيد ان فلا يرد البحث المذكور • وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصراً للمسافة • وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبهية 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 انفعال انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه وضع 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 اخراج 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 لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والسهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سببويه يسمي 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 للجذيع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا التقيد اخرج مثل زيد مضارب عمراً او متقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا 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 بمعين ولا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معنيا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتماء ثم بقي ههنا شبيهي وهوان صيغ المبالغة على التقرير لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلية فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما فى الترجمة الشريفة ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل وكل 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 ومضارب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق لكونها 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 افعال الضمير مرفوعا واستقر قولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة و اسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجود و علمت عدم خروجك فهو معلوم ان 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 مبهمة ولا ابهام في تلك الاسماء والمراد بالموصوف اعم اى موصوف قام به الفعل اوقع 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 و اسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضارب وضروب فانها وان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل ان لم تترك الزيادة فى الكمال وكذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة. نحو طائل اى زائد فى الطول على غيره ان لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب * فأدلة * قد يقصد با فعل 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 بحيث 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 ان به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السماء هي الفلك الكلي وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرّوبة اسم فلك البروج

و يجيء الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بانفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو في الاصل سنوة والسن بالكسر وتشديد النون كذلك وهي في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العدديّة ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشترار على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثنى عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثنى عشر شهرا قمريا والشهر الشمسي والقمرى كل منهما يطلق على حقيقي وسطي واصطلاحي وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجاً واحداً ومبدؤة 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 ويأخذون بمبادي 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 جزءاً 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 جزءاً 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 يوماً وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الابلخاني تسع واربعون دقيقة وعند بطلميوس خمس وخمسون دقيقة وثلثا 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 مبدأ السنة مأخوذاً من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي واما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يزداد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة وقد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الراج • والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس وهي نصف مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيان 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 شيأ 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 وقد 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 كالاتحاد و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية 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 الملوذ 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 وهي 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 نافصة 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 اردت التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاوز النصف يأخذونه واحدا وكان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية واذا ضرب ذلك في اربعة وعشرين منحطا حصلت اثنتا عشرة ساعة واربعة واربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا واخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوما ومار الشهر الثاني تسعة وعشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفا 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 اثنى 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 بلياته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس وهو ثلثون فخمسة سنة و سدسه خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لايزاد شيئا ان الكسر اقل من النصف وفي الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب سني الكبائس برقوم الجمل وقالوا بهزجوج اد و ط كبائس العرب فظهران 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 عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تيسر كسب جديد ويسمى نسيانا عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [وفي كلييات ^{ابى} ابقاء السهو هو غفلة القلب عن الشئ بحيث يتنبه بادنى تنبيه و النسيان غيبة الشئ 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 عنها جميعا معا • وقيل غفلتك عما انت عليه لتفقدته سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقدته غيره نسيان • وقيل السهو يكون لما علمه الانسان وما لا يعلمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد انها مترادفان واما الدهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة ودهشة والغفلة عدم ادراك الشئ 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 الاصولييين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشرع و السفه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفیه و وجوب الحجر و نحو ذلك • و قال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دلالة العقل و انما 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 سفیها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع لادلة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه و العته ظاهر فان المعنوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفیه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتریه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غیر روية و فکر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • و فسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذیر اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني • و قال بدرالدين الكردي السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضیح و التلویح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشراب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاري و السفه اسراف المال و اتلافه و تضییعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخیر كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشراب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شیع • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجر و السفیه من عادته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى الغنمين و اللعابين و شراء الكمادات الطيارة بثمان غال و الديك المقاتل بثمان كثير و الغبن في التجارة من غير محسنة فعند ابن خنيفة لا يحجر على مثل هذا السفیه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفیها اما اذا بلغ سفیها فيمنع منه ماله يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى •]

قصل الیاء * السرية بالفتح و كسر الواو و تشدید الیاء يطلق على معان و قد سبق بعضها في

لفظ الجیش في فصل الشين المعجمة من باب الجیم و بعضها يجیب في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغین المعجمة •

الساقى نزه صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق

دلهای عازنان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقى نیز صور مثالیة جمالیه را گویند که از دیدن ان سالک را خمارى و مستی حق پیدا شود • و در کشف اللغات میگویند مراد از ساقى نزه 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 جز از باب ذوق و شهود دیگری در نمی یابد •

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقيم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقي والحراسه وغيرها بجزء شائع من ثمرة اي مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه الخجلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المسائي قبلت فركنها الايجاب و القبول والمراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة 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 [وقى الكفاية المساقاة باطلة عند الشيخينفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام في المزارعة و شرابطها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيئا نصيب العامل و سكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة ومنها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف و الثلث و الربع و نحوها كما في المزارعة و منها للتخاية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة و منها 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 مواشيمهم 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 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 ثلاثة اللحمي و الرقي 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 الافهو الرقي و بالجملة فالرقي 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 يغشو فيه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه ازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشو فيه 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 المركب اما من اللحمي و الرقي او من اللحمي و الطبلي او الرقي و الطبلي او من الثلثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض *

