

UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234126

UNIVERSAL
LIBRARY

٤٣٩
٤٣٩
٤٣٩

الجزء الثامن

كتاب كشف 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 الطلكتية و اعانه فيه المولوي

عبد الحق و المولوي غلام تادر

و رتب زيله الويس اسبونگر

التيرولي

تلك كما جعل الله تعالى انتهى * ثم قال في شرح المواقف وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد ويرسم في الحس المشترك وذلك الارتسام على وجهين الأول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الذائقة التي تأخذه من العقل الفعّال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبدسه ويكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي اوبعيدة منه فيحتاج الى التعبير و هو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعّال 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 شيء 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 يوجبه مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وبالجمل فالمتخيلة 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 دریافت 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 طبیعی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل یقظان و دی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدامی کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول روْیا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلاً دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلاً دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطنی و ورودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب روْیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبني 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 مجردۀ آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال با ادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجردۀ 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 کموتی دیگر می پوشاند و بعلاقۀ تماثل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقۀ تضاد و مبادینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر و تلبیس بیرون آورد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزنۀ 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 بیند و صفراوی آتشها و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریاخ پریدن خود را بیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آبها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند • و طائفة صوفیه که قائل اند بعالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان • و اکثر اطلاق روبا بر خواب نیک آید و خواب بدر احم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است • قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الروبا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بخند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفاتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتایج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیرا چه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء • دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن روبا یک جزء از آن چیست • جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه روبا 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 رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و 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 رویای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است • و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای صالحه صفاتی 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 امل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص روبا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکاشفات

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 ربای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه بابیست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است و توریشی 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 انتهى • 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 وی خاصه برای تهدیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در مقام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه 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 بعض 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 افکند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند برآمد 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 اذلال 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 مدور 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

اورا گفتند که محمد در چاهیکه آبش در باین بود تفت انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر او رسید تو نیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد • بدانکه احادیث بسیار دلالت 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 مکمل 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 صورتی بیلد 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 اغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر پس معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه • و امام محی السنه نوری گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت دیده خواه بر صفت معروفه و یا دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئی در هر لباس و بهر صفت ذات او است • و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است مبني بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میسراند دیدن او بادرای آن حقیقت و مراد آنحضرت ازان که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی در نقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم و شخص و ی • و مثل این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزّه 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 مجرب او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص متمکن در مکان مخصوص در یک زمان بصفت **متنفسه** و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بندد 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 پیور 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 بداند 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 ممر خللی است که در سامعه اوست * اما دیدن آنحضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بحد تواتر رسیده انکار این در حقیقت انکار کرامات اولیاء است و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فوائد را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثال است اگرچه در یقظه است انتهی من ترجمه المشکوة المسمی باشعة اللمعات * [مرآة الكون هو الوجود المضاف للوحدانی لان الاکوان و اوصافها و احکامها لم تظهر الا فيه و هو یخفی بظهورها کما یخفی وجه المرأة بظهور الصور فيه * مرآة الوجود هي التعینات المنسوبة الى الشئون الباطنة التي صورها الاکوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعین بتعیناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرایا للوجود الواحد المتعین بصورها * مرآة الحضرتین اعلى حضرة الوجوب و الامکان هو الانسان الكامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء کذا في کمال الدین *]

الرياء بالکسر و المد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحيط به الاخلاص کذا في خلاصة السلوك *

الرياء • الآراء المحمودّة • ذوالرويتين • الرداء (٧٠٧) 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 گويند و اين در اصطلاح سالكان است •

[**الرياء** ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لاراء الغير والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يكون في الفعل والسمعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشباه •]

الآراء المحمودّة هي المشهورات المطلقة و تجيى في فصل الرء من باب الشين المعجمة •
ذوالرويتين هو مضمون اللغتين و يجيى 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 عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات •
مراعاة النظر هي تناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيى في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتى آغاز كند و بمراتب بالا برد مثاله • **بيت** • در سراب افتد اگر يقطر خوي از لبث • چشمه را آب حياتش زايد و خيزد نبات • اول صفت لب معشوق ميكند و بتروقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطر از لب تر بر زمين سراب افتد ازو چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آب حيات و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكى 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 الذي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيى بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف • و المحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السن و اللقى فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح و ان روى الراوي عن دونه في السن او في اللقى 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 النخبة و شرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالسناد 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 ميمية كالام في ان تفعل و الميم في ان تسلم • و بعبارة اخرى هو الحرف الاخير من القافية الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية • و قيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة * ويقال هو الحرف الذي 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 يفعلوا والواو في مصروموا والياء في نحويلي وكذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها وبهي ولهو وكذا اللواتي للتثنية والجمع وضمير الموصوف نحو اضربوا واضربوا واضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف وهو الواو والياء كان رويها نحو اخشوا واخشي * ومن ذلك التثنيون ونون التاكيد كزيدن واضربن والالف المبدلة من التثنيون نحو رأيت زيدا والهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً وهو يضربها وكذلك هاء الضمير وهاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامه وحمة فان سكن ما قبلها كانت رويها نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد واللين والنون والالف المبدلة والهمزة المبدلة والهاء على ما فصلت وما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل وما ذكر الحقق التفتازاني في المطول وحواشي العسدي * و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي كه آن را در عرف قافيه گويند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد مثلاً قسم اول حروف دال فریادم و آزادم و مراد با آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفیست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثر استعمال او با كلمه از نفس كلمه نمايد مثل الف دانا و بيذا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند در چند بيت و اين بيتها را نزديك يكدیگر آرند عيب نيست اما اولی آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزديك يكدیگر نيارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيه مصراع دوم اين بيت * بيت * دلم شد غرق آب از ياد لعلت ديده شد ترم * جراحتهاي هجران را بوصل خویش کن مرهم * و يا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون ميم در قافيه مصراع دوم اين بيت * بيت * بارقيبان بينمت پيوسته و ميرم زغم * ميرم زين شهر تاكي چشمها برهم نم * و مثل اين قافيه دوم را زياده از يكبار و بی ضرورت نيارند و اگر آرند نزديك يكدیگر نيارند * و تكرار روي در تواني واجب دانند * بدانكه بعضی روي را دو قسم کرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا * و نیز روي بر دو نوع است مقيد و آن آنست كه روي ساكن باشد و حرف وصل بدون پيوند چون لفظ كار و بار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پيوند چون كارم و بارم و هر يك از روي مقيد و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي ديگر از حروف قافيه آن را بامچرد و مف كند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت كند مثلاً روي مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد گویند و در كلمه جان مقيد بر دنف مجرد گویند و در كلمه گذاخت مقيد بر دنف و مركب و علی هذا القياس *

* باب الزاء المعجمة *

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

[المصطلحات الصرفية •]

الزوج بالفتح وسكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلثة • والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنان واحد وان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالسنة او اكثر منها 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 والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج والفرد كاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالسنة • واهل رمل يك نقطه شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا : : : : : که این را لحيان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لحيان اینطور نویسند ≡ و برین قیاس در باقی اشکال هكذا في بعض رسائل الرمل • و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و میگویند که از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گویند چنانکه گذشت در فصل یا از باب ثانی مثلثه • [وفی الجرجانی

المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن والروي كقوله تعالى وجئتلك من سبأ نبأ يقين وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هينون لينون انتهى •]

المزوجة عند اهل البديع هي ان يزواج 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 اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيان واقعان في الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول المختري • شعر • اذا ما نهى الناهي فليج بي الهوى • اصاغت الى الواشي فليج بها العجز • يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فليج بي ابي لزميني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه ويزينه فصدفته فيما افترى علي فلزم لها العجز • فقد زاوج بين نهى الناهي واصاغت الى الواشي الواقعين في الجزاء والشرط في ان ترتب عليهما لجأج شيء كذا في المطول • وقال في الاتقان المزوجة ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وما جرى مجراهما ومنه في القرآن آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • والمزوجة من المحسنات المعنوية •

الزهد بالكسر و سکون الياء نزد منجمان اسم کتابیست که در آن ثبت کنند احوال حرکات کواکب و مانند آن که از رصد معلوم شود و آن معرب زبک است بکاف فارسي و آن ريسمانی است که نقش بندان نقش جامها بر آن بندند و آن قانونیست جامه باف را در معرفت بافتن جامه‌هاي منقش چنانکه زهد قانونیست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکی 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 کمیات حرکات کواکب از جداول زهد ظاهر گردد و آنکه بحیث فارسي خوانند از اغلاط عامه است کذا فی سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سکون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له

من قولهم شیء زهید اي قليل و فی خبر انک الزهید و فی خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي قليل المال و زهید الاکل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتیقن الحلال فهو اخص من الورع از هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غیرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و بدرجة فيه كل مقصود غیرهم کل الصيد في جوف الفرا • و اما الزهد فی الحرام فواجب عام اي في حق العارفين و المقربين و غیرهم و فی المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض فی الحرام و فضل في ترك الحلال ان كان ازید مما لا بد منه و مکرمة 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 فی الفعل و بالسمعة فی القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد فی الحرام فقط و قيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهري و ابن عيينة و غیرهما 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 مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب فی الباطن و زهد غير مقدور و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالکلیة فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضلہ تعالى و کرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشيء مع الشيء • و قال الجنید الزهد خلو الايدي من الاملاك و القلوب من التتبع ای الطلب • و قال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما فی الدنيا اي لا يفرح بشيء منها ولا يحزن علی نقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه علی طاعة ربه او ما امرني اخذه مع دوام الذكر والمراقبة

والتفكير في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة 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 يده عن 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 وابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتجربم الحلال ولا اضعاء المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى وان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبحت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك ولا يعارض ما مر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه والان احمد رواه موقونا على ابي مسلم الخولاني بزيادة وان يكون مادحك وذامك في الحق سواء وقد اشتمل ثلثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب ومنشأ اول تلك الامور الثلثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده • وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقذوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضي بتدبيره له وغنى عن الناس وان لم يكن له شيء من الدنيا ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبخلنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب وامتلائه من محبة الحق وايتار رضاه على رضا غيره وان لا يرى لنفسه قدر الوجه ومن ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرئاسة اشد منه في الذهب والفضة • وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته • وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء • ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزرها عنا فترغبنا فيها • وقال احمد هو قصر الامل واليأس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين وجميع السلوك وخلاصة السلوك • ودر صحائف ميارد زهد را نزديك ماسه مرتبه است

مرتبة اول زهد در دنيا و اين بر سه قسم است يكى آنكه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را مترهد خوانيم و چنين شخص مصفوت باري تعالى بود دوم آنكه بظاهر و باطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد و بداند كه من تاركم و او را ناقص گوئيم سيوم آنكه نزديك وي هيچ قدرى و قيمتي نبود تا بداند چيزيرا كه تارك 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 يعنى مولى را بجهت خود ميخواهد و خواست او در بنصورت براى خود بود و اين نيز مرتبة كامل نا رسیده باشد و مرتبة سيوم تارك دنيا و آخرت و خودي خود است يعنى او نظر كلي بر مولى دارد و از خود و غير خود غافل بود و همه خود را بمولى دهد و خود را جز براى او نخواهد بدان خواست و نا خواست بى خبر او را در كمال اكمل 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 كالسمن 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 الاربعة 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 يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و منه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين و هو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب و المين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لاعلى 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 خانه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند •

زائد الثقة عند المحدثين ثلاثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاذ و الثاني ما لا يكون مناهيا لما روه بان يكون زائدا لا مضافة له مع ما روه و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما ابي يكون فيه قليل مخالفة بكون ما روه عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و طهورا فانه قد روي 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 اسندته و ارسلوه او وصله و قطعه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري •

المزید عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا و يقابله المجرد • و عند اهل القوافي اسم حروف 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 تسمیه او بمزید آنست که زیاده کرده شده است بر خروج که غایت حروف قافیۀ فصحاى عرب است • و المزید فی متصل الاسانید عند المحدثین هو الحدیث الذي زيد في اثناء اسناده را و من لم یزده يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة و الا فمتى 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 قافیه 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 بیتهای واقع شود • • رباعي •

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

• نبضم چو طبیب دید گفت از سر لطف • جز عشق نداری 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 بدردولتش 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 *
 • تا خط معذب ز رخت 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 • سرب 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 •
 • 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 و زور زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارنی طالع •
 • نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • پامال چو کاهی •]

الزیدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا تركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شُورى في اولاهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام • واختلفوا 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 شُورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضل مع وجود الفاضل وابوكرو عمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزيد وعائشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توففوا في عثمان وهذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة
 كذا في شرح المواقف •

الزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن انيسة وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الرء المهمة * الزبور بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حروف اول اسماءى تهجي است و سواي آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب وهكذا فى رسائل الجفر و قد سبق فى لفظ البسط ايضا •

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شئ فعلوه فى الزبراي فى 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 باقيه ثناء 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 الاّ حد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الّهيّة لئلاّ يجهل النبي ما اتي 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 و سلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضلية فى القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة • ثم الزبور فى الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات الحس 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 فى 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 وارثا عن الحق المطلق و كان داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داود انا جعلناك خليفة فى 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 يست انداخته شده كه داعي است بعبادات حق تعالى كذا فى لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية •

الزحير بالحاء المهمة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يكتسب فيه من المؤذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا فى بحر الجواهر • و فى شرح القانونيّة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شئ الا كالبراق • و عرفه المصنف اى ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغوّة قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو فى الحقيقة احتباس •

الزوارئة بالراء المهمة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث 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 فى شرح المواقف •

[**الزئار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من البريسم يشد على الوسط وهو غير الكستيم 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 أيضا هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

المزدرية 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 لها 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 فهو كافر كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة • المزارعة مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارعة لغة مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة والمقابلة وفعل الزرع يوجد من احد الجانبين وانما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض وهو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية] شرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج الى الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر والشعير ونحوهما والباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع • ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل والثاني اعارة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز • وفي المستصفى ان المزارعة 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 افتاد 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 ودر اصطلاح عروضيان استعمال كنند مگر زحاف انتهى • ودر جامع الصنائع گوید زحف آنست كه از ركني بركن يا دو حرف

را کم یا بیش کند پس چون زحاف 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 ماقبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة مابعدہ و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة و ماقبله مابعدہ انتهى •

[الزيف ما یرده بيت المال من الدراهم والذبيحة ما یرده التجار والستوقه ما يغلب عليها الغش]

كذا فی الهدایة •

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

فی فصل العین من باب السین •

الأزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق فی قتله و كفرت الصحابة ای عثمان و طلحة و زبیر و عائشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنین معهم و قضوا 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 للذف علی النساء و اطفال المشركین فی النار مع آبائهم و یجوز اتباع نبي 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 المجرى و یخرج کالأجاص كذا فی الموجز • و مزلق بفتح لام نزد بلغاء کلامیست که بالفاظ درشت مرکب شود و معانی سست دارد كذا فی جامع الصنائع •

الزندیق بالكسر و سکون الذون و کسر الدال ثنوی که قائل دو صانع است و از ان 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 کافر 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 یزدان کتاب زر دشت دارد و قائل یزدان و اهرمن بود كذا فی المنتخب • و در شرح مقاصد میگوید که زنديق کافر یست که باوجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او کفر باشد بالاتفاق • و زنادقه فرقة ایست متشبهه مبطله و اصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفی 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 بیفتد فاع بماند و رکنی که درو زلزل واقع است آن را ازل گویند و زلزل 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 عيبتها 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 و انما 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 بحرمة انتهي 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 يعتادون 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 نذر بلغاء آنتست كه دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله • بیت • روز و شب خواهم همه از کردگار • تا سرت باشد همیشه تاجدار • اگر چیم 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 که مستی گفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن •

اگر خای آخر را مکسور خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا في مجمع الصنائع • [و در جامع الصنائع گوید متزلزل آنتست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانیدن آنتست • و ظاهر آنتست که مراد تغییر مقید است که از مدح بسوی قدح کشد و لهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغییر مخصوص و مقید •

الزائل در لفظ رند در باب واو و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحده در فصل تا مذکور شده •

فصل المیم • الزرامية بالراء المهملة رفقة 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 •]

الزعيم بعين مهملة كالكریم ضامن و پیشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند • و نزه منجمان خداوند خطرا گریند یعنی صاحب خانه و مثلثه و حد و وجه و شرف • و مزاعم طلب کردن •

كوكبست زعامت برحي را كه درو خطي دارد باتصال نظريا باتصال محل 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 منصبا الى
مقدم اعضاء الوجه كالانف والعين 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 الوسائل • ودر رساله انواع البسط ميگویند كه چون اسمي يا كلمه را يكي از اقسام بسط
حروف گیرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفيرا كه خالص باشند يعنى غير مكرر برتوالي
يكديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گویند و اين عمل اسقاط را تخليص
و در بسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاي ديگر *

