UNIVERSAL
LIBRARY
OU-234123
UNIVERSAL
LIBRARY

LO-LP-44

2/4/23

63

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما امكن فرض اندراج شيئ آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرس انه جزئي اضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج * و قيل الكلي ليس له الا مفهوم و واحد و هو الحقيقي و الجزئي له مفهومان و الحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجه تحت الاعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا و بعضهم اطلق الاعم و قال سواء كان اعم مطلقا او من وجه و كان المذهب الاول هو الحق * فائدة * النسبة بين الجزئي الحقيقي و الكلي حقيقيا كان او اضافيا مباينة كلية و هو ظاهر و بين الجزئي الحقيقي و الجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد و صدق الاضافي فقط على كلي مندرج تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم و بين الكلي الحقيقي و الكلي الاضافي على عكس هذا اى الحقيقي اعم من الاضافي و بين الكلي حقيقيا كان او اضافيا و بين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان و صدق الجزئي الاضافي دونهما في زيد و بالعكس في الجنس العالي و الثالث اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي و الجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي و الجزئي بالتبعية والعرض تسمية الدال باسم المدلول * التقسيم * الكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود و الاول كشريك الباري و الثاني اما ان لا يوجد منه شيئ في الخارج او يوجد و الاول كالعنقاء و الثاني اما يكون الموجود منه واحدا او كثيرا و الاول اما ان يكون غيره ممتنعا كواجب الوجود او ممكنا كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى و الثاني اما ان يكون متناهيا كالكواكب السبعة او غير متناه كالنفوس الناطقة والمعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطاة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام و بيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعي او منطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا و الا فالنسبة نفس المنتسب وغير المركب منهما و الاول هو الطبيعي و الثاني المنطقي و الثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا و هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة الذاتي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المسمى بالكلي المنطقي و هو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اشارة الى شيئ مخصوص معنى آخر بالضرورة و ليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني و لا لازما له من حيث هو هو و الا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا و كذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان و غير لازم من حيث ذاته و الا لم يوجد منه الا شخص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا و احدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي باوصاف متضادة و لا يتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الذهن عرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل على واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية ونسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلي سمي كليا طبيعيا لانه طبيعة ما من الطبائع و مفهوم الكلي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروض و العارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الذهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبائع و مفهومات الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلي من حيث هو كلي طبيعي و الكلي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا فقس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث و هو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات و ايضا الكلي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبائع فلا امتياز بين الطبيعيات و ان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العروض فالكلي الطبعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صلح لان يكون مقولا على كثيرين و قد نص عليه الشيخ في الشفاء و الفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية و في الطبيعي بحسب العروض فالتحقيق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفهومات طبيعة الحيوان من حيث هي هي و مفهوم الكلي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو هو ليس باحد الكليات و هو الذي يعطى ما تحده و اسمه • اعلم ان الكلي المنطقي من المعقولات الثانية و من ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فمذهب المحققين و منهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات و الموجود اثنان و هو عارض لهما من حيث الوحدة و من ذهب الى عدمية التعين قال بمحموميته ايضا و هو الحق و ذهب شرذمة من المتكلمين و المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة و الكليات منتزعات عقلية كما في السلم ثم الكلي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني و هو الكلي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات و هو الكلي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه و هو الكلي قبل الكثرة و نعم الكلي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ الفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوعا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة و نعم الكلي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شيئ واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج و لهذا امكن حملها عليها و فسر الكلي بعد الكثرة بالصورة المنتزعة عن الجزئيات المشخصات كمن رآى اشخاص الناس و استثبت الصورة الانسانية في الذهن و يسمى علما انفعاليا و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهملة * فائدة * كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كليا و الآخر جزئيا فالنسبة بينهما منحصرة في اربع المساواة و العموم مطلقا و من وجه و المباينة الكلية و ذلك لانهما ان لم يتصادقا على شيئ اصلا فهما متباينان تباينا كليا و ان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان و الا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فبينهما عموم و خصوص مطلقا و الملزوم اخص مطلقا و اللازم اعم مطلقا و ان لم يستلزم فبينهما عموم و خصوص من وجه و كل منهما اعم من الآخر من وجه و هو كونه شاملا للآخر و لغيره و اخص منه من وجه و هو كونه مشمولا للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين و معنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شيئ في الجملة صدق عليه الآخر كذلك و معنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة و الحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلابد في العموم من وجه من ثلث صور فمرجعه الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين و المباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شيئ واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه او المباينة الكلية اذ مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلي و الا فعموم من وجه و اعلم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق و الصدق في نفس الامر و الا لم يضبط فانه ان فسر التباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الاقسام بعدم امتناع التصادق فيلزم ان يندرج في التساوي مفهومان لم يتصادقا على شيئ اصلا لكن يمكن فرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شيئ وفي العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما و انفكاك كل منهما عن الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك و كل ذلك ظاهر الفساد و هذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود و التحقق لا الصدق * فائدة * نقيضا المتساويين متساويان و نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا و بين نقيضي الاعم و الاخص من وجه