التساوي بالواو في اللغة بمعنى برابرتين ودرجيز وعند المتكلمين والحكماء هو الوحدة في الكم عدداً كان او مقداراً ويسمى بالمساواة ايضاً كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر ويسمى بالمساواة ايضاً فالناطق والكتب متساويان وقد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها ويجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين والحكماء والمنطقيين قد عرفت قبيل هذا واما معناها عند اهل المعاني فيجيب في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء وهي واسطة بين اليجاز والاطناب • وقيل هي داخلية في اليجاز قال في الاتقان المساواة لتكاد توجد خصوصاً في القرآن وقد مثل لها في التلخيص بقوله ولا يحيق المكر السيئ الا باهله وفي الايضاح بقوله تعالى وان رأيت الذين يخوضون في آياتنا وتعقب بان في الآية الثانية حذف موصوف الذين وفي الاولى اطناب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الا سيئاً و اجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد وبالقدر في الاستثناء واما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهي ان يكون بين الراوي والنبى صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب والنبى صلى الله عليه وآله وسلم والصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عدداً منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي 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 مساوياً 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 اي مسلماً مثلاً وان كانت المساواة لشيخك فاصافحت لشيخك فتقول كان شيخني صافح مسلماً • 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 ناقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب ولا تعتبر بحيث ينتهي 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 فنساري 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 مضافة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وغيرهما وعلى هذا القياس تقع المضافة والمساواة في فن 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 ويسمى معتدلا واما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين ويجيء في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعيينات الخلقية ستائر الحق تعالى والحق ظاهر في نفسها بحسبها وبتون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**السدرة المنتهى** السدر النبق وهي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين ولا يتعداها ولم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في السماء السادسة وفي الحديث الآخر في السابعة وجمع بان اصلها في السادسة ومعظمها في السابعة وهي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار • وقيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيفيض منها اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيفيض منها • وفي الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجر واذ ورقها مثل آذان الفيلة • وفي الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة عام ويستظل في الفتن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • وقيل هي شجرة تحمل الحلي والحل والثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاضاءت لاهل الارض وهي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • وكفته اندك بوي منتهي مي شوق اعمال خلق وعلوم ايشان واز آنجا نزول مي كند امر الهي واز اينجا گرفته ميشود احكام و نرد وي وقوف ميكنند ملائكة 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 جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرۃ المنتهی چهار نهر می برآیند دو در باطن و دو در ظاهر آنانکه در باطن اند در بهشت می روند و آنکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هكذا فی مدارج النبوة • [**سدرۃ النبوی** 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 بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبوی معروف گشت هكذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس •]

* باب الشیخ المعجزة *

فصل الالف * الشیبی بالفتح و سکون المنة التحتانية فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم او یحکم علیه او به موجودا کان او معدوما محالا کان او ممکنا کذا قال الزمخشري و اما المتکلمون فقد اختلفوا فیه فقال الاشاعرة الشیبی هو الموجود فکل شیئی عندهم موجود کما ان کل موجود شیئی بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء کانا مترادفین او مختلفین فی المفهوم و لذا قالوا الشیبی الموجود و لم یقولوا بمعنی الموجود لکن فی قرء کمال حاشیة الخیالی المشهور ان معنی الشیبی هو الثابت المتقرر فی الخارج و هو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الکائن فی الاعیان و هذا عین المعنی الاول عندهم خلانا للمعتزلة فان الاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهى و بالجملة فالمعدوم الممكن لیس بشیبی عند الاشاعرة کالمعدوم الممتنع و به ای بما ذهب الیه الاشاعرة من انه لا شیئی من المعدوم بثابت قال الکمء ایضا فان الهیة لا تخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فی الخارج یكون عندهم شیئا فی الذهن و اما ان المعدوم فی الخارج شیئی فی الخارج او المعدوم المطلق شیئی مطلقا او المعدوم فی الذهن شیئی فی الذهن فکلا • فالشیئیه عندهم تساقط الوجود و تساویه و ان غایرته مفهومها لان مفهوم الشیئیه صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفید فائدة معتد بها دون السواد شیئی • و قال الجاحظ و البصریة و المعتزلة الشیبی هو المعلوم و یلزمهم اطلاق الشیبی علی المستحیل مع انهم لا یطلقون علیه لفظ المعلوم فضلا عن الشیبی 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 شیئی بمعنی انه ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفکا عن صفة الوجود و یؤیده ما وقع فی البیضاری فی تفسیر قوله ان الله علی کل شیئی قدير فی اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیبی بما یصح ان یوجد و هو یعم الواجب و الممكن و لا یعم الممتنع • و قال الناشی ابو العباس الشیبی هو القديم