فصل النون * المزابة بالموحدة في اللغة المدافعة من الزين وهو الدفع وشرعا هو بيع تمر
مجذون كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذون على النخل خرما والمجذون المقطوع والخرص النحرز
والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرما وفي القاموس
الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كيلا والمزابة بيع رطب في النخل بالتمر • وفي الكافي والهداية هي
بيع التمر على النخل بتمر مجذون مثل كيله خرما • وهذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند الشيخين رح لانه
بيع مكيل بمكيل من جنسه خرما فقيه شبهة الربوا وعند الشافعي تجوز المزابة فيما دون خمسة اوسق
ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابى المكارم في بيان البيع الفاسد والباطل *

الزمان بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس وفي العرف خصص بستة
اشهر • وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في جامع الرموز
في كتاب الايمان • وفي حقيقته مذاهب • قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم
مقارن لها ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد
القبل وذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا • ثم ان حصلت
الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه يسمى دهورا ورد بان هذا
ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لوعدم الزمان

املا و رأسا لكل عدمه بعد وجوده و عدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم * و قال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا و هذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله * و قال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم و هو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهو كم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يمنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعا بطيئا و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها ورد بانّه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعاً و اما 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 و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لا طائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه * و اما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعية فهي و ان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان * فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة غير عنها بعبارات مختلفة تنبئها على تفاوتها * و اذا توّمل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان البارئ تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود • وقال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي والمستقبل ووجود الكاخر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الكاخر 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 متجدد معلوم يقدر به متجدد 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 عمرو و جاء عمرو 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 ثانيهما امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا مستندا وهما هو مقدار الحركة الوهية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيلان • 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 الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو خد 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 احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آتان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات 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 الحكماء 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 السيلان 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 منطبعة عليه • وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة ونفى التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل * تبينه * علم مما ذكرنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجودا اياه ليس تقدما 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 للازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري 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 الباري 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 ابى البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف وبداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما • والزمان عند ارسطو وتابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من الشخصات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قارو البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من الشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه والمشخص لا ينفك عن الشخص ومعنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي ولم يبق في الحال والزمان ليس شيئا معيننا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازلها يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرف بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات وذلك 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 * الزُّكُوة كالصلوة وزنا وكناية اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المفردات

انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج به 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 به 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 الزُّكُوة 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 جائز عادة] وقيد لله تعالى لان الزُّكُوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز ان الزُّكُوة في الشريعة القدر الذي يخرج به 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 الاعمال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزُّكُوة اذ ابتداء الابتداء محال والظاهر ان الزُّكُوة في الشرع يجيب بكلا المعنيين كذا في المبرجندي [وهكذا لفظ الصلوة فانها في الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اثباتها وادائها •] وقد تطلق الزُّكُوة شاملة للعشر وصدقة الفطر والكفارة والذرة وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزُّكُوة وقد تطلق الزُّكُوة على التزكية كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارسية الزُّكُوة 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 الزُّكُوة فعبرة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زُكُوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گویند و پاک کردن نفس از خطرات غیر •

التزكية في اللغة الذبح و الاسم الذُّكُوة وفي الشريعة تسميل الدم النجس كما في صيد المبهوض فيخرج المتردية والنطيحة وما قيل ان التزكية قطع الوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذُّكُوة الضرورة وهي المسمى بذُّكُوة الاضطراب وهي جرح ابن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذُّكُوة الاختيار هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •

[**الزنا** 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 نسبيا او رضاعا او صهرا فان الوطى المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز •]

فصل الياء * الزاوية فى 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 خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاها 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 ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل ان لا بد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما فى الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يعمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات • ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاروت و التساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر ان التماس لا يوصف بالصغر و الكبير 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 محبحث الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بحيث اذا اخرج احد ضلعها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساربة للزاوية الاولى فنك واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعها قائما على الآخر و تسمى محدودة ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا  وان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلّة 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 فوجدت متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

و المراد بالحدود السطوح ان 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 بالكميات * وفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية 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 الشكل 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 * أعلم 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 والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب وغيره *

باب السنين

فصل الهمزة * السبائية بالفتح وتخفيف 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 علي لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي فى السحاب والردع صوته والبرق سوطه و انه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الردع عليك السلام يا امير المؤمنين كذا فى شرح المواقف *

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعرضه للاعضاء المفردة أولا وما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب * ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجيى 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 ماعم جميع البدن وقال الشيخ المستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار فى حكم المزاج الاعلى والمختلف 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 استعداد له 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 تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير •

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الردية •
سوء القنية بالقاف 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 النفخ و القراقر 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 يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهمة 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 مؤثر فيه • و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى] • و عند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من • و عند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشئ اما في ماهيته او في وجوده و ذلك الشئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشئ فان كان الشئ معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فمسبب غائي و يجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل الام من باب العين المهمة و قد مرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونية • ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائما او اكثر ثريا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مصاروبا او اقلها يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا و المسبب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب مسجعما 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 واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفككا مصاروبا لاقتترانه او انفككا راجعا عليه فهو السبب الاتفاقي والمسبب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي والمسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • وعند الأطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الأطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعلة في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعلة 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 ولذا عرفوه بما يكون فاعلا و لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشئ الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون المحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلاثة اقسام لانه إما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الكار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشئ اذا ظهر وعرف 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 كالنجاسات العفونة للحمي و املا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كالنجاسات 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 لا 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 طبعه من حيث هو كتهريد 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 القائمة هي الاسباب التي افادت البدن الكمالات 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 و بالقييد 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 ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الاطلاق بالشرط * ولما رأى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل 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 فانسبب الحوض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تعقل فيه معانى العلل بوجه ما لكن تتخلل بينه وبين الحكم علة لاتضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها وقد تخللت بينها وبين السرقة علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالة على السرقة 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 السرق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله او الاطلاق والعناق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر 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 يؤل ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا * ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون ب صنع المكلف كالنقطة للصلاة يخص باسم السبب وان كان ب صنعه 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 اشتريت في هذا الحكم وهو ب صنع 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 والتوفيم والتلويح •

السحاب بالفتح بمعنى ابرو يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القُمام والقُمام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبياضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطائي • ويسمى غماما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النجاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفرقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيى 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 الشيء الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردى والسكوب يستعمل في الشيء الرقيق •

السلب بفتح السين واللام لغة المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره وشرا مركب القتل 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 يسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گویند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكام سواء كان بفتح الحين او بفتح الاول وسكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت والاثبوت فثبتت شيى لشيى ايجاب وانتفاءه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقع واللاوقع وبوقع النسبة ولاوقعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اي رفعها • وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اي اثبوت ان لو اريد به الايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة وتوقعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به الايقاع ويدفع اليراد بالفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى والا 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 المعتبر في ايجاب القضية وسلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة بالقضية المرجبة ما اشتمل على الايجاب والسالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة واشتمال 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 أنهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني أن صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع أن ذهنا فذهنا و أن خارجا فخارجا و أن ساعة فساعة و أن دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فإنه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة أن ما لا يثبت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للأبديات من أن يكون على ثابت بخلاف النفي فإنه يجوز على المنفي ليس معنى ما يسبق الى الفهم وهو أن موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظنّ و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لأن موضوع الموجبة أيضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا أن موضوع الموجبة يجب أن يتمثل في خارج أو ذهن دون موضوع السالبة لأن موضوع السالبة لا بد أن يكون كذلك بل معناه أن السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت أي إذا أخذ من حيث هو غير ثابت على معنى أن للعقل أن يعتبر هذا في السلب بخلاف الإثبات فإنه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث أن له ثبوتاً لأن الإثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولذا صح أن يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح أن يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها و غموضها ظن أن العموم إنما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك إلا بان يؤل بما ذكرنا ويقال مرادهم منه أن السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الإيجاب فيستقيم ولا يرد الأشكال فتخص بما ذكرنا أن المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شيى واحد وهو تمثله في وجود أو وهم ليحكم عليه بحسب تمثله و أن السالبة البسيطة إنما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول إذا كان موضوعها غير ثابت وأخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت أو منتف لتوقف إثبات الشئى للشئى على ثبوته في نفسه • و أما أن لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل أخذ من حيث أن له ثبوتاً في الذهن فيمكن إثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تلازمان حينئذ لكن نحن لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت أي متمثل في وجود أو وهم على ما هو المصطلح و المتعارف وعلى هذا تلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم أعلم أن متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بأن مرجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول • و فرقوا بينهما بأن في السالبة المحمول زيادة اعتبار إذ في السالبة نقصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول نقصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق الإيجاب 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 فى السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال فى السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعون 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 استدعيان وجود الموضوع * و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرفين سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فخرج 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 فى المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بماعدا 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 لا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج 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 و غيره ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا اقتضاء المحمول ذلك * و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتدوه المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو فى الذهن فتقتضي وجود الموضوع فى الذهن لا فى الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم و يدّ عليه ان نفس السلب و ان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به فى الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة فى الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما فى الاتصاف بالعمى * و يمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها فى الخارج مطلقا كما فى قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع فى الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق * و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

حذرا من الاطّباب فان شئت فارجع الى كتب المنطق

سلب المزيّد وسلب القديم يذكرني لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهمة
 اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقى المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف
 مراده تنبيهه على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين
 قال الحجاج له مخّونا اياه لاحتلّك 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 وضم 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 وبسط اليد فجدير بان يقصد بان يعطى المال لا ان يقصد بان يقيد
 ويعذب 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 سوّ وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فأخبر الحجاج
 بذلك فاحضر القبعثرى و هدهده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحتلّك
 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 الجلي في آخر الباب الثاني * [و لفظ الاسلوب
 بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روشن و راء ووجه التسمية ظاهر] و في امطلاحات الجرجاني
 اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الهمّ تعريضا للمتكلّم 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 لاعن سلامي
 بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] * [وفي المطول و يلقي السائل بغير ما يترقب تفزيل
 سؤاله منزلة غيره تنبيهه على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يستلونك
 عن الاهلة قل هي مراقيت للناس و الحجّ فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور
 و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يترابّد 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 الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوتّت بها الناس امورهم من المزارع و المناجر و آجال الدين

والصوم ومعالم الحج وذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن المعبى فانهم ليسوا ممن يطلعون 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 يجب في الشريعة البحث عن حقائقها انتهى *]

الاسهَاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطئاب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة • وقيل هو الاطئاب ويجئ في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهمة •

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 بالتأمل والحركة كنوم الصباح فانه لا يخلو عن ادنى تأمل وحركة من جانب الى جانب وبالتثقل ان يكون صاحبه عسر التذنب بالتذنب هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغي عن بلغم وصفراء 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 واختلقت 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 وقفة يسيرة • وقال مكى وقفة خفيفة • وقال ابن شريح 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 الومل لقصد البيان كذا في الاتقان •

وقد يطلق على الوقف ويجئ 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 روحه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط • والفرق بين الميث والسكوت يعسر جدا ولذا حرم الدفن الى تبين الحال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

السمت بالفتح و سكون الميم فى اللغة بمعني راء و روش نيك و راء راسبت يافتن و عند اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السمتية اى دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت ايضا وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب و هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي نصف النهار * و قطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب و هي 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 و هي 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 فى 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 اى 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 احدهما 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 فى 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 دائره ارتفاع عظيمه ان بود كه بدو قطب افق و بنقطه مفروضه از فلک البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائره و دائره 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 ذكره 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 السميت قوس منه بين نقطة السميت ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السميت نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت وتكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني • وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك • واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السموت فالسميت شمالي وان كانت في جنوبها فالسميت جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسميت شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانكه اسطرلابي كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب 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 ظاهره 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 السميت من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتحدد 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 ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني •

سمت القبلة عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجهها للقبلة • واما قوس سمت القبلة

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا وانحراف سمت القبلة ايضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره 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 وتقاطع افق على نقطتين غيرنقطتي الشمال والجنوب فنحصر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد لان المصلي يجب 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 الجعمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من اربع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طولها فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السميتية 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 طولها كانت نقطة تقاطع السميتية 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 وسمت قبله نقطة تقاطع اين دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبله قوسی است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله وخط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود • وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسي ودائرة نصف النهار •

فصل الجيم • المسحج بفتح الميم والحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضوزال معه شيء 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 المسحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[**السفاتنج** جمع سفتجة معرب سفته وسفته بمعنى الشين الحكم و سمي هذا القرص به لمهام امرة • وفي المغرب السفتجة بضم السين و فتح التاء واحدة السفاتنج و صورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضا

ليدفعه الى مديقه في بلده واما 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 يريد المقرض يستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية • [

فصل الحاء المهملة * [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا في الجرجاني • وفي الامطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لانفسها • [

[التسبيح تنزيه الحق عن نقائص الامكان و امارات الحدوث وعن عيوب الذات والصفات و كذلك التقديس كذا في الجرجاني •]

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از بحور مشتركة در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشترى البان نجان كه بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثنى و مسدس هر دو مستعمل است كذا في عروض سيفي [و نيز در عروض سيفي مذكور است كه اين بحر را ازان جهت منسرح كوني كه انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وند آسان تر گفته مى شود] و تحقيق زحافهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهملة بمعني بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند المتكلمين هو الجواهر الفردة المنصمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمي سطحاً جوهرها • و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يقبل 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 بسيطا و هو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم 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 و ايضا اما مستور و هو ما يكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذاة 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 فيبقى المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد اي جهة يخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه و ان ماسته جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة 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 والاخرى 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 منحذيا ومحدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعني السطح المستدير يطلق على معنيين احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة وتاثيرها خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي والمستدير اما متواز او غير متواز ويجب في لفظ التوازي في فصل الياء التختانية من باب الواو • والسطح المحدب والسطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

السطح التينيني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة والمجسم الذي يحيط به هذا السطح ونصفا 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 واضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •

السطوح المتكافئة الاضلاع هي التي اضلاعها متساوية على التقديم والتأخير اي يقع في كل منها مقدم وتال 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 والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مبانئا للمربع • وفي 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 انها 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 مر في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سمو كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحاً •

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 تنزهها كذا في الجرجاني •]

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار ويسمى الماما ايضا [وهوان نعد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطعام النكسي • هكذا • شعر • ذر المأثر لا تذهب لمطلبها • 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 بلكه 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 كه باشد و بكسر جیم مكان معين خاص كه براي ادای نماز وقف كنند •] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گویند و قيل آستانه پیر و مرشد كذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعنى جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسماً

و مجازا وهو معرب سه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك •

السدة بالضم و الدال المهمة المشددة عند الاطباء لزوجة و غلط ينبت فى المجاري و العروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع • و تطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشئ النخيل من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه • قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على صلابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر • و السدة فى الخيشوم هي الشئ المحتبس فى داخله حتى يمنع الشئ النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا فى بحر الجواهر و على هذا فقس سدد الكبد و سدد المساريقا و نحو ذلك •

المسدود نزد اهل رمل شکلی است که یکمرتبه او زوج باشد و باقی مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سیوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود چهارم گویند و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه یکمرتبه او فرد باشد و باقی ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل $\text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شریک نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و سیوم را نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود اول و مفتوح سیوم را شریک نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ پس چهارده شکل تمام شدند و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هردو شکل بمنزله والدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کمالا بخفی هذا خلاصه ما فی رسائل الرمل

السعادة بالعين المهملة نزد صوفیه خواندن ازلی را گویند •

السَّاعِدُ نَزْدَ صَوْنِهِ مَفْتٍ قُوَّةٍ رَا كُوبِنْدَ كَذَا فِي بَعْضِ الرِّسَالِ وَ دَر كَشْفِ اللُّغَاتِ كُوبِدَ سَاعِدِ عِبَارَتٍ اَز مَحْضِ قُدْرَتِ بَاشَد .