مباينة جزئية وكذا بين نقيضي المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقيض الاعم و عين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية و بين عين الاعم و نقيض الاخص كالحيوان و اللا انسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقيض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع نقيض اللا انسان او من وجه كالحيوان مع نقيض الابيض كل ذلك ظاهر بادنى تامل *

الكليات الخمس عند المنطقيين و تسمى بايساغوجي ايضا هي الجنس و الفصل و النوع الحقيقي و الخاصة المطلقة والعرض العام و المراد بالفصل هو الفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيئ في ذاته و النوع الاضافي و كذا الخاصة الاضافية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح المطالع و حواشيه في مباحث النوع و انما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها او دونها وقيل لان بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسئلة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي كذا و كذا كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع *

العلم الكلي هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة *

الكلية تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع افراد الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية و قد سبق ايضا و على قسم من الافلاك و قد سبق ايضا *

الكمال بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين * احدهما الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للافلاك على رائهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدريجا كما في الحركة و سواء كان لائقا بماحصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها و فرضها و بهذا المعنى يقال الكمال خروج الشيئ من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل اللائق بما حصل فيه و هذا المعنى اخص من الاول لاعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا المعنى قيل الكمال مايتم به الشيئ اما في ذاته و يسمى كمالا اولا و نوعا اذ به يصير الشيئ نوعا بالفعل وهو الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانيا وهو الكمال الذي يلحق الشيئ بعد تقومه كالعلم و سائر الفضائل اذ الشيئ لايكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات والكمال الثاني يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة وقال المحقق الطوسي كل مايكون في شيئ بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل بمكان خروجه الى الفعل الذي بذلك الشيئ

ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لايكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اولا و كماله الذي يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيء الذي يخرج الى الفعل يكون من شانه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعا غير ماكان قبل الحصول يسمى كمالا اولا و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات و تجعلها انواعا يمكن ان تزول عنها لا الى بدل كصور المعادن و النباتات والحيوانات لا كصور العناصر تسمى صورا كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيء في لفظ النفس في فصل السين المهملة من باب النون قال الصوفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير و الغيرية و الغناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي و معنى الغناء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية و الكيانية مع احكامها ولوازمها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته و هذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المجمل و الكثير في الواحد و ثانيهما الكمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه و شهود ذاته في التعينات الخارجية اي العالم و ما فيه و هذا الشهود يكون شهودا عيانيا عينيا وجوديا كشهود المجمل في المفصل و الواحد في الكثير و هذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرسلة •

الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لا من غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان لم يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام و الذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفي كالنفوس السماوية فانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد و الذي لايكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه الحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اولا يكون و الاول اما ان تكون كمالات غيره حاصلة منه و هو فوق التام اولا و هو التام و الكامل و الثاني اما يكون مما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له و هو المكتفي اولا و هو الناقص

انتهى كلامه فالكامل بالمعنى الاخص و فوق التام متساويان و الكامل عند اهل العروض اسم بحر من البحور المختصة بالعرب و هو متفاعلن ست مرات كذا في عنوان الشرف •