وفى الحادث مجاز • وقال الجهدية هو الحادث • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • وقال ابو الحسن البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الإشاعرة لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئى وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئى على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئى تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئى قابلية بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خَلَقْتَكَ من قبل ولم تَلُكْ شيئا ينفى اطلاق الشئى على المعدوم ونحو والله على كل شئى قدير ينفى اختصاصه بالقديم ونحو ولا تقولن لشيئى اني فاعل ذلك غدا ينفى اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شئى ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفى اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شئى ام لا وغيرهما كحواشى الخيالي • والشئى 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 والمشئنة عبارتان عن صفة فى الحي ترجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشئنة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشئنة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماثاء 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 المشئنة والارادة حيث قال فى الفص اللغمانية ان المشئنة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشئى ونفسه اسما كان ذلك الشئى 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 المشئنة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة وانتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشئنة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشيئة على الارادة وامكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشئنة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادها بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعيتهما سواء انتهى • وقال فى الفص الاول مشئنة 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 احدهما لمزيد

مصلحة و فائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد و لا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم و ان لم يشاء لم يوجد • قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن • [وفي البحراني مشية الله عبارة عن تجلية الذات و العناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تنبع مواضع استعمالات المشيئة و الارادة في القرآن يعلم ذلك و انكان 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 العسن بعد الكهل و هو الذي انتهى شبابه و الشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلثين ما لم يبلغ عليه الشيب و الكهل من ثلثين الى خمسين و الشيخ 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 و في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة و الكهل من اربع و ثلثين و الشيخ من احد و خمسين الى آخر العمر كما في التلمة • و ذكر في القاموس ان الكهل من احد و ثلثين و الشيخ من خمسين الى آخر العمر •

التشبيب كالترصيف در لغت ذکر ایام شباب و صفت معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح و مدوح آنرا تشبيب خوانند و بالجملة ابیاتی که اوایل قصیده باشد تا مدح و مدوح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبيب لازم است که آنرا تخلص آرند یعنی کریز و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح و مدوح بوجهی مناسب و طرز لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آنرا مقنضب گویند و هر قصیده که از تشبيب خالی بود چنانچه ابتداء بمدح کند آنرا مجذد نامند کذا في مجمع الصنائع] و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تیسر القاري ترجمه صحیح بخاري گفته تشبيب آنرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآرد که دران ذکر حسن و جمال مجبوری کند و بعضی مطالب می آرد غیر از مدائح •

الشرب بالكسر و سکون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قبل 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 • و في شرح ابی 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 واما سقي الدواب فداخل فى الشفة •

الشربة بالفتم و السكون قد اراد الاطباء بها تناول سواء كان المتناول متكائفا اولاً و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا فى بحر الجواهر •

الشراب فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لايتأتى 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 • شعر • ندى دانند مى خواران انجام شراب آخر • بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخر • واما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحتمل ما وقع فى التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحتمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية و استدلووا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكر لما فى الهداية و الزيلعي و الطحطاوي 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 بعريتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبى فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال • شعر • 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 لفظة الخمر خاصة فى ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و الثلث و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلفت الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا فى الهداية و غيرها و الوجه الخامس قوله تعالى اني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المسبب 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 لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقاء الحنفى الكفرى 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 والفايز والالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والباذنق والمنصف والمثلث والبخنج والمتخذ من الزبيب شيثان نقيع ونبيد والمتخذ من التمر لثمة السكر والنقيع والنبيد والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرهما شبي واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيد العسل كذا في الكفاية • و الاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمرزج يسمى بالشراب الخالص والصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذي لم تمض عليه سنة اشهر ويقال له العصير الذي مضت عليه ستة اشهر ولا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط والذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق والشراب الريجاني 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 الخضر وشراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لاربه والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم المصاراة بلاسكر كذا في بحر الجواهر وغيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السيلالات وثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر ولذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيلالات التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگورده شراب نرد سالكان عبارات از عشق و محبت و بختودي و مستي است كه از جلوه محبوبي حقيقي حاصل شون و ساكت و بختود گرانفد و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهوت 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 ودرنه القبيلة و هو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش و كنانة ثم البطن وهي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم ثم الفخذ وهي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم وبني امية ثم العشيرة وهي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس و بني ابي طالب و الحبي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمرع منهم هكذا في كليات ابي البقاء •]

الشعبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب بن محمد وهم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصريبيين هو المزيد [يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحقاق حرف من الحروف الزوائد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا في الجرجاني •]