السند بفتح السين والنون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع او لم يكن ويسمى اسنادا ومستندا ايضا ويندرج فيه الصحيح والاول اي السند الصحيح اما ان يكون

اخص من نقىض 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 لا انه 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 فى الرشيدية [وقى الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل والسند 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 عدم الاسناد انتهى • وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گویند كه روايت كرده اند واسناد نیز بمعنى سند آید و گاهی بمعنى ذكرسند و اظهار آن نیز آید • وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن والاسناد رفع الحديث وإصاله الى قائله • قيل لعل الاختلاف وقع بينهما في الاصطلاح في السند والاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف • اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة وسنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالولا لقال من شاء ماشاء • وطلب العلوفية سنة فهو قسمان عال ونازل اما مطلقا او بالنسبة ويجيى في محله اي في لفظ العلو • واعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد ويريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الربيعين للنووي في الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء • وسند القرآن عبارة عن رواة القرآن كما يستفاد من الاتفاق •

السنار بالكسر عند اهل القوافى العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي وذلك اما باجتماع قافية مردفة مع قافية غير مردفة كان تكون احدى القافيتين قوسي والآخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحذو اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف الترجية كذا في بعض رسائل القوافي العربية • واما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق کنند • و در رساله منتخب تکميل الصنعة گوید سناد اختلاف [د ف] است مانند داد و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با کسی يار بودندست و چون دو قافيه در شعری 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 عند اهل النظر المحدثين عرفت في لفظ السند • وعند اهل العربية يطلق على معنيين أحدهما نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى أي ضمها إليها وتعلقها بالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب إليه مسندا إليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقهم ان المنسوب يسمى مضافا ووصفة 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 اسم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية والكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقوعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي اذ الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط 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 ويحصر 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 خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

و ليس من نسبتي الشرط • قال السيد السند ليس كون الشرط قيداً 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 و تجعل 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 جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه
لا يكذبه العرف وذلك لان انقضاء 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 جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك
على تقدير مجيئك وفي قولك انك انك زبد 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 مسلکا لاهل البلاغة او يجعل الارجح مسلکا وابتها ارجح • قلت الارجح تقليل
المسلك تسهلا على اهل الخطاب و الامتلاح ولعل الارجح ما اختاره النحاة لتلا يخرج الجزاء عن
مقتضاه كما خرج الشرط ان مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط ان فيه
تقليل اقسام الكلام و لو اعتدروا الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكن حافظا لهذه
المباحث الشريفة * التقسيم * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي ويسمى بالتام ايضا و اما 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 لفادة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة
منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لفادة الذات
و التعرض 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 لفادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض وتلوح لك حقيقة ذلك
بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية وما في معناها
هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي 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

في 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 الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي • اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا او مقصودا لذاته اولا • و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به اداة 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 والزمان والمكان ونحوها تدخل 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 فوقنا فانها وان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند والمسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم واقائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند والمسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد والواقعة صلة ونحو ذلك ويتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف بتقييد اداة خراج الاسناد الغير الاصلي ولما كانت اداة غير مفيدة بشيء يشتمل الحد الاسناد الخبري وهو النسبة المحاكية عن نسبة خارجية • والاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية وما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع واللاوقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند والمسند 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 وتزويل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما • وتعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نحو زيد عرف ثلاثة اسانيد مترتبة في التقديم والتأخير 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 تحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شئ آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل والمبتدأ قبله فكلمة يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقيق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم • واما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخرباب المسند * فائدة * المسند فعلي وسببي فالمسند الفعلي كما ذكر في 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 شئ الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شئ الى متعلق زيد و صار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه وعلى هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه 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 في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في 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 وحده • وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتعسر ضبطه وكان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه ويمكن ان يفسر بانه جملة علق على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه مفرد ونحو قل هو الله احد لان تعليقها 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 وهنا بحث طويل الدليل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطئاب • أعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

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

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شيى وذلك الشيى 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 المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهرة الاتصال فالمرنوع 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 كعنقة المدلس وعنقة المعاصر الذين لم يثبت لقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لاطباق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك • وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص 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 اى مجيئ الموقوف مسندا قد ياتي بقلة واكثرما 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 الاطباق • وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به • وبالجمله ففي المسند ثلاثة اقوال الأول 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 اى 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 الاصولييين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القبحى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلك الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح في فصل المأمورية المطلق والموقت • [اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تنجيز الطلاق والطلاق بان قال انت طالق والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما ينصف 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 الحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب والرابع التبیین 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 الاشياء وحاشية الحموي •]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصرفية • [

السوداء كحمراء عند اطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية ويسمى جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي وغير طبيعية وهي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرقة السوداء والسوداء الاحترافية والسوداء المحترقة كذا في شرح القانونچه والمؤجز • **سواد اعظم** در اصطلاح صوفيه عبارت 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 ودر لفظ فقر ذكر اين نیز خواهد آمد •

[**الهرمدي** ما لا اول له ولا آخر ولا زلي ما لا اول له ولا ابدى ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصرفية •]

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

العبادات و الاعمال كذا فيها •]

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

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

السترة بالضم وسكون المثناة الفوقانية فى الاصل الستر غلبت فى الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا فى البرجندى •

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال وقيل انه قسم منه وقد سبق فى فصل الام من باب الجيم • وعند الصوفية يطلق على المكتوم ويجئ فى فصل الميم من باب الكاف •

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفى بجهت استقامت وزن بحرئى بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نكويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و بجئي فى لفظ الضمير فى فصل الراء من باب الصاد المعجمة •

السحر بالكسر وسكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشئ عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • وفي كشف الكشاف السحر فى اصل اللغة الصرف حكاة الازهرى عن الفراء ويونس وقال وسي السحر سحرا لانه صرف الشئ عن جهته فكان الساحر لما اربى الباطل حقايى فى صورة الحق وخيل الشئ على غير حقيقته فقد سحر الشئ عن وجهه اى صرفه • وذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان ومعونة منه وكل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليه تعريف يعول عليه فى كذب الفقه • والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف فى الشرع والاقترب انه الاتيان بخارق عن مزولة قول او فعل محرم فى الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا فى نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا فسق وبدع • نقل فى 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 • وفى البيضاوى فى تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه فى الشرارة وخبت النفس فان التناسب شرط فى التزام والتعاون وبهذا يميز الساحر عن الندي 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 فى الاصل موضوع لما خفى سببه انتهى • وفى الفتاوى الحماوية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وباسور حسابية فى مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور ويترمد له

وقت مخصوص في المطالع وتُقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشیاطين 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 الخاء المعجمة * 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 والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلتهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتمكن في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة * ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيّل السقوط ومتى قوي ارجب السقوط الثاني انه اجمعت اطباء على نهى المعروف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الاوهام الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتاتت الى الديك ولم تجد فتصورت الديك وتخيلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبتت على ساقيها مثل الشيء النابت 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 و اجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية لافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات صالحة للفعل وتركه وان يرجع احد الطرفين على الآخر لا لمرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيدا او قبليجا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الافعال فاتي استبعاد في كونها مبادي لافعال لنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشدد سخونة مزاجه عند هييجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه واذا جازكون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونه مبادي لحوادث في خارج البدن السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا واذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات • وتحقيقه 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 • واما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتبهات وتقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق وكلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى والسبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت بجميع قواها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الافعال ولهذا من حاول الوقوف على مسألة فانه حال تفكره فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بملكته اليها فيكون الفعل احسن واسهل واذا كانت كذلك كان الانسان المشغول بهم والهمة بقضاء الشهوات وتحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا وانقسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن انكروا بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة وبعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم الكفار وهي قادرة عالمة واتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاملة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاملة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية • ثم ان اصحاب الصنعة وارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقي والتجريد وانقسم الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة والشخص الصغير يرا في الضباب عظيما ويرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة

قد تبصر الشئ على خلاف ما عليه فى الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانياً ان القوة الباصرة
انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس فى زمان له مقدارها فاما اذا ادركته
فى زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا 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 واحدا كانه مركب من الالوان و ثانياً
ان النفس اذا كانت مشغولة بشئ فربما حضر عند الحس شئ آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان
عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشئ
آخر وكذا الناظر فى المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاة فى عينه فيدبرها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد
ان يرى سطح المرأة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما فى المرأة * فاذا عرفت هذه المقدمات سهل عند
ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شئ يشغل أنظار الناظرين
به يأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشئ والتحديث نحوه عمل شيئا آخر بسرعة
شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت
ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمل لم يحرك الناس والاهوام والانظار الى غير
ما يريد اخراجه لفظن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه
بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها * 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 حمارا والعمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقر الساحر رقى
مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر
بالقرآن والتخبر اما القرآن فقوله تعالى وما 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 الي اني اقول الشئ
و افعله ولم اقله ولم افعله و ان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج
ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه وثانيها ان امرأة اتت
عند عائشة رضي الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت
الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة
بامر الدنيا فايبت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرمان فذهبت لابل عليه ففكرت في نفسي
فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا
فقالا لي انت على رأس امرك فاتقى الله ولا تفعل فيايت فقالا لي اذهبي فانعلي فذهبت

ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السكر فقالت و ماهو قالا ما تريدین شیئا يتصور فی وهمک
الا کان قصورت فی نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن
فانطحن و انخبز و انا لا اريد شیئا الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لك توبة انتهى من
التفسير 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 کفایت می دهد 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 طائفه 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 مناعیه 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 السكر 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
مصحور است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده
است گفت در مشاطه یعنی مویها که از 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 سورة فلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی ازان کشاده میشد و آیات این دو سورة 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 جایی 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 معجبة 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 ندانند کذا فی کشف الغات •

السدر بفتح السین و الدال المهملة فی اللغة تحبیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طینینافی اذنیه و ثقلا عظیما فی رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه یشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج کما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر •

السر بالکسر 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 کما یقال و رد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا • و السر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب • و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان مازعوه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی فی النهایة بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهایة بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانیة کذا فی شرح قصیده فارسیة • و فی جمیع السلوک و اما الصوفیة فیقولون النفس جسم لطیف کلطانة الهواء فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن و الدهن فی الجوز و اللوز و القلب داخل فی النفس و هو اللطیف و اضواء منها و اما السرفقال الله تعالی فانه یعلم السرو 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 اعلى

منه والطف * وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ گوید
 آن را که سر نام نهاده اند نیست آن سر چیزی مستقل بنفس خویش بلکه چون نفس پاک می گردد
 قلب از مقام خویش عروج می کند و یا روح از مقام خویش عروج می کند این را سر می گویند
 و این سر هم از قلب و هم از روح پیدا می شود * و اما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر
 فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك
 و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى و الاصوب اخفى لموافقة قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفى
 و انما سمي اخفى لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهم يعني
 يكاتب درود هم و فهم سالک عارف در مرتبة روح خفي نمی رسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر
 و الروح و هو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس
 و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفى شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى
 عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفى و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة
 الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء و كبار الاولياء فان اسرارهم قلما يلتفت عن الاعلى الى الاسفل و هم
 الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لرحبوا عن الله
 طرفة عين في الدنيا و الآخرة لارتدوا * اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة
 داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقي الروح
 من امره على من يشاء من عباده و هذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى
 خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شئ 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 ازبجا است که بعضی گویند عقل بر دو نوع است
 نوعیست که می بیند بدان عقل امر دنیا را و نوعیست که می بیند بدان عقل امر آخرت را و بعضی
 مسکن آن عقل که بدان تدبیر کار آخرت میکند در دل میگویند و مسکن آن عقل که بدان تدبیر کارهای
 دنیا کند در دماغ میگویند و جایگاه کار هر دو در سینه است * و شیخ شيوخ میگوید عقل زبان روح است
 و ترجمان بصیرت و بصیرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و این عقل عقلی واحد
 است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع
 العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوة انتهى ما في مجمع السلوك *
 [السر هو ما يختص بكل شئ من جانب الحق عند التوجه الالهي اليه المشار اليه بقوله انما
 امرنا لشئ 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
السفر • السرار

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحجب 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 شيء •

سر التجليات هو شهود كل شيء في كل شيء 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 شيء في كل شيء •

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها

فلا يحكم على شيء 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 لبطلان 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 و الاعيان معدومة بحالها في الازل فليس الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل •

سرائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انحقاق 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 شيء الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكشي السمرقندي • [

السفر بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في

الكرماني والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام ولها ليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد لاكثرها ولا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج

عن عمرانات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلدة و عماراته اي عن سورة وحده قاصدا مسافة ثلاثة ايام ولها ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعبرة شرعا بان يكون

على سبيل الجزم والسير الوسط المشي بين البطوء والسومة وذلك ما سار الا بل الحمل والراجل والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • وفي الامطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسماوية 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 اودنى 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 العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة •

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيند خرما و هرجه مست كنده باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقلاء المميزين الامور الحسنة و القبيحة • قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المسموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله • و قيل هو معنى يزيل به العقل • و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب انتهى • و قال ابو حنيفة رح السكر ان هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهدي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شيء في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية • و في فتاوى قاضي خان قال ابو حنيفة السكر ان من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحبه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى • و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقر قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة 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 صاحبا • اعلم ان السكر عند ابوحنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

حتى الأرض من السماء وفي حق الحُرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة والحد
واليه مال اكثر المشائخ • وعند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في
شرح الوقاية [•] و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان
روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بُعد شعاع العقل عن النفس
و ذهل الحس عن المحسوس و اُلْم 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 النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار
نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان مدممة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات
بعدها تقل على التدرج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء
من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من
المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة صحو نظيرة في هذا العالم محبوب دخل على محبة فجأة
فاذهله عما فيه من الامر بحيث غاب متخييرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى
محاسنه و جماله و استأنس بلفائه و وصله 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 صحو بعده 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 لكونه 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 كالبراق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية 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 تمكينا 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 الالمكات يسيرة كقوله عليه السلام لي مع الله وثقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة فى الآخرة لاهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارسية •

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

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد فى القضايا الحتمية كالفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع فى القضايا الشرطية كالفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكمية المتصلة صرح به في بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة ومحصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الراء والام من باب الحاء المهمة في لفظ المحصورة ولفظ 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 اى 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 والتركيب ومنه اذ تسوروا المحراب كذا فى الاتقان ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا فى الانسان الكامل في 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 المئين 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 الراوي وذكر السابعة فنسبتها • 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 تنزيها 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 بالبسملة • وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم ايضا واخره سورة الناس بلا نزاع واختلاف في اوله فقيل الحجرات وقيل القتل 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 طولا واسطا وقصارا قال ابن معن وطواله الى عم واسطاه 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 التكرير الى والضحى ثم لم نشرح الى الآخر انتهى • قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين ومقامير وعرائش وديابيج ورياض فيما دينه ما افتتح بآتم وبساتينه ما افتتح بآكر ومقاميره الحامدات وعرائشه المسبحات وديابيجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم او آل حم والحواميم • وخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن • قال السخاوي وقوارع القرآن الآيات التي يتعوذ 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 الآتي 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 واربعة آيات وقيل واربعة عشرة وقيل وتسعة عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل ست وثلاثون • ونفى 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 وقراء همان است که در شعر مشهور است • بيت • آيت قرآن که جان را دلکش است • شش هزار و شصت و شصت و شش است] واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فاکثر • منها الفاتحة لها نيف وعشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتتح بها في المصحف و أم الكتاب و أم القرآن لتقدمها و تأخر ما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها و القرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات [بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس و لانها تثني في 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 و لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين و لانها اشتملت على حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن من المعاني و الكفر لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في 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 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 المقشقة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و 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 الحائله لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكليم و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعة لانها تم صاحبها

يخبر الدنيا والآخرة والمدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى
ايضا سورة الغرغ • وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطويل والمومن • وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة
وسورة المصابيح • وسورة الجاثية تسمى ايضا الشريعة • وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضا القتال • وسورة
ق تسمى ايضا سورة الباسقات • وسورة اقتربت تسمى ايضا القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود
الوجوه • وسورة الرحمن تسمى ايضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابي الظاهر • وسورة الحشر
تسمى ايضا سورة بنى النضير • والممتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان • وسورة المودة
وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين • وسورة الطلاق تسمى ايضا سورة النساء القصوى • وسورة التحريم
تسمى ايضا سورة التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى ايضا 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 ارايت تسمى سورة الدين •
وسورة الماعون والكافرون تسمى المقشقشة وسورة العبادة • وسورة النصر تسمى سورة التوديع • وسورة
تبت تسمى سورة المسدد • وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • وسورتا الفلق والناس تسميان المعوذتين
بكسر الواو والمقشقشتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المشقشققتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص •
الاسوارية فرقة 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 المتجازرة عن الحد
الطبيعي • والسهر السباتي والسبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •
[السبر بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يحكى بعد هذا ويقال له التقسيم
هو حصر الاوصاف في الاصل والمغاء بعض التيقن الباقي 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 في الجرجاني •]

السير بالفتح وسكون الياء عند اهل التصوف واهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين
درمجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سير دونوع است سير الى الله وسير فى الله سير الى الله
نهايت دارد واهل تصوف گویند سير الى الله آنست كه سالک چندان سير کند كه خداي را بشناسد و چون
خداي را شناخت سير تمام شد و ابتداي 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 سالک چندانى سير کند 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 فاعل حاصل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سالک بعد شناختن خدای چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسمای 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 حاشیه جدی علی حاشیه البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان السفر سفران سفر الی الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور علی ما سوى الله و اذا كان ما سوى الله متناهیا فالعبور علیه متناه و سفر فی الله و هو غیر متناه لان نعوت جماله و جلاله غیر متناهیه 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 و فنی منتهی شود که بادیة وجود بقدم صدق ببارکی قطع کند و سیر فی الله آنگاه 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 اكتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و ترید سورة مسماة بذلك و یفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علیه بعضها لتثبت علیه الباقي و عند التحقيق الحصر راجع الی التقسیم و السیر الی الابطال [و حاملة ان تنفحص اول اوصاف الاصل ای المقیس علیه و یرد بان علة الحكم فی هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانیاً علة كل صفة من تلك الصفات حتی یبقى وصف واحد فیستقر و یتعین للعلة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تریدها للعلة الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقية كما یقال علة حرمة الخمر اما الانتحان من العنب او اللمعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فی الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ما سوى الاسكار فتعین الاسكار لعلة الحرمة فی الخمر هكذا فی شرح التهذیب لعبد الله الیزیدی] • فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك لان معناه بیان عدم صلوح البعض فتناقض • قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه فی بادئ الراي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفكير فلا تناقض • و بالجملة فالسیر و التقسیم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلة فی بادئ الراي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول فی