الاكمل اسم بحريست كه وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثالة • مصراع • و زن لطيف اكمل ما را گر تو بخواهي زود چنين كن • كذا في جامع الصنائع و اين بحر مجزوم آيد يعني مفتعلاتن شش بار وصوديه ميگويند هر كه در وى جمعيت الهيه بجميع اسما و صفات اكثر بود اكمل باشد و هر كرا حظ از اسماى الهيه اقل باشد انقص بود و از مرتبهٔ خلافت ابعد كذا نقل من الشيخ عبد الرزاق الكاشي والفرق بينه و بين الاشرف قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة •

الكاملية فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي كامل قالوا نكفّر الصحابة بترك بيعة علي رضي الله عنه و نكفر عليا على ترك طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصير نبوة بعد ما كانت في شخص آخر امامة كذا في شرح المواقف •

التكميل هو عند اهل البيان الاحتراس و قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل للرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعمائية مقابل للتحصيل وقد سبق في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة •

الكيل بالفتح و سكون المثناة التحتانية بمعنى پيمانه و پيمودن و الكيلي مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل و يجيئ في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى مكيلا ايضا •

فصل الميم • المكتومون بالتاء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوك جماعتي را گويند از اوليا كه چهار هزار تن اند كه هميشه در عالم ميباشند و يكديگر را نشناسند و جمال حال خود را ندانند كل احوال از خود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفي مي آرد كه اكثر مكتومان در لباس غير آشنا باشند غير از موحد اهل باطن ايشانرا نشناسند كذا في مرآة الاسرار و مكتومان از اهل تصرف نيستند كما في توضيح المذاهب •

الكرم هو ارض يحوطها حائط فيها اشجار ملتفّة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل النون من باب الباء الموحدة •

الكرامة بالفتح وتخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر على يد الاولياء من خرق العادة كذا في مجمع السلوك وقد سبق الفرق بينها وبين الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الكرامية فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف و تخفيف الراء كذا في شرح المواقف •

المكرمية فرقة من الخوارج النعالبة اصحاب مكرم العجلي قالوا تارك الصلوٰة كافر وكذا مرتكب كل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاة الله و معاداته لعباده باعتبار العاقبة كذا في شرح المواقف •

كريم الطرفين نزد شعرا آنست كه جزء آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزء اول مصراع دويم تواند شد مثاله • شعر •

زهي بر دولت ميمونت ازين حكم • جهانداري ترا زيبد كه مثل خويش كم داري
نه همسر با توكس ز اقران نه همدستت • درين دوران نظير تو ندیدم در نكو كاري

كذا في جامع الصنائع •

الكلمة بالفتح وكسر اللام و سكونها و بالكسر و السكون ايضا ثلث لغات و هي في اللغة ما ينطق به الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل المهمل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج المهمل و لا حاجة الى اخراج الدوال الاربع و هي الخطوط و العقود و النصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا خرج المحرفات نحو تلف حرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح اح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة اللفظ على اللافظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شيئ بشيئ فذكر المعنى بعده للاحتراز عن حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ او يفهم منه و غرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهجاء او يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شيئ بشيئ بحيث متى اطلق او احس الشيئ الاول فهم منه الشيئ الثاني فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اي تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره وبقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله علما و ضرب زيد و معانى الالفاظ الواقعة فى التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلثة و فعل ان اقترنت به و حرف ان لم تدل على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفى و عند المنطقيين هى اللفظ المفرد الدال على معنى و زمان من الازمنة الثلثة بصيغته و وزانه وهي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككان و قد سبق مستوفى في لفظ المفرد في فصل الدال المهملة من باب الفاء و عند النصارى تطلق على صفة العلم وقد مر في لفظ الاقنوم في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة فى العلم الالهي الداخلة تحت الايجاد فى الانسان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني المتعينة فى العالم الشهادي انتهى و قال الشيخ الكبير صدر الدين القونوي رض ايضا في كتاب النفحات ان الصورة معلومية كل شيئ في مرتبة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي و ذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشيئ المراد تكوينه كلمة و بهذا الاعتبار سمى الحق سبحانه الموجودات كلها كلمات و لذا سمي عيسى عليه السلام كلمة و قال ايضا لا تبديل لكلمات الله و قال في حق ارواح العباد اليه يصعد الكلم الطيب اى الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم و مقام الاستهلاك فى الحق سبحانه و انها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها و على لوازمها و اظهارها لها لا له سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الفصوص فى الخطبة و فى الفص الاول منه الكلم ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل و التاثير التي هي حقائق الوجوب و كلمة جامعة لحروف الانفعال التى هى حقائق الامكان و كلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب و بين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما و هي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سيتضح هذا زيادة اتضاح بعيد هذا في لفظ الكلام *