خمسين سمي به لفظاً قواه اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى مرته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سميا 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 • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المرید و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المریدين 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 بختیار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مرید ببرد تا هيچ كدررتی 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 بگريد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بروكشفا ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجاي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدين صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گويد كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد 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 بامرؤ رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك و بالجملة 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 [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية و الطريقة و الحقيقة الباطن الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهاها ان استعدت و وقفت لاهتدائها انتهى] * فائدة * اذا وصل المرید الى الشيخ ينبغي ان يحاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخة ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلاك 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 يبابعونه 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 یکی بودن شیخ در صورتیست که شیخ قریب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذکر باشد و اما اگر بعید بود و رسیدن نتواند روا بود که شیخ تربیت و صحبت دیگری را بگیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت و صحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید را با پیر ارادت خللی نیفتد و كذلك بعد ممات پیر نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربیت دیگری توجه نماید و اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که با وجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بگیرد فقد ذکر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصلابة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيئا واحدا البته و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلهما فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المرید مسئلة التلميذ و لاقتداء باختيار الافضل منهم و هو كلاب 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 شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و از دست او خرقه پوشد تا گمراه نشود * شیخ قوام الحن میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معامله 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 پیر 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 حسین سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری * و قبیل خرقه فقر را حضرت علي تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد * و قبیل خرقه آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا في مرآة الاسرار *

فصل الدال * التشديد كالترصيف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام

و يقابله التخفيف * وعند اهل البدیع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و بجيوت

في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الشهادة بالفتم و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

عن يقين و ذلك المخبر يسمى شاهداً فقولنا بحق ابي 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 الكرمانبي و قولنا للغير ابي حصل لغير المخبر 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 الاخبار الذي هو عن حسابان و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم ابي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج ما ليس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندي 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 ذكر الخيل فلا تجب في اناها 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 التنقيح 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 الصغروهي 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 • و قال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من

باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستئزاه 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 بعريتهم و هو اخص من المثال و يجيء في فصل الامم من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شاهد نرد سالكان حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زيرا كه حق بصور اشياء ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت آرانست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گویند انتهى • و نرد منجمان مزاعم را گویند چنانكه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشواهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال فى الزاوية تسمى بالزوائد وقد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •
 [وفى الجرجاني الشاهد هو فى اللغة عبارة عن الحاضر وفى اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا
 فى قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و انكان الغالب عليه
 الوجد فهو شاهد الوجد و انكان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى •]

[شواهد الحق هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالموثوق •]

شواهد التوحيد هي تعينات الاشياء فان كل شئ له احدىة بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه
 كما قيل • شعر • ففي كل شئ له آية • تدل على انه واحد •

شواهد الاشياء اختلاف الاكوان بالحوال و الاوصاف و الانعال كالمزوق يشهد على الرازق و الحى

على المحيى و الميت على المميت و امثالها كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشهيد هو فى الشرع يطلق على الشهيد فى احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره و هو الشهيد
 الحقيقى شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب
 و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه فى المبسوط
 و غيره فهم شهداء فى احكام الآخرة • و الشهيد فى الاصل من الشهود اى الحضور و من الشهادة اى الحضور
 مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل فى سبيل الله تعالى اى الحضور الملائكة اياه
 تنزل عليه الملائكة و اى الحضور روحه عنده تعالى كما فى المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول
 و على الثانى بمعنى الفاعل • و عرف الشهيد فى احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم
 طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتث فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل • و فيه انه
 لا يجب غسل كافر اصلا و انما يباح غسل كافر غير حربى له و لى مسلم كما فى الجلالى فالحق انه جنس
 فلا يحترز به عن شئ • و الطاهر من ليس به جنابة و لا حيض و لا نفاس و لا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا
 استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت
 فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فى المضمرات
 و قيد البالغ احتراز عن الصبى فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا 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 • و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب
 او البغى او قطاع الطريق او المكابرون عليه فى المصر لئلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح
 او غيره فاذا قتل فى قتال هولاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات و لو فى المعركة غسل و انما 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 لبغني او قطع طريق او تعصبا وقوله ولم يجيب به مال اي لم يجيب على القاتل او عائلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضروه الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه ان يجيب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح وحرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي وقوله ولم يترث اي لم يصبه شييء من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي [بدانکه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفضلا گذشت دوم شهيد حکمي و آن بسيار اند و در کتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط و احاطه آنها را از اكثر کتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع کرده شد تا کلفت مراجعت بسوي کتب مختلفه نافتد والله مسهل کل امر بدانکه شخص مسلم که در وبا و طاعون بميرد و يا در تپ يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشکستن کشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنگ و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه که ولد وي بيرون نيامد و يا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جاننش برود يا در راه سفر حج يا در غربت که کسی از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر که مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضه متبرکه آنحضرت صلی الله عليه و سلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوک طريقت و طريق سلوک و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درنده از شير و گرگ و مانند آن او را بدرد يا بخورد و يا مار و کژدم و امثال آنها او را بگزد و يا ظالمی او را بکشد در امر معروف و يا نهي منکر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان او را بکشند يا کسی او را خطاء کشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنکه فعلی که موجب ديت باشد يا کسی او را زهر داد تا هلاک شد و يا از برق يعنی از برق چنان روشني افتد که از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد که از صدمه آن جاننش برود و يا از افتادن ماعقه ممان يابد و يا در عشق بميرد که از لوث نيت فسق و فجور پاک باشد و عشق خود را افشا نکند و شخصيکه دوام با وضوء باشد تا آنکه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حکمي اند که در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضله تعالی و ايشان را غسل دادن و کفن پوشانیدن واجب است هكذا في کتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • و المشاهدات هي المحسوسات و تمد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السين من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك روية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجيب في لفظ الرمال في فصل الام من باب الواو ودر كشف اللغات ميكوند شهرن بضم تين نزد سالكان 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 كذت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بدیده حق مشاهده نماید چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و اثنيية 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 كز اللغات و نزد بلغاء كلاميست كه نقطههاي حروف منقوطة او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • گفتن زغم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم • كذا في مجمع الصنائع .