قياس الذرة على البرقى الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثم علة للربوية في بادى 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 التضيق 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 عدالته
 و تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعتراض
 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 لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرديا
 اي من جنس ما علم الغاوة مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث
 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 لعدالته • و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك و يقولون التريده
 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 حواشيها •

التفسير نزد منجمان نام عملی است و بیانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حای

مهمله گذشت •

السير بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة و السيرة هي اسم من السير ثم نقلت إلى الطريقة ثم غلبت
 في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغيين و غيرها من المستأمنين و المرتدين و اهل
 الذمة كذا في البرجندي 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 • وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى •

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويسمى بالسيارات ايضا [وبعضهم جمعها في بيت واحد • شعر • هفت كوكب كه هست عالم را • گاه ز ايشان نظام و گاه خلل • قمر است وعطارد و زهرة • شمس و مريخ و مشتري و زحل •]

فصل السين المهمة * السادسة بالدال المهمة عند المنجمين و اهل البيئته هي سدس عشر الخامسة •

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

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

السلسلة 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 الوالى الرعية اي امرهم و ناهم كما في القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهريهم و من العلماء ورثة الانبياء في باطنيهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود • وفي البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [وفي كليات ابى البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظاهريهم و باطنيهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لأنها في جميع الخلق و في جميع الاحوال اولاً أنها مطلقة اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظاهريهم 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 باطنيهم

لا غير اري 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 وتسمى سياسة نفسية • وتقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة وتسمى سياسة بدنية [والسياسة نوعان النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى • و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة وسياسة الملك والحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية و احوالها وموضوعه المراتب المدنية واحكامها والاجتماعات الفاضلة والردية ووجه استبقاء كل واحد منها و علة زواله ووجه انتقاله وما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه وحال اعوانه و امر الرعية وعبارة المدن • وهذا العلم وان كان الملوك واعوانهم احوج اليه فلا يستغني عنه احد من الناس لان الانسان مدني بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم • وكتاب السياسة لارسطاطليس الى 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 والراء اسم حيوان • واسم برج وهو الذي اذ اوصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب • واسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم مقترح متولد من مواد سوداوية محتقة انصببت الى ذلك العضو في ملأت العروق التي حوله سمي به للمشكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان والعروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبه بالعضو كما يتشبه السرطان بما يمسه • وفي الموجز السرطان منه ما هو مقترح ومنه ما هو غير مقترح والفرق بينه وبين الصلابة ان الورم السوداوي ان كان مداخل في العضو مؤلماً ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطاناً و ان كان مداخل غير مؤلم يسمى صلابة • وفي الاقسرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يندى وربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام وشكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمراء صفراء وخضراء شبيهة بارجل السرطان ولونه اكد من السرطان •

السفسطة بالفاء و بعدها سين كبعثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهيمات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياساً سرنسطائياً و يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • ويطلق لفظ السونسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبدهييات وغيرها [قالوا الضرورات بعضها حسيات و الحس يغلط كثيراً كاحول يرى الواحد اثنين و الصفر اوي

يجد المحلومرا والسوداوي يجد المرحلوا والشخص البعيد عن شئى يراه صغيرا والراكب على السفينة يرى الساحل متحركا والماشي يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا وايهم باطلا • والبديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله ويزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب والنظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظري الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام وبعضهم انها تابعة للاعتقاد وبعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي وحواشيه [وتنشعب الى ثلث فرق اولها الادارية وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شئى وعلمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات والقادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي 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 وشاك ايضا في اني شاك وهلم جرا فلا تنتهى الحال الى قطع شئى اصلا فيتم مقصودنا بالاتناقص • وثانيتها العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمان ماء وليس لها ثبوت اصلا ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم • وثالثتها العندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السونسطائية قوم لهم نحلة ومذهب تنشعبون الى هذه الطوائف الثلاث • وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سونسطائي في موضع غلطه فان سونا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسونسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وسونا اسم للعلم وفيلسوف معناه محب العلم ثم عّرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والسفسطي والفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواظف في آخر المزمود الرابع من الموقف الاول وغيره • •

السقوط بالاقاف در لغت افتادن بجهت نا تمام از شكّم كما في المنتخب ونزد منجمان عبارات است از غروب منزلى كما يجيبي في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهمة • و اطبا آنرا بر مرع اطلاق کنند •

[اسقاط الإضافات واسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذات وهو التوحيد

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

مسطق بالحجر بمسر القاف عند المهندسين يطلق على مرقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته • وقد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقیقه هو مرقع 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 مرفوع سقوطه على ذلك السطح هو مرقع ذلك العمود کذا فی شرح خلاصة الحساب •

المسطق مشتق است از تسمیة و آن در لغت مروارید در رشته کشیدن است و در منافع چنانست که شاعر مصرعی چند گوید که متفق باشند در وزن و قافیہ و در آخر مصرع اخیر که متفق است در وزن قافیہ اصلی بیارد که بنای شعر بران کرده است خواه قافیہ اصلی موافق قافیہ مطلع باشد یا نباشد و این مصارع چند را سطر می نهد بعده همبران شمار ابیات دیگر نویسد غیر قافیہ مسقط اول مگر در مصراع اخیر که قافیہ مسقط اول آوردن دران شرط است و این را نیز سطر می 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 سطر اول • شعر • ای لب لعل تو بطعم شکر • وی رخ خوب تو بظور نمر • وی قد رعناي تو سرو دگر • خاطر ام آشفته بهر سه نگر • سطر ثانی • شعر • چون لب تو نیست شکر در جهان • ماه نتابد چو تو در آسمان • سرو نخیزد چو تو در بوستان • ای بلطانت ز همه خوتر • درین مثال قافیہ اصلی موافق قافیہ مطلع است • مثال دیگر که دروی قافیہ اصلی مخالف قافیہ 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 • ژاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف • ناله مرغان شده برفلک از هر طرف • باغ شده چون صنم باد شده چون شمن • و همبرین قیاس مسقط مخمس که درو پنچ مصراع را سطر می نهد و مسدس که درو شش مصراع را سطر می کنند و علی هذا القیاس •

المسطق 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 بیارد مثاله • شعر • هر چند گنه گارم بسیار 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 نیززم خس • چون جز تو ندارم کس بخشا بکرم یارب • کذا فی جامع الصنائع [وقال السيد الشريف فی الاصطلاحات التسمیة هو تصییر کل بیت اربعة اقسام

ثُلُثُهَا عَلَى سَجْعٍ وَاحِدٍ مَعَ مِرَاعَاةِ الْقَافِيَةِ فِي الرَّابِعِ إِلَى أَنْ تَنْقُضِيَ الْقَصِيدَةَ كَقَوْلِهِ • شَعْرٌ • وَحَرْبٌ وَزِدَتْ
وَتَغْرُ سُدُودَتْ • وَ عَلِمَ شَدُودَتْ عَلَيْهِ الْحَبَالَا • وَ مَالٌ حَوِيَتْ وَ خِيَلٌ حَمِيَتْ وَ ضَيْفٌ قَرِيَتْ يَخَافُ الْوَكَاةَ إِلَى
آخِرِ الْقَصِيدَةِ] • وَبَعْضُ كَسَانٍ مَسْمُورًا مَسْجَعٌ كَقَوْلِهِ • اَنْدَ چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع
عبارت از آن است که شاعری بیتی را بچهار قسم متساوی کند و بعد رعایت سه سجع بر قافیۀ واحد چهارم
اصلی بیارد که بنای شعر بر آن 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 بستانم فکنم کز شوق تو گل در چمن • • صد چاک کرده پیرهن شسته بخون رخسارها •
- گرسوی باغ آری گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سویی نظاره سر بر کرده از دیوارها •
- تودادی دل با هر کسی من مردم از غیرت بسی • • یکبار میزد هر کسی بیچاره جامی بارها •

بِسْتَرْدَانَسْتَنِیْ اِسْتِ 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 بر آن نموده است
• شَعْرٌ • یا صاحبی آنش الخبر زان سرو قد سیمبر • کز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر •
برکنده جان انگنده سر با کام خشک و چشم تر • کرده زغم زیر و زبر 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 خودبستن • 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 زبر چنگ او
زاری کنم از خنک 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 رسم در روی و پشتم چین و خم • هرگز ندیدی در عجم
نی نیز خواهی دیدم • چون او بچالاکی منم چون من بغمناکی شمن • بی یاد او دم نشمرم جز راه
مهرش نسپرم • بی او همه در نگریم با عاشقی آن دلبرم • از بسکه رنج و غم خورم چاک است جامه دربرم •

خَاكُ اِسْتِ دَائِمٌ بِرَسْرَمٍ بِيْشِ صَفِيِّ الدِّينِ حَسَنِ • إِلَى آخِرِ الْقَصِيدَةِ اَنْتَهَى مِنْ مَجْمَعِ الصَّنَائِعِ]

فصل العین * السبع المثانی هی سورة الفاتحة وقد مروه تسميتها فی لفظ السورة وقيل

هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة إلى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بسبع المثانی إلى خد المحبوب کذا فی کشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معناه فی لفظ السورة

في فصل الرأء المهملة •

السابعة. عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبح صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل الكسبر وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوقوف السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعة 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 وابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكّلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومومن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كاسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راسوا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليجوب ذلك اختلافا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعوبين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينتها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التأسيس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الفاظ اي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شيىء من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والتعبه النبي والباب علي
والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا موالاة
الاثمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكالييف والنار مشقتها بمزاولة التكالييف الى غير ذلك من خرافاتهم •
أعلم 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 قرط وقرمط احدى قرى واسط
وبالتحريمه لباحتم المحرمات والمحارم وبالباكية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي فى الخروج بأذربيجان
وبالتحيرة للسهم الحمره في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا وبالباطنية لقولهم
بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهره وباطن • والمراد بباطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة والتمسك
بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه 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 كالتقافية 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 ويجيى فى فصل العين من
باب الصاد المهلمة وبالتشطير ويجيى فى فصل الراء من باب الشين المعجمة • وقد يطلق على التوافق المذكور
الذي هو المعنى المصدري 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 بتمامها سجة تسمية لكل باسم جزئه وايضا
يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال فى المطول السجع اما قصير واما طويل والقصير
احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع ودلالته على قوة المنشئ • واحسن القصير ما كان من
لفظين نحو يا ايها المدثر ثم فاندرو ربك وكبر 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 فالآية الاولى احدى عشرة الثانية
ثلث عشرة • وفى الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا واقله كلمتان والطويل ما زاد على العشر وما
بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى • أعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام فى المطول السجع ثلثة
اغرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان فى الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار
والاطوار مختلفان وزنا والا فانكن جميع ما فى احدى القرنيتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله
اي ما يقابل احدى القرنيتين من الاخرى فى الوزن والتقفية اي التوافق على الحرف الاخير

مفرصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن والتقنية و اما لفظه هو فليقابلها شئ 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 التقنية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفنا فالعاصفات عصفا او في التقنية فقط كقولنا حصل الناطق والصامت و هلك الحاسد و الشامس او لا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر • وفي الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المَطْرَف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو ما لم لا ترجون لله وقارا وقد خلقتكم اطوارا و الثاني المتوازي و هو ان تتفقا وزنا وتقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن والتقنية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و الثالث المتوازن و هو ان تتفقا وزنا دون التقنية نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و الرابع المرمع و هو ان تتفقا وزنا وتقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ابابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي حميم • والخامس المتماثل و هو ان تتساويا في الوزن دون التقنية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرمع كالمتوازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان وكذا المستبين و المستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلع منفود 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 فغلوه ثم الجحيم صلوه • 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 واصب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزواج بين القرائن ولا 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 الرحمن الرحيم 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
والقرآن من صفاته تعالى ولا 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 ولا تكون مقصودة في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة
و السجع عيبا و تبعه على ذلك القاضي ابوبكر الباقلاني ونقله عن نص اصحابنا كلهم و ابى الحسن الاشعري
قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى اثبات السجع في القرآن و زعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام و انه
من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان و الفصاحة كالجناس و الالتفات و نحوهما قال و اقوى ما
استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون و لمكان السجع قيل في موضع هارون و موسى و لما كانت
الفواصل في موضع آخر بالواو و النون قيل موسى و هارون قالوا و هذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوز ان يقع
في الخطاب الا مقصودا اليه و اذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذي 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 سجعتم الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي
و هذا غير صحيح و لو كان القرآن سجعاً لكان داخل 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 بالغه الكهان من العرب و نفية
من القرآن اجدد بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافى الذبوات بخلاف الشعر و قد قال
صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموماً [وقصة] ان امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسطط
فالتقت جنيها ميتا فاختم 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 فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية [قال و ما توهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته
لا يقتضي كونه سجعاً لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يردى السجع وليس 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 مخطئاً و انت ترى فواصل القرآن متفارقة بعضها متدانى المقاطع و بعضها يمتد
حتى يتضاعف طوله عليه و ترد الفاملة 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 فلفائدة اخرى و هو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحداً وذلك من التفنن فان ذلك امر معيب تظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيهها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأً و متكرراً بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا 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 السجع عيب و الفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع 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 قلنا • قال و التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فعلا 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 السجع و رد القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه و كيف يعاب السجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء و ردود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجز على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و لان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع و يجيء في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و نيز مسجع عبارات است از آنکه شاعر بيتي را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافيۀ واحد چهارم بر قافيۀ آرد که بناي شعر بران است کذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بحر است از بحور مشترکه در عرب و عجم و اصل اين بحر مستعملان مستعملان مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشتر 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 خيل وقف کسف صم و اجزاي آن که از مستعملی مشتق اند مفعلة مفاعلة فعلت مفعول است و آنچه از مفعولات برآورده اند فاعلات

فَاعْلَى فَعَلْنَ فَعَلَتْ اسْت •]

السلعة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة • ويطلق ايضا على مرض وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلغني من الورم ان لم يكن مخالطاً للعضو بل متميزاً عنه فهو السلع اللينة والورم السوردي ان لم يكن مداخلًا ويكون متشبهاً بظاهر العضو فهو السلع و ان لم يكن متشبهاً 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 اذركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعة ومن المعتزلة والكرامية انها صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما أمناً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآيتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما تم الاتجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فانهم هو الله وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شؤنه وهو ما اقتضاه اسماءه 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 نبيه 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 ما هي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الذاتي الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فانما هي للعبد هذا التجلي السمعي نصب

له عرش الرحمانية فيتجلّى ربه معتبوا على عرشه و لو لسماعه 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 مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء و اوصاف مستأنرات 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 المستأنرات 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 لنفسى فاهل القرآن ذاتيون و اهل الفرقان نفسيون و بينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب و مقام الكليم كذا فى الانسان الكامل •

السماع در لغت بمعني شنودن و در بعضی رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گویند و بمعني ماجرای كذشته را یاد دهانیدن نیز آمده • و در كشف اللغات میگوید 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 مونس 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 الخیر 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 تصانیف خود ذكر نموده كه هر يك از شبانروز وسطی و حقيقي را به بیست و چهار قسم متساوي قسمت کنند و این اقسام را ساعات مستوی و معتدله و استوائیه و اعتد اليه نامند و اقسام وسطی را ساعات حقيقي و اقسام حقيقي نامند و هر ساعتی را

بشصت دقیقه و هر دقیقه را بشصت ثانیه و علی هذا القیاس و تسبیغ وسطی بمستوی ظاهر است اما تسبیغ 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 زمانی گویند زیرا که بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیکن همیشه نصف سدس شب یا روز باشند • و وجه تسبیغ آنها بساعات قیاسیه این است که اینها را بر آلات قیاسیه مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك می نویسند و از آنچه از معدل النهار در زمان 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 گهری گویند و همچنان یک گهری را بشصت پل و هر پل را بشصت پیل و هر پیل را بشصت بیلانس پس حصه یک ساعت دونیم گهری شد و حصه دقیقه دونیم پل و علی هذا القیاس • و در توضیح التقویم می آرد که منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند که بر هفت می گردد و ابتدا از اجتماع کرده 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 میگرد تا اجتماع دیگر و هر دوازه ساعت که بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بیست خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و گاه باشد که بساعات مستوی هم بیارند • و ساعات فضل الدور 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 الف فصار فاعلان • و الجزء الذی فیہ التسبیغ یمسّی مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبغ در لغت تمام کردن است پس ازین زیادتی گویا که آن جزء تمام و منقطع می شود از زیادتی دیگر کذا فی عروض سیفی و غیره و تسبیغ را اسباع نیز نامند کما فی جامع الصنائع •