الكلام بالفتح فى الاصل شامل لحرف من حروف المباني و المعاني و لاكثر منها و لذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا و اشتهر في عرف اهل اللغة فى المركب من الحرفين فصاعدا و هو المراد فى الجلالي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين و فيه اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن فى المحيط ان الصوت و الحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل الافهام الا بهما كما قال الجمهور و ذهب الكرخي و من تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صح المصلي الحروف بلا اسماع لم يفسد لصلوة الا عند الكرخي و تابعيه هكذا في جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة و قال الاصوليون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة لمتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد و الحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما و المسموعة فصل المكتوبة و المعقولة و المتواضع عليها من المهمل و الصادرة الخ عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد و البعض من آخر و يخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة و المقدرة هكذا في بعض كتب الاصول و فى العضدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتواضع عليها قال المحقق التفتازاني و المتميزة احتراز عن اصوات الطيور و لما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة و نوائد باقى القيود بمثل ما مر و مرجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا اذ اصوات الطيور غير داخلة فى الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله * **التقسيم** * مراتب تاليف الكلام خمس الاول ضم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلث الاسم و الفعل و الحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة و هذا هو النوع الذى يتداوله الناس جميعا في مخاطباتهم و قضاء حوائجهم و يقال له المنثور من الكلام الثالث ثم بعض ذلك الى بعض فما له مبادٍ و مقاطع

و مداخل و مخارج و يقال له المنظوم الرابع ان يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيع و يقال له المسجع الخامس ان يجعل له مع ذلك وزن و يقال له الشعر و المنظوم اما مجاورة و يقال له الخطابة و اما مكاتبة و يقال له الرسالة فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركبا تاما ايضا اي يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع و المتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحاد هما فاللفظ يتناول المهملات و المفردات و المركبات وبقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات و المفردات و بقيد الاسناد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شانها ان لايصح السكوت عليها نحو عارف زيد على الاضافة و زيد العارف على الوصفية و زيد نفسه على التوكيد فانها لاتسمى كلاما و لا جملة و هذا عند من يفسر الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع و اما عند من يفسره بضم احدهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الاسناد الاصلي و حيث كانت الكلمتان اعم من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان الاخبار فيها و ان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب و دخل فيه ايضا جسق مهمل وديز مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعه كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب من كلمتين اسندت احدهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت و المتعلقات خارجة عنه ثم اعلم ان صاحب المفصل و صاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام و الجملة و ظاهر هذين التعريفين يدل على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اعم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي و كان اسناده مقصودا لذاته و الجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته اولا فالمصدر و الصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما و لا جملة لان اسنادها ليست اصلية و الجملة الواقعة خبرا او وصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك مما لايصح السكوت عليها جملة و ليست بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و المطول في تعريف الوصل و الوافي و غيرها * التقسيم * اعلم ان الحذاق من النحاة و غيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة و امر و تشفع و تعجب و قسم و شرط و وضع و شك و استفهام و قيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة و قيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي و نداء و تمن و قال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب و نداء و قال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تاخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل الاقسام ثلاثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاء لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالالزام كالتمني و الترجي و النداء و القسم او لا كانت طالق و ان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة و سمى ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و النداء و الاستفهام قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير التامة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله و المعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل و المذاهب في كون الباري تعالى متكلما انما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوثه و ذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له و كلما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدى مقدمتي الاول فالحنابلة صححوا القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد و الغلاف قديمان و الكرامية صححوا القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات و سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعتزلة صححوا الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حروف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعرة صححوا القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر و ينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الارادة لانه قد يامر بما

لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا وامره و يسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفواد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة و كثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي اذ لا اختلاف في كونه متكلما و بالجملة فما يقوله المعتزلة و هو خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فالاشاعرة معترفون به و يسمونه كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم و بين الاشاعرة نفي المعنى النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة و اما بالنسبة الى الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن في فصل الالف من باب القاف * و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهاره اياه سواء كانت كلماته نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمة او امثال ذلك لان الكلام لله تعالى في الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الجهة الاولى على نوعين النوع الاول ان يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالوهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل الى مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث يجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلى عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امره به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فحكم للاكوان بالطاعة تفضلا منه و لذلك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا اذ القدرة تجبر الكون على الوجود اذ لا اختيار للمخلوق و لكان الغضب حينئذ اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة في الحقيقة و كل الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فتزوى و ينبت في محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على انبيائه و المكالمات لهم و لمن دونهم من الاولياء و لذلك وقعت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة في الكتب من المخلوق لان الكلام صدر بلغة الانس فهم في الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء في المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب في الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن ذلك الا ليجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فثوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفود للممكن قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابراز تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى و هي الصورة العينية المحسوسة و المعقولة الوجودية و كل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه و هي الاعيان الثابتة و ان شئت قلت حقائق الاشياء و ان شئت قلت ترتيب الالوهية و ان شئت قلت بساطة الوحدة و ان شئت قلت تفصيل الغيب و ان شئت قلت صور الجمال و ان شئت قلت آثار الاسماء والصفات و ان شئت قلت معلومات الحق و ان شئت قلت الحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم و نفس خارج بالحروف من الصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازه لخلقه من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولا ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم و القدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة و تكوين المخلوق مقابل لتركيب الكلمة على هيئة مخصوصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل *

علم الكلام و يسمى بعلم اصول الدين ايضا هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة *

الكم بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معروضا لها بلا و اسطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد و المراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة للافتراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق و المقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم و حصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة و المقدار معدّ لها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل و المنفصل فان القسمة الوهمية و هي فرض شيئ غير شيئ معنى اولي للكم و ماعداه انما اتصف به لاجله و حصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة فاندفع ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل و قال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شيئ يكون واحدا عادًّا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة و لا يتوهم الدور لان الواحد و العاد غنيان عن التعريف و قيل الكم هو المساواة و اللامساواة اى الزيادة والنقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية و الجواب انهما مما يدرك بالحس و الكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف و امكان اخذه في تعريفه لايقتضي توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثا الاولى قبول القسمة و التعريف الاول باعتبار هذه الخاصة و الثانية وجود عاد فيه يعدّه اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل و هو عاد له و قد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا كالاثنين يعد الاربعة و اما بالتوهم كما في المقدار فان

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاثنل بالاذرع و التعريف الثاني للكم باعتبار هذه الخاصة الثالثة المساواة و اللامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر و لم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة * **التقسيم** * الكم اما منفصل ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك و هو العدد لاغير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما اى بين قسمي العشرة و هما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسميه و اما متصل ان كان بين اجزائه حد مشترك و بيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و المتصل هو المقدار ان كان قار الذات اى ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان غير قار الذات اي ان كان لايجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسمي الزمان اي الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون انكروا ذلك و قالوا العدد اعتباري و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمي اذ لاوجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء و هذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض و هو ماله ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه فاربعة اقسام الاول محل الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة فتعرضها التفاوت بالقلة و الكثرة و المساواة و اللامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعية المسافة و ايضا فانها منطبقة على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطوء بسبب قلة الزمان و كثرته و يعرض لها المساواة او المفارقة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزى بتجزيته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاشلة بالاذرع و قد يكون الشيء كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر و منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف و غيره *

فصل النون * الكون بالفتح و سكون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الاول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية اخرى يعني ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و انما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لايسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لابد من ان يزاد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة اذ التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لايكون تدريجا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لايقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول ولابد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة ولهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون والفساد قديفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية * **فائدة** * منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لاكون ولافساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون والفساد و سلم الاستحالة وقال العنصر واحد و قدسبق في لفظ العنصر * و عند المتكلمين مرادف للوجود قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة * و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان وكذا الكون و الوجود وقد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة و يطلق الكون عندهم على الاين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لصفة قائمة به فهناك شيأن ذات الجوهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اي من مثبتي الاحوال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر و حصوله في الحيز وعلته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الافتراق والاجتماع لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر حصول الجوهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابوالهذيل الى بطلان الحصر و التزام الواسطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجوهر

بذلك الحيز و هو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون المبث و المسبوقية بكون فيلزم تركب الحركات من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك و قال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز و لايرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه و اما الحركة الى الحيز فلاينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون الاول مماثل للكون الثاني فيه و انه سكون باتفاق فكذا الكون الاول و يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول و هو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر و حينئذ لاتكون الحركة مجموع سكنات و النزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز و ان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا و لا حركة بل واسطة بينهما و لم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول و لا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه اما الاول و هو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق و الا فهو الاجتماع و انما قلنا امكان التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد و هو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف فمنه قرب و منه بعد و ايضا ينقسم الكون الى ثلثة اقسام لان مبدأ الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري و الا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي و الا فهو طبيعي كذا في شرح التجريد • فائدة • فيما اختلف في كونه متحركا و ذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه واختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك و قيل لا و كذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك و قيل متحرك و هو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا و كذا الجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا و الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه و تحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك و يلزم على هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة و هو باطل بداهة و الحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الاستاذ

اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه * فائدة * القائلون بالاكوان يجوزون وجود جوهر محفرف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه و هو انكار للمحسوس و منع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا ايضا على المجاورة و التاليف بين ذلك الجوهر و الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري و المعتزلة المجاورة اي الاجتماع غير الكون لحصوله حال الانفراد دونها و قال الاشعري ايضا و المعتزلة التاليف و المماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعانها و المباينة اى الافتراق ضد المجاورة و لذلك تنافي التاليف لان ضد الشرط ينافي ضد المشروط ثم قال الاشعري وحده المجاورة واحدة و ان تعدد المجاور له و اما المماسة و التاليف فيتعددان فههنا اى فيما احاط بالجوهر الفرد ست جواهر و ست تاليفات و ست مماسات و مجاورة واحدة و هى اى المماسات الست تغذيه عن كون سابع يخصصه بحيزه و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب و اليابس تولد تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بالكثر قيل ست تاليفات لاسبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطلوا وحدة التاليف و قال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على زائه ضد لهما حقيقة اى للمجاورة و التاليف و قال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر في حيز ثم توارد عليه مماسات و مجاورات من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات و المجاورات فالكون قبلها و بعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب الاعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا و تاليفا و مجاورة و مماسة و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة و الاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة و هذا اقرب الى الحق * فائدة * من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان و من جعلها كونا كالاشعري و الاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا و لا متماثلة بل مختلفة و هذا البحث اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف *

التكوين هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من العدم الى الوجود و المراد بالاخراج مبدأ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري و عنه يعبر بالفعل و الخلق والتخليق و الاحداث والاختراع و نحو ذلك من الابداع و الصنع بل الترزيق والتصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بالمدة فيهما غير مسبوقين بالعدم و للابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص المجردات و اما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي و غير زماني * اذا عندهم متباينين

للاحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشيئ وجود مادي و قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي و اتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازلية و هو تكوينه للعالم و لكل جزء من اجزائه لوقت وجوده على حسب ارادته و علمه فالتكوين ثابت باق ابدا و ازلا و المكون حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكره الاشاعرة و قالوا ان كان المراد به نفس موثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية اعتبارية لا توجد الا مع المنتسبين و الكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة موثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة موثرة في امكان وجود الشيئ و التكوين موثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه و قد بقي ههنا ابحاث تركناها •

المكان هو في العرف العام ما يمنع الشيئ من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشائيون و متاخروا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هواء يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاوي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوفاق او الخلاف او الحاوي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاوي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو الطف من الجسمانيات و اكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق للبعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته و يسمى ذلك البعد بعدا مفطورا بالفاء لانه نظر عليه البداهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لا يحتاجون فيه الى نظر و تامل و صحفه بعضهم بالمقطور بالقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