فصل الذال * الشان 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 نيسمى 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 تبخير الزائد بلفظه و في بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شانا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شانا انتهى • و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و هذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشان ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشان قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفظ الحديث الشان 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 الشان هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع 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 الشان و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشراط المخالفة و افتراق الشان بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف • و ابن الصلاح سرى بينهما و قال المنكر بمعنى الشان 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 • اَلمَ أن في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الرازي 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 لرواية 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 منابع و السابع و قد ذكره الشانعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتفاق الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الراء * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عندهل 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 جوية و لاغربية امكانية بل امرين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها و حقائقها الروحانية فروعها و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جبع حقيقتها الناتج فيها بهر آني انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني •]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشم و آن بيتى است كه راست نوبسند 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 انشاكنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازاى لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشاكنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هردو 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 صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعمال مثال مشجر حاصل می شود بر مثالش اقتصار

مثال اول مشعر مطیر

اصولیت
دوستان
نظارت
کرد و بود
ی نمود
در بستان

دوستان از نغمه ببلبل * عقلا و مر طرف شد مستان
بشاخ گل قسری * عقل برای سربو در امکان
صلصل * در ایکی کوی انهر اعغان
کرد مراقب قدرت یزدان
کرد و بود در مدال و بیان

نظارت
کرد و بود
ی نمود
در بستان

مثال دوم مشعر مطیر

اصولیت
ششادین
نیز است
اونه
است
سر و صورت

سایه پرور مرغان شای خانش * قسری
ممشاعری * در هر نشت ورق و قش ناکش * هزار
دیباغ دل نشانند انشاخ در حلقه * ببلبل
اونه در سایه پرور * است
است
سر و صورت

ششادین
نیز است
اونه
است
سر و صورت

الشر بالفتم والتشديد ضد الخير وقد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة •

الشرطية بالفتم وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا

في رسالة قطب الدين المرخمي • وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شرطه انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله بالائتمى فى الهوى • لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور •

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهملة وهو جعل

كل شطري البيت سجة مخالفة لاختها اي للسجة التي فى الشرط الآخر قولنا سجة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجة تسمية للكل باسم الجزء كقوله • شعر • تدبير معتصم بالله منتقم • بالله مرتعب فى الله مرتقب • مرتعب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجة مبنية على اليم والثاني على الباء كذا فى المطول •

الشعر بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما فى المنتخب وعند اهل العربية

وهو الكلام الموزون المقفى الذى قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تنا لولا البحر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذى انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الايتان به موزونا ليس على سبيل القصد يعنى ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متكررات وسكنات يكون شعرا لانه قصد منه الايتان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تابعا للمعنى وعلى 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 والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا • هل انت الا اصبع دميت • وفي سبيل الله مالمقيت • وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر فى لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويروى ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس فى الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا • وههنا لطيفة وهو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعنى قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيمى كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه 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 القالب 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 الشعر * وبالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مرأى جانب الوزن فيتبدع 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 و صادر 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 الجليلي في حاشية شرح **المواقف * فائدة *** لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حدثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج و غض بصر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر وعمر شاعرين وكان علي الشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغارون 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 الذبل ونزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغارون الم ترانهم في كل واد يقيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها واغلب كلماتهم في الذسب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في القدح في الانساب والوعد الكذب 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 ولو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجاة 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 ابا الحسن الا هوازى ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الوافي الغير المجزولانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجز و رباعيا كان او سداسيا لانه انصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعترها الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ماجاء في ترقيص الصبيان واستفناء الماء من الآبار وإنما 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 از يك بيت کمتر نباشد و بيت 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 سيانة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض و الغرض 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 عرفنا * 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 حيرة النبي صلى الله عليه و سلم و ليست 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 الجحترى و متخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز و العراق و لا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين و المخضرمين و الاسلاميين بالاتفاق * و اختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا و اختاره الزمخشري و من حدا حذوة * و قيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مساخ 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 بخالف للمنابت الطبيعية بان يكون مذنبه غير موضع الاشفار بل يكون قريبا ممايلي العين و الشعر المنقلب شعر يذبت في الجفن عند موضع الاشفار و يكون رأسه منقلبا الى داخل العين و العروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر *

الشعور بضمين 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 اطلب تذكر و لذلك الوجدان ذكر و التذكر من خواص الانسان كالتذكر كذا في بحر الجواهر * و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى و ما يخذعون الانفسهم 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 ذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية و المشاعر الحواس

ولها معان أخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب
الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس وآلتها بل جميع القوى العالية والسافلة •
الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خردال وقد سبق في لفظ المثقال في فصل الام
من باب الثاء 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 منكما
وذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر
ما يدل عليه او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك [وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله
للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته ويكرمه بين عباده 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 صحيفه هزدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتر 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 مكنت 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 والجان
والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح
سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفاه 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 وحواشيه واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فا قول 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 يرى 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 والاصطاحي •

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روتته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالتواتر بعد القرن الاول والمراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او ائذان 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 الثلثة فصاعدا ما لم تجتمع شروط التواتر ويسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء • ومنهم من غير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصربي هو و التواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على ما اشتهر على اللسنة فيشتمل ما له 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 القراء 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 و جماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل التواتر 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 التواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضي ابي زيد و عامة المتأخرين • قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفریق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفریق الثاني منجم لا يكفره • نص شمس الامة 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 الاستعراق 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 الولىات او يقال بخروجها كونها من اقسام الظنيات والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الولىات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا بعابها لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل فياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وان كانت فى الواقع يقينية او اولىة على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الكلواي حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة جلية كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للحق الجاي 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 والعدل حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العقر ظالم او لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحمة 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 ولكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة 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 بجتهتين 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 وقد 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 * وقد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات في يادي الراي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى *

الإشارة معناه بديهي وهي فسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و لاشارة لثثة معان الأول المعنى المصدرى الذي هو فعل اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وهذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا نكأن نقطة خرجت من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا يفتطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه وقد يكون امتدادا جسيما ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكان سطحا خرج من المشير فرسم جسا 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 والثاني لا يجب ان يتعلقا اول بالجوهر بل ربما يتعلقان اول بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اول الا بان يتوجه المشير اليه اول فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تاجع له و الثالث يجب ان يتعلق اول بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و انكان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اول الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة * وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المحاكمات و يقابله التنبية

بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون • والاشارة عند الاموليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو وعلى المولود له رزقيهن 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 البديع فسرها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو ابجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصمعي بان الابجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق والمفهوم ونوع الابجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصریح كثيرا ما يستعمل في المعنى الاعم الشامل للصریح كما في چلبي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصحابه فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

فصل السين المهملة * الشمس بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستدير بالذات مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساري قطره نخس الخارج المركز ويماس سطحها بسطحه 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 كنايةت از روح است زيرا كه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازین سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى • وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال •

فصل الصاد المهملة * الشخص بالفتح وسكون الخاء المعجمة كالبدرين الاشخاص والشخص والاشخص 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 ماهية المعروضة للتشخيص والعراض وتقييده يكون خارجا عنها وانما الاعتبار في اللحاظ نقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التغاير بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الباهية مع القيد دون التقييد والتفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة

محمولة على الاول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية واذا اخذ لابشرط شيىء
 اى لا بشرط شيىء ولا بشرط نفي شيىء تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق وقد تؤخذ بالنظر
 الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخص الخاص
 مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربعة احدىها 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 بالحصّة 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 هر دو خارج بود شخص اى مرد •
- چو قيد است خارج از وهست حصه • • دگر قسم باقى رها كن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [والتشخص هو التعيين وهو
 يطلق بالاشترار على معنيين الاول كون الشئىء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع
 الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني وبلحق الصورة الذهنية من حيث انها
 صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلها من شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكليّة والجزئية
 انما هو اختلاف الادراك دون المدرك فالشئىء 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 الاشئىء
 ونحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمتنع فرض الشركة وانفسها تمنع عنه والثاني كون الشئىء ممتازا
 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
 ولا يرد حصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشئىء فيصير المجموع شخصا بل يرد به
 ان الشئىء يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار ويمكن ان يذبه عليه بان تمايز
 العرضيين المتماثلين يحصل من وجودهما فى الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من
 وجودهما فى الماهيتين لما تقرر ان وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده فى الموضوع ووجود الصورة
 في نفسها هو وجودها فى المادة بعينه • وقال المعلم الثاني هوية الشئىء بعينه وحدته وخصوصيته ووجوده
 المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الكينونية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير شخصا
 وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة وما به التشخص وما به الوجود وما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخيص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به التشخيص 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 تشخيص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروض 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 التشخيص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مبين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادمة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكثرة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخص عند الاطباء نوع من الجمود • و قيل 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 چيزى