فصل الفاء * الاسراف هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس و قیل الاسراف صرف شمی نیما ینبغی زیادة علی ما ینبغی بخلاف التبذیر فانه صرف الشیء فیما لا ینبغی کذا فی الجرجانی • [

الاسکافیه فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر علی ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان و المجانین فانه يقدر علیه کذا فی شرح المواقف •

السلف بالفتح فی اللغة بمعنی در گذشتن و پدران در گذشته و پیش شدن و 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 لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمت 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 ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم وابو حنيفة من اجلاء التابعين •]

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

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

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

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

[السابقة هي العناية الازلية المشار اليها في التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق

عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسبوق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر

الرائق وغيره •

[الستوة ماغلب عليه غشه من الدراهم والزيف ما يرده بيت المال والتبهرجة ما يرده

التجار كذا في الهداية •]

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

في فصل الراء 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 نعتيهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ ابي
اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي
والمجنون ولا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعذ ابي يوسف رح يقطع الغير •
ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذ للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن
بطلان التعريف منعاً وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهاراً او بين العشائين
في دار بابها مفتوح اولئلا وكل من صاحب والسارق عالم بالآخرفلو علم احدهما لا الآخرفقط كما لو دخل
بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اولاً والصاحب عالم به اولاً ولو كابر نهاراً فنقب البيت سرا
واخذ مغالبه 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 ابي ممنوعاً من وصول يد الغير اليه
وقوله بلا شبهة تنارع فيه مملوكا ومحرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة
وبيت المال وقوله بمكان ابي 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 ابي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي والمجنون ولا باخذ شاة او بقرة
او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه
ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز • وفي الدرر السرقة لغة اخذ الشئ من الغير خفية اتي شئ
كان و شرعا اخذ مكلف ابي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زبدت
على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفاً ومنها في المسروق و هو كونه
ما لا 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 • والطّر اخذ مال الغير و هو حاضريقطان قاصد
حفظه و هو يأخذه 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

ام لا فنظرنا في السرقه فوجدناه جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التانيف وهذا يسمى بالدلالة عند الامويليين • بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ 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 بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزني 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 سرقة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول والعادات وان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه والجازر 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 سرقة ولا اخذا والا اي وان لم يشترك الناس في معرفته لم 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 فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه واما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة ويسمى نسخا 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 السيوف من ان تضيمه • اذا لم يكن عن شفرة السيوف مزحل • اي اذا لم تعط اخاك النصفة ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة وايضا تجده راكبا حد السيوف اي ويتحمل شدا تد ثورث فيه تأثير السيوف مخانة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيوف متبعدا ومتعدلا 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 آيتا تغدو المنية اول • حتى اتنها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخي من الرضاة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول [و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يراد فيها] يعني انه مذموم وسرقة محضة كما يقال في قول الحطية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتهما • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • انتهى من المطول • [و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لأكله سمي هذا الاخذ اغارة و مسحا و هو ثلاثة اقسام لان الثاني إما 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 فابعده من الذم و الفضل لا اول و انما يكون ابعده 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 شديد الجرأة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكاً و اخصر لفظاً و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لايتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابو الطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاؤه فسخاؤه • و لقد يكون به الزمان بخيلاً • [يعني تعلم الزمان منه السخاء و سرت سخاؤه الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاؤه 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 بخيلاً به لا يجوده 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 والمختصر] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكاً من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على الماضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا الفرقا على النفوس دليلاً • الارتياح الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفرقا فاخذ منه ابو الطيب فقال • شعر • لولا مقارعة الاحباب ما وجدت • لها المنايا الى ارواحنا سبلاً • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلاثة اقسام كذلك 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 يرث • فليرث في بعض المواضع انفع • ضمير هو عائد الى حاضر

فى الدهن وهو مبتدء وخبره الصنع والشرطية ابتداء الكلام يعني ان الشيء 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 انْشَب في المسير الجهم * السيب
العتاء والسحب جمع سحاب والجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول وتاخير عطائك عني
خير في حقى لانه يدل على كثرتة كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون
بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لشماله على ضرب المثل فكان ابلغ * ومثال الثاني قول البحتري
* شعر * و اذا تأتق في الندى كلامه * المصقول خلَّتْ لسانه من عضبه * يعني اذا لمع في المجلس
كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع وقول ابى الطيب * شعر * كان السهم في النطق قد جعلت *
على رماحهم في الطعن خرمانا * جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعني ان السهم عند النطق في المضاء
والذفان تُشابه استنهم عند الطعن فكان السهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في
لفظي تأتق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف وتشبيهه كلامه
بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما * ومثال الثالث قول ابى زياد * شعر * ولم يك
اكثر الفتيان مالا * ولكن كان ارحبهم ذراعا * يعني ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن او سعيهم
بعا اي سخي وقول الشجع * شعر * وليس باوسعهم في الغنى * ولكن معروفه اوسع * فالبيتان متماثلان
هكذا في المطول والمختصر * [واما غير الظاهر فانه 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 هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء في الضعف سواء وقول ابى الطيب * شعر *
و من في كفه منهم قذاة * كمن في كفه منهم خضاب * ويتجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين
نسبيا والاخر مدحيا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه
احتال في اخفائه فيغير لفظه وبصرته عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك وعن وزنه و عن قافيته
[كقول البحتري * شعر * سلبوا واشروقت الدماء عليهم * محمرة فكانهم لم يسلبوا * يعني انهم سلبوا
عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشروقة عليهم بمنزلة الثياب لهم وقول ابى الطيب * شعر * ييس النجيع
عليه وهو مجروح * عن غمده فكانما هو مغمد * يعني ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه
بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا في 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 بمستذكر * ان يجمع العالم في واحد * فالاول
يختص ببعض العالم وهم الناس وهذا يشابههم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل و علامة على وجوده تعالى * و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابى الشيص * شعر * اجد الملامة في هوالك لذيدة * حبا لذكرك فليلمني اللوم * و قول ابى الطيب * شعر * احبه و احب فيه ملامة * ان العلامة فيه من اعدائه * الاستفهام للانكار الرجوع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله و احب فيه ملامة و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبعوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان العلامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيص و الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه * شعر * و ترى الطير على آثارنا * رأي عين ثقة ان تمار * اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا روية مشاهدة لا تخيل لو توقها على ان ستطعم من لحوم قتلتنا و قول ابى تمام * شعر * قد ظلمت 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 و تسائر العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته و توقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظلمت و بقوله فى الدماء نو اهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا فى المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرج من حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع و كلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تأمل كان اقرب الى القبول * هذا الذي ذكر كله فى الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية 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 و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اى مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما فى المطول * [اما در بنجا فوق ميان سرفه و توارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعری یا مصراعى یا مضمون شاعرى در كلام شاعرى دیگر 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 * ابي صفتت بنده نوازندگي * 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 نسخه یوسف وزلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست * شعر * مرا ای کاشکی مادر نمیزاد * اگر میزاد کس شیرم نیداد * 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 بنجاست که بعضی نوشته اند که خانه 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 یکد و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهراً معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاوت این هردو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه 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 هردو استادان باهم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هردو بزرگ یعنی مقدم و موخر را با مبدء 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 بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و 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 وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنور روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعه انزال یافت پستربر حسب دوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلابه * و عن انس قال عمر و افاقت ربی فی ثلاث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتین ان یتحجبین فنزلت آیه الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساء فی الغیره فقلت لهن عسی ربه ان یتلکن ان یتلکن ان یتلکن ازواجاً خیراً 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 ورسله وجبرئيل وميكل فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • وعن سعيد بن جبيرة 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 درحشو کلماتي افتد که دو حرف يابيشتر متوالي ازان ساکن افتد و هر دو حرف از شبیح کلمه باشد چنانکه اگر يکي را حذف کنند حروف باقي مفید معني مراد نبود چراکه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشمار خوانده شود و در وزن نيابد چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون درحشوبيت افتد اظهار آن تا بر نمطي کنند که حرکت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون درحشو 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 جوشانیدن و نیم پخته کردن است کما فی المنتخب و قال فی الاقسرائي السلق ان تغلی الادوية اغلاء خفيفا و تلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • و في بحر الجواهر السلافة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها و تطلق ايضا على غلط الاجفان من مادة غليظة رديّة کانه بورقۀ تحمر بها الاجفان و تمتدش 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 ضاع من اضلاع المثلث و قد سبق •

المساوقة هي تستعمل فيما يعم الاتحاک فی المفهوم و المساواة فی الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساوية کذا ذکر العلمی في حاشية المبيد في الخطبة [و هو عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلام لمولوي حسن •]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليؤهم ان شدة الشبهة الواقع بين المتدلسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • و فائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجبهك هذا ام يدري ان كان السؤال عن الشيء الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم 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 المغتسر 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 التدوين او التقرير او القولة في الحب مثل • شعر •

بالله ياظبيات القاع قلن لنا • ليدليني منكم ام ليليني 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 پنجه و شش است و هفت

گريزكم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنجه شد ز چار سه تا • هر دو فرقه واي بيكباره •

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

چوپنجه حس و شش ارکان 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 پنجه حواس و چار ارکان و سه روح • ايزد بدو عالم چو تويك

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

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

• بيت • جايي زند او خيمه كانجا نرسد ديو • جايي 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

• مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو • • صوت تو بربط تو نغمه 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 پايله 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 حديقه 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

عامة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطريق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ

ايضا • فقال الامام الحلواني حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

فهي سكة عامة * وقال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن و حجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم وبالنفاذ هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هـذ افني جامع الرموز والبرجندي في كتاب الدينة في فصل ما يحدث في الطريق * وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسك الواقعة في القرى والامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها * واختلف في تفسيرها ف قيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حُجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام * و قيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم * و قيل بانها سكة سد جانب منها فيها 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 يؤيد 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 هذا فسرهما 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 الهوى 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 میخواستند جذب و سلوك و عروج * جذب کشش را گویند که جذبه من جذبات الله توازي عمل الثقلين و سلوك کوشش را گویند که سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصود رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را حق سبحانه جذب 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 سلوك کند و راه خدای گیرد آن را مجذوب سالک گویند و اگر اول سلوك کند و آنرا تمام کند و انگه وبرا جذب حق رسد وبرا سالک مجذوب گویند و اگر سلوك تمام کند و جذب حق بوي نرسد وبرا سالک گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالک و سالک مجذوب و سالک مجرد و مجذوب مجرد

شیخی و پیشوائی 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 وقف 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 تفاصيل 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 تفاصيل 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 بدارد 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 مابین مزید و منتهی • و در کشف اللغات میگوید سالک بر دو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمجاز شود و از حقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم 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 السين و سکون المیم هو التخن الصاعد ای المقید باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار

یقال سمک المنارة و قد سبق فی لفظ التخن فی فصل النون من باب التاء 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 الالهية الطالبة في نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالا ابدأ كذا في الجرجاني •]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عدي الى فرع مختلف فيه و قال الامدي هو ان يعين المعترض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر وذكروا في مثله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل و ما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي و حاشيته 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 النوراني الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآلات باغافه و جوده اليها و تعينه بها مع بقائها على عدم الاصلي انلوا يدوم ترجع وجودها بالاضافة و التعيين بها لما ظهرت قط و هذا امر كسفي ذوقتي يذبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الاعطالات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادئ وهي حدود الموضوعات و اجزاءها واعراضها و مقدمات بديية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التيزيب و القطبي وغيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملحمة و القرنية من انتساخ شيق فيما بينهما كالدخان • قال العلامة الاطباء لم يحتقوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رفيق متولد على العين • وفيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب والعلامات كذا في بحر الجواهر •
السبيل هو الطريق والسبيل بضمين الجمع • وسبيل الله الجهاد والحمج وطلب العلم • وابن السبيل
 يسره راء يعني راه رونده وآينده وهذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز
 في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه حُصّ بالغزو اذا اطلق كما في المصمرات ولذا
 قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • وعن محمد رح
 ان المراد منقطع الحاج • وقيل حَمَلَة القرآن • وقيل طَلَبَة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به
 نحو ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان
 و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يتخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •
السجل بكسرتين وتشديد اللام والضمقان مع التشديد والفتح مع السكون و الكسر معه لغات
 فيه كما في الكشف وهذا لغة اصلية وقيل معرب في الاصل الصلح وهو اي الصلح كتاب الاقرار
 ونحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر
 فالكمتوب المحضرو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع واذل حكم فالسجل كذا في جامع الرموز
 و البرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر وهي الزهرة وعطار و قد يسمى الزهرة وعطار و القمر بالسفلية وتجيى
 في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية وقد سبق في المقدمة •
السل بالكسر وتشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة وانما سمي هذا المرض
 به لان من لوازمه هزال البدن ولما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة
 الرئة مع الدق وعده من الامراض المركبة كذا قال النفيس • وقال القرشي في شرح الفصول يقال السل
 لحمى الدق الشيخوخية ولقرحة الرئة • وسل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي
 وما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر اطباء •

التسلسل في اللغة بمعني ييوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب •
 وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة
 عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولاً او فعلاً او قولاً وفعلاً معا او كانت
 للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني
 واخبرني وقرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها وهذا ما عليه الاكثرون • وقال الحاكم ومن

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال وان اختلفت فقال بعضهم سمعت وبعضهم
 اخبرنا وبعضهم انبأنا • وانواع التسلسل كثيرة خيبرها ما فيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس •
 والحديث الذي توارث رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا بالتسلسل
 بالحقيقة صفة الاسناد • وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي
 سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ ومثال الفعلي قوله دخلنا على فلان
 فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ ومثال القولي والفعلي معا قوله حدثني فلان وهو
 أخذ بالحديث قال آمنت بالقدر خيرة وشرة وحلوة ومرة قال حدثني فلان وهو أخذ بالحديث قال آمنت
 بالقدر خيرة وشرة وحلوة ومرة 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 الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ومذهبه
 مسلسل اني احببك في حديث اللهم اعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك • والثاني ما انقطع
 في آخرة وفعلي كحديث التشبيك باليد والعدبها والمصافحة واشباهها واما في الرواية كالمسلسل
 باتفاق اسماء الرواة واسماء آبائهم او كُناهم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين
 المروية عن النوبي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائع بالخيار وافضل 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 بجميع 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 مذكورين 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 معاً 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 واستحالها ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تنهاى الزائدة ايضاً 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 اصلاً وليس فى الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة فى الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معاً تفصيلاً اما فى الخارج او فى الزمن * وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً 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 كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق ويظهر 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 كافياً في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفاصيلها * وحاصل التلخيص ان التطبيق التقصيائي ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجري فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها * واما المتكلمون فيقولون بجرىان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحرركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلومات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلاً كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة فى الخارج في زمان اصلاً الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقاً فان كل واحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقاً بل سلب الوجود فى الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود فى الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضاً فالعدم السابق عدم مطلقاً بحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمنية وليس عدماً حقيقياً لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال بحكم به النظر الصحيح فاللازم هنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان • وما ظنوا انه لابد
هنا من تقدم او تاخر اما وضع او طبعا و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موضوعهما
في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق
وانقفاء 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 • وكذا 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 وهكذا الى غير النهاية ساقطاً عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية فالقديم
علة للحادث و لا يلزم التخلف لا متنازع وجوده في الازل • لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى
الترتيب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم و التأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة
ولو 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 الزمانيان • 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 السيل
فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر • قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون
من حيث التغير متناهيّا محدودا بحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد
منقطعا عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيّا 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 تنهاى فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا
يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول في الموقف الثاني •
وقد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوى في تفسير قوله تعالى و علم
آدم الاسماء كلها * تنبيه * الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق
وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل 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 يجري 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 ببطالان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • اعلم ان لابطال التسلسل طرعا آخر منها ما مر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضايف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلويات و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها عليية بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافئ عدد هما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العلويات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كل واحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماء عيلية 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 مشکل آنست که شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ کند سهل پندارد و داند که مثل این در یکدم دو بیت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بیند پندارد که الفاظ مستفاد بغیر واسطه راجع کرده است آنگاه داند آنکه سهل مینمود مشکل بود مثاله • بیت • هشیار درون رفت برون آمد مست • برخاست سدد شادی غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست که ربط کلام و سیاق آسان نماید و مثل آن هر کس نتواند کفایت بسبب سلاست و جزالت و کنجانییدن معانی بسیار در اندک الفاظ و صرف الفاظ سخندان مصطلح و لطائف و امثال نه رعایت لفظ بتکلف و نه رعایت معنی بتکلف کذا فی جامع الصنائع •