فانه يدشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرا لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حينئذ تكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة منهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقة تمنعه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على سبيل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهيولى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهيولى ايضا تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فالمكان هو الهيولى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعله اطلاق لفظ الهيولى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بينهما في توارد الاشياء عليهما و الا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في الفطانة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد المشتمل الحاوي له بالذات و الصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد حمله تارة بالهيولى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام و هذان القولان ان حملا على هذا فلا محذور و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعي و قد سبق تفسيره في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة * فائدة * الله تعالى ليس في جهة و لا حيز و لا مكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصوصا بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش بأط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر و كهمس و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانقونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية و قيل بمسافة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعرة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فللتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

تحيزه الى الغير و الاحتياج ينافي الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام و انه محال ضرورة فيلزم محالطته لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف • و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطهٔ ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكانة عبارتست از منزلتى كه ارفع منازلست سالك را عند مليك مقتدر و گاه مكان را نيز بروي اطلاق نموده ميشود كذا في لطائف اللغات •

مكان الكوكب عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منتهى الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هى مكان الكوكب من فلك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هى المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الواو • الكرة بالضم هى فى الاصل التى تلعب بها و يقال بالفارسية گوى و جمعها كرات و كرون و اكر و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه و المراد بالاحاطة التامة فيخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوثه من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذلك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كريا و قد تطلق الكرة على ذلك السطح ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل و النقطة التي هى مركز ذلك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هى انصاف اقطار ذلك السطح انصاف اقطار ذلك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب •

كرة البخار هي كرة الهواء الكثيف المخلوط بالابخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلفة القوام لان الاقرب من الارض منها اكثف من الابعد منها فان الالطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا ان هى القابلة للنور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم النسيم ايضا لانها مهب الرياح لان ما فوقها من الهواء الصافي ماكن كذا فى شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول •

كرة الكوكب هي الفلك الكلي له • !

كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك •

الكفؤ بضمتين و بضم الكاف و كسرها مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء و الكفاءة بالفتح مصدر الكفؤ فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز •

فصل الهاء • الكراهة بالفتح و تخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه اولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب و معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالنار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة و معنى القرب الى الحل انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و الاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمته بدليل ظني و الثاني عنده ما كان تركه اولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ماثبت حرمته بدليل قطعي يسمى حراما عنده و ماثبت حرمته بدليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم و بالجملة فماكره تحريما و تنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و ماكره تحريما عنده حرام عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح وجامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم و ان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فتنزيه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البلوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل و على العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور البقرة و نظير الثاني لبن الاتان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة و سباع الطير كذا في فتاوى عالمگيري في اول كتاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذلك الترك خاصة سببا للثواب و المكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مامور به والثاني الحرام و كثيرا ما كان يقول الشافعي انا اكره هذا و الثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه و ان لم يكن منهيا فيعرف بقرك الاولى كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى قيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه اتى بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في

لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة •

المكروه في اصطلاح الفقهاء ما نهي عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهي عنه للصلوة و عرفه في البناية بما كان مشروعا باصله و وصفه لكن نهي عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاسد •

الاكراه في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لايريده طبعا او شرعا و الاسم الكره بالفتح و في الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول الحكمي كما اذا امره بقتل رجل و لم يهدده بشيئ الا ان المامور يعلم بدلالة الحال انه لو لم يقتله لقتله الآمر او قطعه فانه اكراه و الايقاع فعل بالمعنى المصدري الا انه يخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوءة فالمعنى هو فعل يوقعه انسان بغيره مما يسوء و الرضاء خلاف الكراهة و الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود و العدم بترجيح احد جانبه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فذلك الاختيار صحيح و الا ففاسد ثم الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار و ذاك بان يفوت الرضاء و لا يفسد الاختيار و يسمى بالاكراه القاصر و غير الملجي و فاسد الاختيار و يسمى بالاكراه الكامل و الملجي و بالجملة ففي الاكراه الملجي يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو وفي غير الملجي يمكنه من الصبر اذ ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الحبس و الضرب و نحو ذلك كالكلام الخشن في حق القاضي و عظيم البلد و اليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح الترديد بين العام و الخاص و في هذا الكلام اشعار بان الاكراه لم يتحقق مع الرضاء و هذا صحيح قياسا و اما استحسانا فلا لانه لو هدد بحبس ابيه او ابنه او اخيه او غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع اوهبة او غيره كان اكراها استحسانا فلا ينفذ شيئ من هذه التصرفات كما في المبسوط و قولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضربت على راس آخر بحيث صار مجنونا فانه لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة و العقل و البلوغ و الاكراه لايخل بشيئ منها الاترى ان الاكراه متردد بين فرض و حظر ورخصة و مباح و مرة ياثم و مرة يثاب و عرف بعضهم الاكراه بانه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه و يصير الغير خائفا به فائت الرضاء بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما هو اضر منه وقيل هو تهديد القادر غيره على امر بمكروه طبعا او شرعا بحيث ينتفي به الرضا وقيل فعل يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه وفي التلويح الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه و لااختار مباشرته لولحمله و نفسه فيكون معدما للرضاء و الاختيار هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