بچيزى كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچيزى 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 اصطلاحى للنكاح 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 جزء • و قد مر في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النكاح ما يدخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزء مثل انكأنت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وهذا اي الشرط النحوي هو محصل 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 اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام و لا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا و لا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الاخلاق يعني انه يمكن يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة 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 و في اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة و هو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء و لا يكون وجود ذلك الشيء منه و لا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه و في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالتطاهرة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المسعودي و هذا اصطلاح المتكلمين ايضا • قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء و لا يكون داخلا في الشيء و لا 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 هنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا اليجاج كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء و لا يترتب عليه كالرضاء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة و لا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه • و في العضدي و حاشيته للفتاواني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده و او رد 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 • و قال 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 الاضواء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في السبب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشيء ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالرؤى 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 بالحيوة 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 و شعرا هذا التركيب يدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء • ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده و لا مجرده عدمه مستلزماً لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اذئذ 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 • أعلم 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 املا 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 سالحة 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 رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداة الى المرأة من نصف المهر لانهم شهدوا 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 شهدوا 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 اذا 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 فتلغف و خرج

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الابق الذي هو علة التللف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط لابق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الابق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الابق 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 فانك 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 فله 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 سماه شرطا في معنى العلامة كالحصان في الزنا و لاشك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمى 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 مترخبا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجح الى التوضيح و التلويح • اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة و المجاز على قياس ماصر في السبب و ما يجيء في العلة و الله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرية 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 الجليلي في حاشية المطول • وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها و الاخرى محكوم بها و يجيء توذيع 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 جارك زيد فآكرمه كما في المطول و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين • ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدىهما عن الاخرى فمفصلة فالمتصلة 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 المطابقي ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة لثلاثة اقسام لانها ان اکتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وان قيد الاتصال بكونه اتفائيا سميت متصلة اتفائية 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 اولا فقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [والعلاقة على ثلاثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلّة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار واضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] واما الاتفائيات فانها وان كانت مشتملة 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 لخط العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بداهة او نظرا مثلا اذا لا حظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لا حظ ناهقية الخمار عند ناهقية الانسان لا يحكم بامتناع انفكاك بينهما وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفائية 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 والاتفائية بخلاف التوجيه الثاني • والمفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتناهي 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 تتناهي 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 تتناهي في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لا شجرا واما ان يكون لا حجرا • والمفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التناهي اما فيهما معا

وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتبا 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 بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية • اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة للزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الارواح 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 الازواع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا 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 يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك وهي ممكنة في انفسها وجزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهمالها باهمال الازواع والامثلة غير خافية • وبالجملة فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصصة وشخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية و الا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة •

الشرطي قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف •
المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين • احدهما المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبيه 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 كاتبا [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة ومثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيعي من الكاتب بماكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون 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 والفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فنقول كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهوقت الظاهر مثلا ان الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الکتب في شیع من الاوقات فما ظنک بالشیع الذي هو مشروط بالکتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني وجميع ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراء من باب الضاد المعجمة • وتأتيها المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكل المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة • و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف والادوام بحسب الوصف يمنع ان يقيد بالادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقول بالادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية ودائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتب لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة والجزء الآخري لا دائما هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم اللادوام هو قولنا لا شیع من الکتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان انتجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الانتجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الانتجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] والسالبة كقولنا لا شیع من الکتب ساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتب لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الانتجاب في الجملة و هو الانتجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي] •

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الاناضل و در اصطلاح ساکن شرطه عبارتست از نفس رحمانی چنانکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم اشارت کرده اند و وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات •

فصل العين المهملة * الاشباع بالباء الموحدة نرد اهل قوافي عبارتست از حرکت دخیل مطلقا و ان اکثر کسر است و گاهی فتحه باشد چنانکه در بارور و داور و گاهی ضم چنانکه در تجاهل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قوافی که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قوافی مومله یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند • و مخفی نیست که این تعریف منقوض می شود بکسره همزه مثل ماذل و زائل که این کسره را توجیه گیرند نه اشباع پس اولی آنست که تخصیص کنند اشباع را بحرکت دخیل در قوافی مومله یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روی ساکن