التسهيل كالترصيف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرأ الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرأ 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 ما مر 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 تذوب • كذا في كليات ابي البقاء وايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت و ان تكاثرت الذنوب • و أما عن هوى ليلتي وشوقي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي وسببه الراصل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي والمعدى والكبدى والمرارى والطحالي والدماغي والبدني والماريقي وكذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدماغي والصفراري ونحوهما و اذا كان مميّنه موقتا يسمى بالدوري والفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • وفي بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم 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 في الحقيقة ومتواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا • وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيلان مع كونه يابساً بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون السيلان في الماء الراكد في اداء او بركة فبينهما عموم من وجه • وفي الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاعلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل كان سيلان فيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيّلا لكونه متصلا في 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 فماهيته بدئية وما 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 • ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزاء الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمناعات كلها كذا في الاقسرائي

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

العقادة منحدرًا كتحدر 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 فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم 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 بات بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذلت قطونها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قد ورر اسيات و من السريع او كالذي مر على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المجتث نبى 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 عمل الرازي بخلاف ما رواه يدل على سقمه كذا في الجرجاني •]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا • و في شرح المنهاج السلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و في الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في الثمن آجلا سمي به لما فيه من رجوب تقدم الثمن • و ركنه الاجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرحظة 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 الصرنيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور • و بعضهم فرق بين السالم و الصحيح و قال السالم مامر و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب 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 الصرنيين و سالما عند

النكويين واسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النكويين كذا فى الجرجاني [• وعند الاطباء هو الصحيح كما يجيى • وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لزعاف 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 يستلم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الة اذا لذهب كل الة بما خلق ولعلا بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من الة و لو سلم ان معه سبحانه الها لزم من ذلك التسليم ذهاب كل الة من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلا يتم فى العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينظم احواله و الواقع خلاف ذلك نفرض اليقين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا فى الاتقان في 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 والباطن •]

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

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

الاسلام هو لغة الطاعة والانقياد ويطلق فى الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة و الاتيان بالواجبات و الانتهاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغاير الايمان و ينفك عنه ان قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال وقد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد اي الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن هاجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله 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 لا شترطه لصحتها و هي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمل به

اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه وهو الظاهر • وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد لاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معانٍ والايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلاثة وَاذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغيرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري • نصم 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 يُقَيَّد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه ولا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين وكأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما ومن ههنا قال كثيرون انهما على وزن الفقير والمسكين فاذا انرد احدهما دخل فيه الآخر ودل بانفراذه على ما يدل عليه الآخر بانفراذه وان قرن بينهما تغايروا كما في خبر احمد الاسلام علانية والايمان في القلب وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة ومنه وما كان الله ليضيع ايمانكم واتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة ومنه حديث وفد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وابتداء الزكوة وان تؤدوا خمساً من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام 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 • ومما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب وقرار باللسان وعمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن حجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جبر [قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وابوبكر وعمر رضي الله عنهما امامان وان اخطأت الامة في البيعة

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

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية مناذ الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف فهي جمع الواحد المقدر او المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كذاب الصوم و يجيء ايضا في بيان الصفحة الملاء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع • وفي 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 بالمكففة 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 لثنتين 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 يسمى بهل الهندسة سهما فمفهم من يعتبره سهما ل نصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه و على خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • و سَمَ نَزْد منجمين عبادت است از بخشی معين از فلک البروج • و سهما نَزْد او شان بسيار اند مثل سَم 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 سیگان طرح کنند و آنچه برآید درجه مکان سهم السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

درجه مي شود و پانزده درجه قمر قطع کرده افزودیم شد پنجاه و پنج درجه و درجه طالع هم افزودیم شد شصت و پنج درجه و سي درجه بحمل دادیم و سي بثور باقي كه پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجه جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گیرند و شب از شمس و درجه طالع بیفزایند و از طالع سي گان افکنند بطور سابق و آنچه برآید موضع سهم غيب بود • و سهم ایام از درجه شمس بروز تا درجه زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و کنیزگان از عطارد تا قمر بروز و شب از شمس تا زهره و تزويج زنان از زهره تا شمس و باقي سهمها هم برین قیاس چنانچه سهم مال و اصدقاء از صاحب دوم خانه تا بیت دوم بگیرند و درجه طالع افزایند اما سهم زحل بروز از درجه زحل گیرند تا درجه سهم سعادت و شب از سهم سعادت گیرند تا درجه زحل و درجه طالع برآن افزایند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و شب بر عكس اما سهم مریخ بروز از مریخ گیرند تا سهم سعادت و شب بر عكس اما سهم زهره بروز از سهم سعادت گیرند تا زهره و شب بخلاف این و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و شب بر خلاف این کذا في بعض کتب النجوم • •

التسهييم كالترصيف هو عند بعض اهل البدیع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من

باب البراء •

فصل النون * المسكنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن فی اللغة الهیئة و فی

اصطلاح الاطباء هي حال الجسد فی السمن و الهزال و السخانة و التلرز و الاعتدال کذا في شرح القانونچه في بیان الامور الطبیعیة •

الاسطوانة بضم الهمزة فی اللغة ستون و هي افعالة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطین مسطنة کذا فی الصراح • و عند المهندسين يطلق علی معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان و سطح مستدير و اصل بينهما بحيث لو ادیر خط مستقیم و اصل بین محیطیها من جهة واحدة علی محیطیها لماسه في كل الدورة و قولهم علی محیطیها متعلق بادیر قولهم لماسه جواب لوي ماس ذلك الخط المستقیم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كرة قطعت من طرفیها قطعان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بین محیطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما علی سطح و ادارة ذلك الخط علی محیطیها الي ان يعود الي وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا علی شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمها

اي من نحن تجويفها فتسمى بالذوقية • والدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة 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 سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتها السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة • ومنها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما 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 غيره 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 شدي من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاهم على عدم جواز الابتداء بالساكين اذا كان حرفنا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكين 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 التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض و هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا اضالين فجائز بالاتفاق و اما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزبد و عمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث ساكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • ومنهم 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 • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

وفسير بالحصول في المكان مطلقا * وقيل هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد وبعبارة أخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الإين وبيجيى 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 وأورد عليه أنه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا ان يصدق عليه انه عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته وأنه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل سامر وأنه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الإينية ان ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات وأجيب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم والجسم في آن حدوثه ليست من شأنهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شأنهما الحركة في وقت ما والفلك من شأنه الحركة الإينية بالنظر الى ذاته وان لم تكن بالنظر الى الغيرو هو كونه محددا للجهات * وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين وثانيهما عدم حركته عنه والامر الاول ثبوتي من مقولة الإين بالاتفاق والثاني عدي بالاتفاق والمتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول والحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى * ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع 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 خامئة 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 الإين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الإينية 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 الاربع اما في الإين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه واليه فهو يضادها معد 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 يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى • وقال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة 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 والمؤنث وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيء في فصل الرأى من باب الفاء [وفي التوقياة الفقير هو من له ادنى شئى والمسكين من لا شئى له *]

التسكين 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 حمره بياض نصرة الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة 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 الطمأنينة 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 نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و نسر 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 فبقيد 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 الحكماء في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيء ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم السين و فتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الازنان 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 وتحقيق سال درلفظ سنة در فصل واو خواهد آمد * ول بعض السنين عند الاطباء اسم علىحدة * فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثه وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالإضافة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن * ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه 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 المسحوقة التي يدللك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر *

المسن بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة ومونته مسنة كما قال ابن الاثير 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 القيامة 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 الاعلام 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 يحمل قولهم عيدان اجتماعا 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 الامطلاح 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 گداشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنكه آنرا سنت گريند 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 والا يوان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالتنقييد 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 البردوي 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 مسئلة امامة الصبي * وفي كشف البردوي 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 واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل * وذهب القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام اي المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين

وكذا الخلاف في قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب وحكما 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 الترايع 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 معاشر 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 فالترايع 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 وحكما 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 وسنة وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا ومستحب وهو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى ويؤيده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمتسجلات 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 أبي البقاء السنة بالضم والتشديد لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرضية وشرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة 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 والتقرير والحديث لا يتناول الا القول والقول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل ومطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم • وقال الاكثرون انها لا تقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المراد في عرف الشريعة طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابة وعند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين وما روي عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فام يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام • و السنة المطلقة على نوعين سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالذات والسنة الزائدة كالهواك والنوافل المعينة وهي ندب وتطوع وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق وسنة عادة كالتيامن في الترجل والتنعل والسني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وسلم عاينهم اجمعين في المشكوة وتيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافنا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور 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 الفتنه اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا واعمقها علما واقلمها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيروهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه زريرن وشيخ عبد الحق ذهلي در شرح ابن حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضىت لامتي ما رضى به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاي سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد النجس عن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة اخرجهم مسلم و ابو داود [في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه و سلم عليه لكن انكنت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكنت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعلها فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع ايديدين للتحريمه والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الائم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الائم مقول بالتشديد كعضه اشد من بعض فالائم لتارك السنة المؤكدة اخف من الائم لتارك الواجب و ايضا فيه في اواخر 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 الشيء مستحبا و مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا • وفي الدر المختار في باب الاذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في لحرق الائم 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 و لا عتاب كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و يائم بارتكابه كما يائم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة و في العالم كبرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رآها حقا فالصحيح انه يائم 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 يزل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام و ليس بحرام انتهى] •

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيء 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 المقامد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر 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 اورد اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح سالكن اسم نه لفظي است كه دلالت كند برشيء بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام • بيت • 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 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 هؤلاء 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 و خالقا • وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين الموجود والذات ومنها ما هو غير الخالق فان المسمى ذاته و الاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عينها ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الوصف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابقي واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق و انه غير ذات الخالق بناء 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 ووافقه 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 اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والاعمال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه وقول ليبيد اسم السلام عليكم • وقال 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 طولوا 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 الواقف 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 كخالق 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 جواز 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 الواقف • وفي شرح القصيدة الفارسية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله والصفاتية كالعليم والافعالية كخالق 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 وباعتبار 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 نقدر 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 عصي اخرى و قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هياء 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 الكمال عند قتله تصديقا لتحقيقه بهذا الاسم انتهى • و في الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعنى الاسماء التي تفيد في نفسها و صفا فهي عند النجاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد و العظيم و الحي 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 الموضوعة 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 بكبريائه و لذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن و الطبيب و نحو ذلك و قد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف • و ذهب الشيخ و متابعوه الى انه لابد من التوقيف و هو 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 غيرهما • اجيب بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام و سياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا في شرح المواقف و حواشيه • و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير و يسمى ايضا بالرمز 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 چیزی و بامطلاح نحوي اسم را بر پنج معنى اطلاق کنند اول نام مقابل لقب و كنيث باشد دوم لفظي كه معني صفتي نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيم لفظي 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 تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيء هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزدتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك و ايضا وقع في الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهات الست انتهى * و في العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد 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 ذكرني تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم مرآين فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و فى الصراح شبهه پوشيدگي کار اشتباه پوشيده شدن کار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحصب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى و هكذا فى 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 فى 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 لا الثاني الحرف و الاول اما ان تدل ببيئتها على احد الازمنة الثلاثة او لا 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 أخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و اما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه فى الانفهام 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 أخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه اى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ الىه فمرجع هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا وهو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون انفراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الانفرادي ويشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الانفرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق * وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت في المرأة وشاهدت صرة فيها فلنك هناك حالتان احدهما ان تكون متوجهة الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها ولا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون ماحلة ان تحكم عليها وحينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات واخرى آلة لابصار الغير واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام الى زيد ان لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكلها امرأة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر ولهذا لا يمكنك ان تحكم عليهما او بهما مادامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما 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 ومتعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته ماحلا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان تقيدته بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وملاحية الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة للاضافة كذو والو وفوق وتحت واذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه ولا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من * وهذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو 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 وهو الظاهر ولا 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 باعتباره في نفسه بل باعتباره 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 الذشب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري ان لا يعقل معنى الحرف الا به وان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما أولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيًا فلان الدليل على هذا الاشتراط 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 ليتوكل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للكبريات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث و اما ثالثًا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها * و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل * وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه مامرو ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره 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 لزم 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 الحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة الحصول

معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا فقس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان • ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انهما يفتقران في ان الاسم يصاح لان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ماعد الانفعال 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 وآلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل 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 دلت 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 ليتمكن من اعتبار النسبة بيذه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمكانات الانفعال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب 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 صرح 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 ومار المجموع كشى 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 بزيد قطعاً فلم يقع خبراً 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 الاستفادة من حواشي العسدي ومما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية * ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصباح والغدوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لا شئ آخر يقترب بالزمان كما في الفعل * ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوفاة مصدر قوفاة او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحو صه او عن الظرف او الجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شئ من هذا دالة على احد الازمنة الثلاثة بحسب الوضع الاول * وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجوامد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية * وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيد في تعريف الفعل *

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبني الاصل اعني الماضي

والامر بتغير الالم والجرف ويرادفه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم التام** وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اي استغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء

بالتنوين والاضافة ونوني التثنية والجمع هكذا في الجرجاني *]

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

كما الحققت التاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا في الجرجاني *]

• **ذو الاسمين** هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية والخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او احدهما والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاسم او اصغر اذ لا يجوز تساويهما والا لما وقع التركيب وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما

ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول
 للقسم الاطول أو مبائنا له والمشاركة افضل من المبانية و المنطق من الاسم والمنطق الاطول من المنطق
 الاصغر فانقسم الاول وهو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من
 منطق اطول واسم اصغر ويزيد مربع الخط الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة وجذر
 خمسة و اربعة وجذر اثني عشر والقسم الثاني وهو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر والاسم
 اطول والمشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية و اربعين والقسم الثالث
 وهو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اسميين والمشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث
 مثل جذر ستة وجذر ثمانية والقسم الرابع وهو ما كان منطق اطول من الاسم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة
 بان يكون مربع الخط الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة وجذر سبعة يسمى
 بذى الاسمين الرابع والقسم الخامس وهو ما كان اسمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة
 مثل ثلثة وجذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس والقسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اسميين مع
 عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة وجذر ستة • اعلم ان جذر
 ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل وجذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول وجذر
 ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاغظم وجذر ذى الاسمين
 الخامس يسمى بالقوي على منطق ومتوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين •
 اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول واذا
 ضرب من عدد صحيح او كسرا او مختلطا فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته
 كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك وان كان فيما بعدها من المراتب فذلك
 الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له والمشارك للشئ في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في
 حواشي تحرير اقليدس وطريق تحصيل الاقسام الست وجذورها المذكورة فيها •

اسم ان واخواتها عند النكاح هو المسند اليه من معموليها وانما فيل من معموليها للابد عليه
 ان الذي ابوه قائم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها وليس باسم لانه ليس من معموليها وعلى هذا
 القياس اسم كان واخواته واسم ما ولا المشبهتين بليس واسم عسى واخواته وغير ذلك هكذا
 في التواني وحواشيه •

اسم الجنس هو عند النكاح ما وقع في كل تركيب على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة
 على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدى جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد
 وهو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل والنكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة 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 وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شئى 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 الضيائية للملوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى 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 التفارازي الثاني ورده 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 لكان 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 للمذهبين 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 كلى 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 المبهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقريضة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة وصار 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 المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افرقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

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 لانفادته ذات كواحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لانفادته 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 الذكر مخرج به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء والظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمل 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 هنا اي في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل و فرس و تمر و امّراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل والكثير فالجسمة بالفتح والكسر اسم جنس • وفي الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزأه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضرب بخلاف رجل و فرس • قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزأه اي تشابه اجزأه 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 في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي • اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غربقا 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 قيام و قعود و تخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان والمكان والآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية والا 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 تصديق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيب في بيان الاستعارة الاصلية والتبعية 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 فصفة والا فان تشخيص معناه فعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقلد اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه تقييد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معيناً فمعهود او منكر فمفكرة والتوضيح في التلويع و حواشيه •

اسم الإشارة عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح والاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب وامثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية ومثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضبائية [ولا يلزم ان هذا التعريف دوري ولا انه تعريف بما هو اخفى منه] او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور • **فائدة *** اكمل التمييز انما يتصورها عرف المعارف وهو المضمرة المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول وقال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متناولاً لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمال تمييز وتعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلاً بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد ويمتاز المقصد به عند العقل والحس بخلاف العلم والمضمرة فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي ولا يرد عليه نحواف بمعنى اتضجر واوة بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل للكثرة وذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر والماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات وامثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويدها مثلاً موضوعاً لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلاً اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لالمعناه ليس بشيء اذ العرب القم ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلاً والمتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب اسس مثلاً نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه • واجيب بانها وضعت اولاً اسماً ووضعها بمعنى الاعمال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب اسماً لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع • وقيل اسماً الاعمال 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 اقائم 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 اقائم الزيدان 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 مبهنية والحق انه لا محل لها من الاعراب •

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدث فالاصل جنس يشتمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق وبقيد المشتق خرج غير المشتق وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه 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 الحدث وليس كذلك بل هو اخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيداً باحد الأزمنة الثلاثة • ثم ان لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الذاهي والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيديويه يسمى المصدر فعلاً وحدثاً • وقيل وينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به ان اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا التقيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او متقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معيناً دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال في امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له ان الحدث لابد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معنياً بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتسبات ثم بقي ههنا شيء وهو ان صيغ المبالغة على التقرير لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخله 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 افعال 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 وطالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقا 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 وقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اى اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستقر قولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد وعلمت 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 او وقع عليه فيشتدل 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 و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل ان لم تزد الزيادة فى الكمال وكذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب الغلبة. 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 بفعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعدة 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 فى الافعال في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد فى اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله • قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الّى 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 ويجئى الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بانفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو فى الاصل سنة و السن بالكسر وتشديد النون كذلك وهى في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العدديّة ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجهين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك 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 وبالقدياس 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 ومبدؤ وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر فى الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله فى 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 فى 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 يوما 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 و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الراج * والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما وعشر ساعات وتسعا وعشرين دقيقة ونصف سده دقيقة وهي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية والحقيقية الشمسيتان واحدة ان دور الوسط ودور التقويم يتمان في زمان واحد واما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية والوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه وقد ينقص عنه وقد يساويه والشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا ولا وسطيا بل شيأ آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح ولا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطالحوا على انها ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما ويعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة واهل الفرس في هذا الزمان يتركرون الكسر فهي عندهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف * والشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاتحاد واللال الى ان يعود الى ذلك الوضع وذلك الوضع عند اهل الشرع واهل البادية من الاعراب هو الهلال ولذلك يسمى بالشهر الهلالي والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة والتربيع وغير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة وبعدها زمانا كثيرا وكذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع وان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى * والشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين وهو مدة سير القمر بحركته الوسطية وهي تسعة وعشرون يوما واثننا عشرة ساعة واربعة واربعون دقيقة واذا ضربناها في اثنى عشر حصل ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا وهذه نافصة عن السنة الشمسية الحقيقية * والشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم ويعتبرون المحرم ثلثين يوما والصفر تسعة وعشرون يوما وهكذا الى الآخر ويزيدون في كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التي زيد فيها على ذى الحجة يوما سنة الكبيسة * قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاء نصف يأخذونه واحداً وكان الكسر الزائد على الأيام في الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية وإذا ضرب ذلك في أربعة وعشرين منحطاً حصلت اثنتا عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فلما كان الكسر زائداً على نصف يوم أخذوه يوماً واحداً وأخذوا الشهر الأول أي المحرم ثلثين يوماً ومار الشهر الثاني تسعة وعشرين يوماً لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا إلى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفاً فقط وأخذ شهر ثلثين و شهر تسعة وعشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف بأربع واربعين دقيقة فإذا ضربت هذه الدقائق في اثنى عشر عدد الشهور وترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان وأربعون دقيقة وهي خمس و سدس من أربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بليته وأقل عدد يخرج منه السدس والخمس وهو ثلثون فخمسة ستة وسدسه خمسة ومجموعها احدى عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احدى عشر يوماً تاماً فإذا صارت الساعات الزائدة أكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوماً زائداً ففي السنة الأولى لا يزداد شيء ان الكسر أقل من النصف وفي الثانية يزداد يوم لأنه أكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب سنّي الكبائس برقوم الجمل وقالوا بهزجوج اد و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

السهو بالفتح وسكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة وذهاب القلب إلى الغير كما في القاموس وإما عرفاً فالسهو قسم من النسيان فإنه فقد ان صورة حاملة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً أو بحيث لا يتمكن فيها إلا بعد تيسر كسب جديد ويسمى نسياناً عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الإيمان و يجيء ذكره في لفظ النسيان أيضاً في فصل الياء من باب النون [وفي كليات أبي البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بادنئ تنبيه والنسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد • وقال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحواس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة والنسيان زوالها عنها جميعاً • وقيل غفلت عما انت عليه لتفقدته سهو وغفلت عما انت عليه لتفقد غيره نسيان • وقيل السهو يكون لما علمه الانسان وما لا يعلمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد انها مترادفان وما لذهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة ودهشة والغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى •]

فصل الهاء • السفة بفتح السين والفاء في اللغة وهو الخفة والحركة والاضطراب ومنه هو سفيه أي مضطرب وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل والشرع والسفيه من به تلك الخفة والاضطراب وعلى هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفیه و وجوب الحجر و نحو ذلك • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دالة العقل و اما 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 سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه و العته ظاهر فان المعنوية يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفیه فانه لا يشابه المجنون لكن تعثره خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او مكمودة • و فسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني • و قال بدر الدين الكردري السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه فى الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [فى الطحطاري و السفه اسراف المال و اتلافه و تضديعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو فى الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شئ • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفیه من عادته الاسراف فى النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعدة العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى الغنيين و اللاعبين و شراء الكمائمات الطيارة بثمان غال و الديك المقاتل بثمان كثير و الغبن فى التجارة من غير محمدة فعند البيهقيفة لا يحجر على مثل هذا السفیه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع منه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى •]

قصل الیاء * السرية بالفتح و كسر الواو و تشديد الیاء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

الساقی نرد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عازمان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقی 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 ساقی نرد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق تعالی ساقی 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 ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله وشربعة 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 النخلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المساتي 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 سبى • وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية [و في الكفاية المساقاة باطلة عند الشيخينفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام في المزارعة و شرايطها 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 ومنها التخليئة بين الاشجار و العامل كما في المزارعة ومنها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى •]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي و اعطا ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة 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 المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة و الكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه 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 بالرق المملوء و لهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشوفيه 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 يغشوفيه المادة الرطبة 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 الثلاثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض •

التساوي بالواو في اللغة بمعنى برابردن ودرجيز و عند المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عدداً كان او مقداراً و يسمى بالمساواة ايضاً كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة و عند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضاً فالناطق و الكاتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجيب في لفظ الاطئاب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الاجاز و الاطئاب • و قيل هي داخلة في الاجاز قال في الاتقان المساواة لتكاد توجد خصوصاً في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحيق المكر السيئ الا باهله و في الايضاح بقوله تعالى و ان رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الآية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطئاب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الاسيئاً و اجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه وآله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه وآله و سلم و الصحابي 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 و بين النبي صلى الله عليه وآله و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذاك الاسناد الخاص و كونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك و بعبارة 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 تلاقوا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخك شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح احد اصحاب الكتب اي مسلماً مثلاً و ان كانت المساواة لشيخك شيخك فالمصافحة لشيخك فتقول كان شيخني شيخني صافح مسلماً • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

الواقعتين لك من مسلم لا يلتقي اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلقين في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة 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 الاثقان •

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 التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى والحق ظاهر في نفسها بحسبها وبطون 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 لال هجر و اذا 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 والحلل 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 شود اعمال خلق و علوم ايشان و از آنجا نزول مي كند امر الهي و از اينجا گرفته ميشود احكام و نرد وي وقوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه معود 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 بر آیند 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 النبی] درختی است که از معجزۃ 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 سدرۃ رسید پس آن سدرۃ 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 النبی معروف گشت هكذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس • [

* باب الشین المعجمة *

فصل الالف * الشیخ بالفتح و سکون المثناة التحتانیة 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 الشیخ 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 الشیخ الموجود و لم یقولوا بمعنی الموجود لکن فی قرء کمال حاشیة الخیالی المشهور ان معنی الشیخ هو الثابت المتقرر فی الخارج و هو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الکائن فی الاعدان و هذا عین المعنی الاول عندهم خلانا للمعتزلة فان الاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثانی انتهى و بالجملة فالمعدوم الممكن لیس بشیئی عند الاشاعرة کالمعدوم الممتنع و به ای بما ذهب الیه الاشاعرة من انه لا شیئی من المعدوم بثابت قال حکماء 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 • فالشیئیة عندهم تساق الوجود و تساویه و ان غایرته مفهوما لان مفهوم الشیئیة صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفید فائدة معتدۃ بها دون السواد شیئی • و قال الجاحظ و البصریة و المعتزلة الشیخ هو المعلوم و یلزمهم اطلاق الشیخ علی المستحیل مع انهم لا یطلقون علیه لفظ المعلوم فضلا عن الشیخ 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 البیضادی فی تفسیر قوله ان الله علی کل شیئی قدير فی اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیخ بما یصح ان یوجد و هو یم الواجب و الممكن و لا یم الممتنع • و قال الناشی ابو العباس الشیخ هو القديم

وفى الحادث مجاز • وقال الجهمية هو الحادث • وقال هشام بن الحكم هو الجسم • وقال ابو الحسن البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدم وهذا قريب من مذهب الإشاعرة لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابله بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تَك شيئا ينفي اطلاق الشئ على المعدم ونحو والله على كل شئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدم شئ ام لا وغيرهما كحواشي الخيالي • والشئ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشئة عبارتان عن صفة في الحي ترجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • والمولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشئة والارادة حيث قال فى الفص اللقمانية ان المشئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالمهية ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشئة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشيئة على الارادة وامكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعيتهما سواء انتهى • وقال فى الفص الاول مشئة الله هي الاختيار الثابت له وليس اختيارا 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 الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات و العناية السابقة لاييجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لاييجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تتبع مواضع استعمال 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 سنة ما بين الثلثين الى اربعين و الشيخ هو المسن 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 ناقله 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 فیه في کتاب 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 ذکر فی القاموس ان الكهل من احدى 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 کریر و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح و مدوح بوجهی مناسب و طرزی لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آنرا مقنضب گویند و هر قصیده که از تشبيب خالي بود چنانچه ابتداء بمدح کند آنرا مجد نامند کذا في مجمع الصنائع [و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تيسر القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآرد که دران ذکر حسن و جمال محبوبی 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 • وفي شرح ابی المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المآل واحد • وفى البرجندى المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع و المشاجر واما سقي الدواب فداخل فى الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الاطباء بها تناول سواء كان المتناول متكاثفا اولاً و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلاً كذا فى بحر الجواهر •

الشراب فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لا يتأتى 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 [أعلم أن 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 • نمت دانند مى خواران انجام شراب آخر • بآتش مى روند این ابلهان از راه آب آخر • واما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع فى التنزيل واما اطلاقها على مسكر آخر فجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث و هذا عند الحنفية و استدلو 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 شعرة 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 المثلث و النقيب و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا فى الهداية و غيرها و الوجه الخامس قوله تعالى اني اراني 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 بالسبب يعنى لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما فى لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقاء الحنفى الكفوي الحنفى [وفى الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولاً و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

والاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والغايز واللبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والباذنق والمنصف والمثلث والبخنج والمتخذ من الزبيب شيثان نقيع ونبذ والمتخذ من التمر ثلاثة السكر والنقيع والنبذ والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرهما شيى واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيذ العسل كذا فى الكفاية • والطباء 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 ستة 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 الربحاني 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 العصارة بلاسكر كذا في بحر الجواهر وغيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السياتات وثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر ولذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السياتات التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگويد شراب نزد سالكان عبارات از عشق و محبت و بختودي و مستي است كه از جلوه محبوبي حقيقي حاصل شود و ساكت و بختود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند •

[الشعب اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مرزائد فهو شعب كعدنان ودونه 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 و هم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصرييين 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 •]

خمسین سمي به لفظاً قواه اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي نقلاً من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى مرتبه والا لا يكون شيخاً فانياً والشيوخ عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابوحنيفة و ابو يوسف سيما بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • والمحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث وقد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهلك فيرشد المرید و يشير اليه بما ينفعه وما يضره • وقيل الشيخ هو الذي يقرر الدين والشرعة في قلوب المریدين والطالبين • وقيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله ويحب الله الى عباد الله وهو احب عباد الله الى الله • وقيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مرید ببرد تا هيچ كدررتی از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند • سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوا رود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بروكشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدين صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گوید كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميگویند باشد يا نباشد • والمشيخة هي الدالة والحقارة في الطريق وشرطه ان يكون عالماً بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام وليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفاً بصفات الكمال ومعرضاً عن حب الدنيا والجاه وما اشبه ذلك ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام والكلام والمناجاة وقلة الاختلاط مع الانام وكثرة الصوم والصلوة والصدقة ونحو ذلك وبالجمله يكون متخليقاً بخلق النبي عليه السلام ولا يصلح للتربية والمشيخة المجذوب فانه وان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله وكذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك وهو اعلى واليق واما السالك المجذوب [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية والطريقة والحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وامراضها وادوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها ان استعدت وقفت لاهتدائها انتهى] * فائدة * اذا وصل المرید الى الشيخ ينبغي ان يحاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلك عموم الناس كان بالافتداء بالائمة المضلة وطريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع وعلى الطريقة والحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلك من افواه الناس ومن 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 يباليعون 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 يرملة 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 باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بگیرد فقد ذکر فی فتاوی الصوفیة يجوز للمريد ان يكون له المشايخ فی الصکبة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البته و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت فی هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المرید مسئلة التلمیذ و لاقتداء بختار الافضل منهم و هو كلاب الحقیقی و غیره كالرضاعي * و فی 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 الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلماء 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 فی مجمع السلوك * فائدة * بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علی 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 قبل خرقه فقر را حضرت علی تنها بحسن بصری داد و از روی چهارده خانواده ظاهر شد * و قبل خرقه آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا فی مرآة الاسرار *

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

و يقابله التخفيف * و عند اهل البدیع هو التضمین و يسمى ایضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا یلزم و یجئ

فی فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما فی القاموس و شرعا اخبار بحق للغير علی آخر

عن يقين وذلك المخبر يسمى شاهداً فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرمانى و قولنا للغير اي حصل لغير 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 حساب و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج ما ليس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندى 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 الزكاة في ذكر الخيل فلا تجب في اناها بشهادة الاصول على التسمية 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 التذقيم 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 الصغر وهي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلاً معيناً و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغر • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او الاستلزامه المحال كذا في الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي • و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التذليل او من كلام العرب الموثوق بعريتهم و هو اخص من المثال و يجيء في فصل الام من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شاهد نرد سالكان حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زیرا که حق بصور اشیاء ظاهر شده که هو الظاهر عبارت آزانست و در عرف شاهد مرد خو بصورت را گویند انتهى • و نرد منجمان مزاعم را گویند چنانکه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشواهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال فى الزائجة تسمى بالزوائد وقد سبق فى فصل الدال المهمة 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 وان كان الغالب عليه
الوجد فهو شاهد الوجد و ان كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى •]

[شواهد الحق هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالموّجّن •]

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

شواهد الاشياء اختلاف الاكوان بالحوال والوصاف والافعال كالمزوق يشهد على الرازق والحي

على المحيي والميت على المميت وامثالها كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشهيد هو فى الشرع يطلق على الشهيد فى احكام الدنيا مثل عدم الغسل وغيره وهو الشهيد
الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق والحريق والمبطون والمطعون والغريب
والعاشق وذات الطلق وذات الجذب وغيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه فى المبسوط
و غيره فهم شهداء فى احكام الآخرة • والشهيد فى الاصل من الشهود اى الحضور ومن الشهادة اى الحضور
مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل فى سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه
تنزل عليه الملائكة و اما الحضور روحه عنده تعالى كما فى المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول
وعلى الثانى بمعنى الفاعل • وعرف الشهيد فى احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم
طاهر بالغ قتل ظلما ولم يجب به مال ولم يرتكب فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل • وفيه انه
لا يجب غسل كافر اصلا و انما يباح غسل كافر غير حربي له و اى مسلم كما فى الجلالى فالحق انه جنس
فلا يحتز به عن شىء • والطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا
استشهد الجذب يغسل وهذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض والنفاس فاستشهدت
فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فى المضمرات
وقيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل ولا عقل له
يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة
الى قيد عاقل كما ظن • ولو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا وقوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب
او البغي 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 هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات ولو 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 لبغی او قطع طریق او تعصب وقوله ولم یجب به مال ای لم یجب علی القاتل او عاقلته به ای بنفس ذلك القتل مال ای دية فلا تضرة الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ یجب فیهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا علی ان فی شهادته روايتين كما فی الکافي وقوله ولم یوثق ای لم یصبه شیء من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والدرجندی [بدانکه شهید بر دو قسم است اول شهید حقیقی و تعریف آن مفصلا گذشت دوم شهید حکمی و آن بسیار اند و در کتابهای فتاوی و احادیث مختلف است لهذا برای ضبط و احاطه آنها را از اکثر کتب فقه و فتاوی و احادیث و غیره فراهم آورده درین مقام جمع کرده شد تا کلفت مراجعت بسوی کتب مختلفه نافتد والله مسهل کل امر بدانکه شخص مسلم که در وبا و طاعون بمیرد و یا در تپ یا بعلت اسهال یا باستسقا یا بانتفاخ بطن وفات یابد یا بشکستن کشتی و جز آن در آب غرق شود یا زیر سقف خانه و یا دیوار یا بنا یا درخت یا سنگ و امثال آنها فوت شود یا در حالت ولادت فرزند و یا در درد زه که ولد وی بیرون نیامد و یا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جاننش برود یا در راه سفر حج یا در غربت که کسی از اقربا و احبا در آن وقت حاضر نباشد و یا در سفر دیگر که مسنون یا مستحب باشد مانند سفر برای زیارت مسنون روضه متبرکه آنحضرت ضلی الله علیه و سلم و یا سفر بیت المقدس و یا سفر برای زیارت اولیاء و یا شهداء و یا علماء و یا در سفر برای طلب علم دین و یا برای طلب راه خدا بسلوک طریقت و طریق سلوک و یا در شب جمعه و یا در آتش یا در قحط از گرسنگی و یا از تشنگی و امثال آنها بمیرد یا درنده از شیر و گرگ و مانند آن او را بدرد یا بخورد و یا مار و کژدم و امثال آنها او را بگزرد و یا ظالمی او را بکشد در امر معروف و یا نهی منکر بجا آوردن یا راه زنان و یا دزدان او را بکشند یا کسی او را خطا کشته باشد و یا باقسام دیگر مثل جاری مجری خطا و یا قتل بالتسبیب خلاصه آنکه فعلی که موجب دیت باشد یا کسی او را زهر داد تا هلاک شد و یا از برق یعنی از برق چنان روشنی افتد که از هیبت آن جان دهد و یا از آواز رعد که از صدمه آن جاننش برود و یا از افتادن صاعقه ممات یابد و یا در عشق بمیرد که از لوث نیت فسق و فجور پاک باشد و عشق خود را افشا نکند و شخصیکه دوام با وضوء باشد تا آنکه با وضوء تودیع حیات نماید یا در عین حالت نماز وصال یابد پس این جمله شهیدان حکمی اند که در روز جزا اجر شهیدان یابند بفضلہ تعالی و ایشان را غسل دادن و کفن پوشانیدن واجب است لهذا فی کتب الفقه و الفتاوی و الاحادیث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و تمد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السین من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات علی قضایا قیاساتیا معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غیر شبهة كانه رآه بالعين