و لا طريق للعقل اليه و يقابله العقلي وهو ما ليس كذلك انتهى و يجيب ما يويد هذا في لفظ الملة في فصل الام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقابل الحسي الفحسي ماله وجود حسي فقط و الشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا و مع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودان حسا يرتبطان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثار له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي و الا فحسي انتهى [وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية و الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نبي من الانبياء و يطلق كثيرا على الاحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشا و معادا سواء كانت منصوطة من الشارع او راجعة اليه • و الشرع كالشريعة كل فعل اترك مخصوص من نبي من الانبياء صريحا او دلالة فاطاقه على الاصول الكلية مجاز و ان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز و تطلق على الاصول حقيقة كالإيمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و غيرها و لا يتطرق النسخ فيها و لا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد و كلها اخبار و لا يمكن النسخ في الاخبار و الا يلزم منه الكذب و التكذيب و لا يسوغ 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 و رد منشأ لاحكام و عند اهل الاعتزال و رد مجيزا لحكم العقل و مقررا له لامنشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شرعة و منهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشرعة ما ورد به القرآن و منهاجا ما ورد به السنة • و قال مشايخنا و رئيسهم الامام ابو منصور اما تردي ما ثبت بقاءه من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا 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 فصرت 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 صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كعلم العربية و المنطق كذا قال ابن الحنجر في فتح المبين شرح الاربعة للنووي في شرح الحديث السادس و الثلثين و قال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسير و حديث و فقه و المنطق الذي يابدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المناذرة للشرائع انتهى

يعنى ان المنطق من آلات العلم الشرعي و العلم الشرعي تفسير و حديث و فقه ففهم من هذا ان العلم

BIBLIOTHECA INDICA;
A COLLECTION OF ORIENTAL WORKS,

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

WORKS PUBLISHED.

1. FUTOOH-AL-SHAM, being an Account of the Moslim Conquests in Syria by Abú Ismá'il. Edited by Ensign Lees. Complete, in four Fasciculi. Being Nos. 56, 62, 84 and 85.
2. RISÁLAH SHAMSYIAH, a Treatise on Logic in Arabic, with an English translation, by Dr. A. SPRENGER. No. 76.
3. SOYÚTY'S ITQÁN, on the exegetic-Sciences of the Qorán. Edited by MAWLAWES SADEED-OD-DEEN KHÁN and BASHEER-OD-DEEN, with an analysis by Dr. A. SPRENGER. Complete in ten Fasciculi, being Nos. 44, 49, 57, 68, 70, 74, 77, 81, 99 and 104.
4. TU'SY'S list of SHIYAH BOOKS and 'ALAM-UL-HODA'S Notes on SHIYAH BIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER and MAWLAWY ABDAL HAQQ. Published in four Fasciculi, being Nos. 60, 71, 91 and 107.

WORKS IN PROGRESS.*

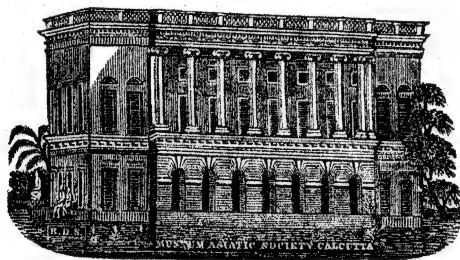
1. TWO WORKS ON ARABIC BIBLIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER. No. 21.
2. KHIRAD NÁMAH ISKANDARY BY NITZAMY. Edited by Dr. A. SPRENGER and AGA MOH'AMMAD SHUSTARY. Published Fasciculus 1, No. 43.
3. A DICTIONARY of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans. Edited by MAWLAWES MOHAMMAD WAJYH, 'ABDAL HAQQ and GHOLÁM QÁDIR, and Dr. SPRENGER. Published eight Fasciculi, being Nos. 58, 65, 82, 88, 95, 100, 108 and 109.
4. A BIOGRAPHICAL DICTIONARY of Persons who knew MOH'AMMAD, by IBN HAJAR. Edited by ditto. Published nine Fasciculi, being Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106 and 111.
5. THE MAGHÁZÍ of Wáqidí. Edited by A. Von Kremer. Published two Fasciculi, being Nos. 110 and 112.
6. THE CONQUEST OF SYRIA commonly ascribed to Wáqidy, edited with notes by Wm. LEES. Vol. I. Complete in 4 Fasciculi, being Nos. 59, 66, 96 and 98. Vol. II. Nos. 102 and 103.

* For a list of the Sanskrita works in progress, See No. 94.

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE
Hon. Court of Directors of the East India Company,
AND THE SUPERINTENDENCE OF THE
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 118.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY
MAWLAWY MOHAMMAD WAJYH,
PROFESSOR OF LAW,
MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR
AND
DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 9TH.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1855.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.