و يجيى في لفظ الرمال في فصل الام من باب الواو ودر كشف اللغات ميكوند شهرن بضميتين نزد سالكان رويت حق است بحق يعني كاسبى كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسیده و بدیده حق بين بحكم كذت بصره الذي ببصره در صور جميع موجودات بدیده حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و انثينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند *

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند کرده و دراز کرده كما في كنز اللغات و نزد بلاء كلاميست كه نقطههاي حروف منقطه او همه مستعليه باشند مثاله * شعر * گفتم ز غم عشق تو من شاد شوم * و از نام خوش تو از غم آزاد شوم * كذا في مجمع الصنائع *

فصل الذال * الشان بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين والنحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود * و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس او لا 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 شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى * و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ وهو 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 * وقال 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 * وقال الحاكم الشان هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن 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 اشقراط 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 * وفي شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا • اَعْلَمُ أَن فِي 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 لروايه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • و المراد بسوء الحفظ ترجيح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له 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 الرء * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيوب و النقصان و عندها

العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض و قد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة •

[**الشجرة** الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شئ فهو شجرة و سطية لا شرقية و جوية و لا غربية 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 جيع حقيقتها الناتج فيها بهر آتي انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني •]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در مرشم 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 انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند 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 استعلام مثال مشجر حاصل می شود بر مثالش اقتصار

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

الشطر بالفتح وسكون الطاء المهمة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين المرخسي • وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله يالأمي في الهوى • لو ذقتك لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور •

التشطير بالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهمة وهو جعل كل شطري البيت سبعة مخالفة لاختها اي للسبعة التي في الشطر الآخر قولنا سبعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعين سبعة تسمية للكل باسم الجزء كقوله • شعر • تدبير معتم باله منتقم • بالله مرتغب في الله مرتقب • مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سبعة مبنية على الميم والثاني على الباء كذا في المطول •

الشعر بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذي 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 تذا لوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذي انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله 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 التخييل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متكررات وسكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حرونها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا 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 في لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويريد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى الالفاظ ولا • وههنا لطيفة وهو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ ولا فيوافق معنى حكيم 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 القلب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر * وبالجمله فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولي وهو المراد هنا فتأمل كذا ذكر الجلي في حاشية شرح **المواقف * فائدة *** لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حذا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر وعمر شاعرين وكان علي اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكر افقوا ليارسول 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 البضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاؤون 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 وآمنوا الآية استدئا 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 هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الوافي الغير المجزوا لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجز و رباعيا كان او سداسيا لانه اقتصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعترها الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ماجاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

اعنى القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر از يك بيت كمتر 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 سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل موة مهوعة تنقبض والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات والمخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي •

الشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعراي الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفنا • قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامرء القيس وطرفة وزهيرة ومخضرمون وهو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبند وحسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيرة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صفة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصفة وقد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري ومتخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق • واختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه • وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مساغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراسة هذا خلاصة ما في الخفاجي وغيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضلهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح والسكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشعار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشعار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محدد الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمتيں هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه . امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك اطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يبدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترك بينهما • وذهب بعضهم الى ان اصله هذا وذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والمشاعر الحواس

ولها معان أخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب الدال المعجمة ان المشاعر هي القوى الداركة اي النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة •
الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خردال وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثناة ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد عرفا وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا وذلك الفعل 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 عبادته هكذا في تعريفات الجرجاني]
والتشكر 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 ينبئ عن مرضياته والاجتناب عن منهياته • ودر صحائف در صفيقه هزدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتر در مصايب وبلايا بود از هموم و غموم كه راضي باشند از اينجا قومي باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت آزاد اند انتهى • ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجنان والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع 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 وسعة في اداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وعملا • وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء • وقيل الشاكر من يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا 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 والوسطي والاصطلاحى •

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى ابتداء 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 اثنان فصاعدا لا عبدة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار • وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامي فى شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا ما لم تجتمع شروط التواتر يسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء • ومنهم من غير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهاه سواء والمشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصري 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 القراءة فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى * فائدة * اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعي على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن • وابوبكر الجصاص 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 حامل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثاني منبم لا يكفر • ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامي •

المشهورات فى عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس وهي من المقدمات الظنية وليس المراد بالناس 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 الاوليات او يقال بخروجها كونها من اقسام الظنيات والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعابها لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل لجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وان كانت فى الواقع يقينية (اولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الحلوئي حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة جليلة كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة 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 شبيه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن او لما يقتضيه الاستقرار كقولنا الملك العقر ظالم او لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحكمة 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 ومحدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة وآراء محدودة ان لم تكن يقينية والمشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين وما 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 وتسمى مشهورات في بادي الراي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى *

الإشارة معناه بديهي وهي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و للإشارة ثلاثة معان الأول المعنى المصدرى الذي هو فعل اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وهذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه وقد يكون امتدادا سطحيا فيطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه وكان خطا خرج من المشير فرسم سطحيا 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 جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات وتفتقر بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلقوا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيًا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر والعرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تاجع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر و ثانيًا بالعرض فانه وان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة * وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان كما وقع في المحاكمات ويقابله التنبية

بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون • والاشارة عند الامويليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو وعلى المولود له رزقي 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 فسروها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصبع بان اليجاز 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 اليجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى الاعمال الشامل للصريح كما في جلي 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 نحن 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 كذايت از روح است زيراكه روح در بدن بمنزلة آفتاب است ونفس بمنزلة ماهتاب وازين سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب ببند 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 كالبدر والشخص 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 الماهية المعروضة للتشخيص والعارض وتقييده يكون خارجا عنها وانما الاعتبار في المحاظ نقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التغاير بينهما في المحاظ 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 نفى الناطق تكون مادة

محمولة على الاول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية واذا اخذ لا بشرط شيى
اي لا بشرط شيى ولا بشرط نفى شيى 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 تنصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد والقيد كلاهما داخليين وهذا يسمى
بالفرد وثانيتهما 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 وثالثتهما ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالصفة 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 اي مرد •

• چو قيد است خارج از وهست حصه • • دگر قسم باقي رها كن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [والتشخص هو التعيين وهو
يطلق بالاشتراك على معنيين الاول كون الشيء بحيث يتمتع 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 بالكلية والجزئية
انما هو اختلاف الادراك دون المدرك فالشيى 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 الاشياء
ونحوه فان تصور هذه المفاهيم لا يمنع فرض الشركة وانفسها تمنع عنه والثاني كون الشيء ممتازا
عماده وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجي اي 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 الشيء فيصير المجموع شخصا بل يرد به
ان الشيء يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار ويمكن ان ينبذ عليه بان تمايز
العرضين المتماثلين يحصل من وجودهما في الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من
وجودهما في الماهيتين لما تقرر ان وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع وجود الصورة
في نفسها هو وجودها في المادة بعينه • وقال المعلم الثاني هوية الشيء تعينه وحدته وخصوصيته وجوده
المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الكيفية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا
واحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة وما به الشخص وما به الوجود وما به الوحدة

امر واحد فظهر ان الشخص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به الشخص 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 المهيئة بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهيئة في الخارج منضمما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروف به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الازهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصور و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع الشخص الذهني الخاص للكشف 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 متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور منكثرة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخص عند الاطباء نوع من الجمود • و قيل هو السهر السباتي وقد 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 وابستن 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 ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وهذا 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 ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا هذا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهارا 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 وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لاجله ويسمى آلة ايضا والمعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و اصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كاطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المصعدي وهذا اصطلاح المتكلمين ايضا • قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذا السبب طريق الى الشيء ومفصل اليه من غير توقف لذلك الشيء عليه و العلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه فقوله لا يكون داخلا احتراز عن الركن والقيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة ومعنى التأثير هنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الابتعاد كما في العلة العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة ولا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه • وفي العضدي وحاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه ولا 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 • وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب 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 والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء والمعنى المميز هو التأثير و القضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في السبب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشيء ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالزور للصلوة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي وشرعي وعادي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الابحية و اما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء • ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرده عدمه مستلزماً لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضافته الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي وشرعي و يجيء في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • أعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض وهو ما يمنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافاً الى الشرط دون الوجوب وهو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه املاً 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 وهو 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 رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار 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 شهدوا اليمين اي التعليق جميعاً فالضمان على شهود التعليق لانهم شهدوا العلة و شرط فيه معنى السببية وهو 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 وهو 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 فتلطف 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 التلف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها فالحل شرط لابق اذ القيد كان مانعا له ولكن تخلل بينه وبين الابق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الابق فهو في حكم الاسباب وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما وهو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود وذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوبة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين فلا وعند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا • وذكر فخر الاسلام قسما خامسا وسماه شرطا في معنى العلامة كالحصان في الزنا ولا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح • اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس ما مر في السبب وما يجيء في العلة والله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم وقد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط والجزاء وقد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الجليلي في حاشية المطول • وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها ويجيء توضيح ذلك في لفظ القضية في فصل البناء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم والتالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط والشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك وان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جارك زيد فافكره كما في المطول وقد سبق تحقيقه في لفظ الاستاذ 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 احداهما عن الاخرى فمنفصلة 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 المطابق ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة ثلثة اقسام لانها ان اكتفي 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 اتفاقية سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق • اعلم انه لا بد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه والمراد بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب ولا فقيده توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [والعلاقة على ثلثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار وازداده العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] واما الاتفاقيات 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 الانفكاك بينهما وبالجمله فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني • والمنفصلة 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 تنافيا 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 تنافيا في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لا شجرا واما ان يكون لا حجرا • والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التناهي اما فيهما معا

و تسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا و اما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى مائعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مائعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا • ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مائعة الجمع او مائعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبيه 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 الارضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معاندا ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الارضاع 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 فمعاندا ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجمع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك و هي ممكنة في انفسها و جزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهمالها باهمال الارضاع والامثلة غير خافية • وبالجملة فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصصة وشخصية والا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة •

الشرطي قسم من القياس الاقتراضي 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 و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة ههنا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غير فقولنا 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 الكاتب في شئ من الاوقات فما ظنك بالشئ الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني وجميع ما يوضع هذا في لفظ الضرورة في فصل الرء من باب الضاد المعجمة • وثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد الادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة • و انما قيد الادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف والدوام 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 كاتباً لا دائماً فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة والجزء الآخري لا دائماً هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم الادوام هو قولنا لا شئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائماً كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] والسالبة كقولنا لا شئ من الكاتب ساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم الادوام لان السلب اذا لم يكن دائماً لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي •]

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

فصل العين المهملة * الاشباع بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حرکت دخیل مطلقاً و ان اكثر كسرة است و گاهی فتحه باشد چنانکه در باورو داور و گاهی ضمه چنانکه در تجاھل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قوافي که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قوافي مومله یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند • و مخفي 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 قوافي مومله یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روي ساکن

که آن حرکت اشباع نیست اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصیص تعریف کرده اند و مرید است باین آنچه شمس قیس در حدائق العجم گفته که حرکت دخیل را در قوانین مومله اشباع خوانند و در قوانین مقیده توجیه کذا فی منتخب تکمیل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حیث وقع فی بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخیل فی الروي المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروي المقید تسمى الترجیه انتهى • فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك و الساكن یسمى رویا مقیدا

التشبیع نزد بلغاء از محسنات لفظی است و آن چنانست که لفظ قافیہ را ابدای بیت دوم کنند و اگر در هر مصراع همچنین کنند خوب تر و لطیف تر آید مثاله

• بیت •

• زمن دل ببردني وخستي جگر • جگر عاشقان را بدینسان نگر •

• نگرکز غمت شد پریشان دلم • دلم به چنین زد چو دیدم خطر •

کذا فی جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هيئة للقرة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفريط و قد سبق فی لفظ الخلق فی فصل القاف من باب الخاء المعجمة • و شجاعة العربية عند بعض اهل البیان اسم الحذف و قد سبق •

الشرع بالفتح و سکون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ایضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحکام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم و علی نبینا و سلم سواء كانت متعلقة بکیفیه عمل و تسمى فرعية و عملية و دون لها علم الفقه او بکیفیه الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الکلام و یسمى الشرع ایضا بالدين و الملة فان تلك الاحکام من حیث انها تطاع لها دين و من حیث انها تملی و تکتب ملة و من حیث انها مشروعة شرع فالتفاوت بینها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضافان الى النبي علیه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين یضاف الى الله تعالى ایضا و قد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوی العقول باختیارهم المحمود الى الخير بالذات و هو ما یصلحهم فی معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحکام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم و علی نبینا و سلم و قد يخص الشرع بالاحکام العملية الفرعية و اليه يشعر ما فی شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحکام الفرعية یسمى علم الشرائع و الاحکام و بالاحکام الأصلية یسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و ما فی التوضیح من ان الحكم بمعنی خطاب الله تعالى علی قسوس شرعی ای خطاب الله تعالى بما يتوقف علی الشرع و لا یدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غیر شرعی ای خطابه تعالى بما لا يتوقف علی الشرع بل الشرع يتوقف علیه كوجوب الايمان بالله و رسوله انتهى و ما فی شرح المواقف من ان الشرعی هو الذي یجزم العقل بامكانه ثبوتها و انتفاء

و لا طريق للعقل اليه و يقابله العقلي وهو ما ليس كذلك انتهى و يجنب ما يؤيد 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 فالحسي 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 اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح و قد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي و لا 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 منصوعة من الشارع او راجعة اليه • و الشرع كالشريعة كل فعل اوترك 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 لا منشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شريعة و منهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشريعة ما ورد به القرآن و منهاجا ما ورد به السنة • و قال مشايخنا و رئيسهم الامام ابو منصور الما 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 ليبيين ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا و الدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه و بين امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء • و العلم الشرعي هو علم 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 الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس والثلاثين وقال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسير و حديث و فقه و المنطق الذي بايدى 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.*

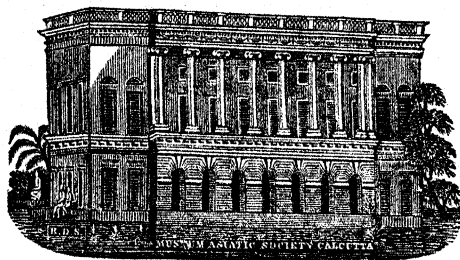
1. Two works on ARABIC BIBLIOGRAPHY. Edited by Dr. A. SPRENGER. No. 21.
2. KHIRAD NÁMAH ISKANDARY BY NITZAMY. Edited by Dr. A. SPRENGER and AGA MOH'AMMAD SHUSTARY. Published Fasciculus 1, No. 43.
3. A DICTIONARY of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans. Edited by MAWLAWES MOHAMMAD 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 GHOLÂM KÂDIR
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.