الكنه بالضم و سكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود معنى تصور

كنه الشيئ تمثله في الذهن هواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال قال الفاضل الچلپي في حاشية الخيالي في قوله حقائق الاشياء ثابتة معرفة الشيئ قد يكون بامر خارج عنه عارض له كتصور الانسان بالضاحك و قد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصورت الناطق علمت الانسان بذلك الوجه و قد يكون بامر داخل و خارج معا كالناطق و الضاحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل و ان كان ذلك التفصيل في التعقل يسمى ذلك كنها كالحيوان الناطق فان تصوره تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا و ان كان ذلك التفصيل في البعض لان الجسم و الجوهر و النامي و غير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيوان و الناطق مقصوران بالتفصيل و الحيوان مشتمل عليها و ذلك القدر من التفصيل يسمى كنها و بالجملة إذا كان الشيئ متصورا بالاجزاء الاولية مفصلا يسمى كنها و قد يكون معرفة الشيئ بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل كتصور ما وضع الانسان بازائه في الفارسي بآدمي ويسمى ذلك ذاته المجملة فما يقال ان تصور الشيئ بذاته لا يمكن بدون ذاتياته يمكن بدون عرضياته لازمة او مفارقة يراد به ان ذاتيات الشيئ داخلة في ذاته المجملة و عرضياته خارجة عنها فتصور الشيئ بذاته المجملة مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في المجملة بالضرورة و لم يكن مشتملا على تصور عرضياته *

فصل الياء التحتانية * الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف و هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفي باحدهما عن الآخر لنكتة و يختص غالبا بالارتباط العطفي كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي و البرد و خصص الحر بالذكر لان الخطاب للعرب و بلادهم حارة و الوقاية عندهم من الحر اهم لانه اشد من البرد عندهم و قوله بيدك الخير اي و الشر و انما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد و مرغوبهم و قوله ان امرؤ هلك ليس له ولد انثى و لا والد بدليل انه اوجب للاخت النصف و انما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا في الاتقان في نوع الحذف *

المكتفي عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا في حكمة العين في بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما في شرحه *

الكنية بالضم و سكون النون عند اهل العربية قسم من العلم و هو ما يكون مصدرا بلفظ الاب او الابن او الام او البنت و قد سبق مستوفى في فصل الميم من باب العين المهملة *

الكناية بالكسر في اللغة و اصطلاح النحاة ان يعبر عن شيئ معين بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الاغراض كالابهام على السامعين كقولك جاءني فلان و انت تريد زيدا و المراد بها في باب المبنيات ما يكنى به لا المعنى المصدري و لا كل ما يكنى به بل البعض المعين منه و هو كم و كذا كناية عن العدد و كيت و ذيت للحديث و منها كاين كذا في الفوائد الضيائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لنسيانه واعترض عليه بان كم ليس من هذا القبيل و لا لفظ كذا في قولك عندي كذا رجلا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا و لا كيت وذيت في قولك كان من الامر كيت و ذيت بلى قولك قال فلان كذا فقال كيت و ذيت داخل في حده واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شانه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكنى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الاصوليين و الفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ انكشف المراد منه في نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية لفظ استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح و الكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح و التي هجرت وغلب معناها المجازي كناية و المجاز الغالب الاستعمال صريح و غير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير و البيان فمثل المفسر و المحكم داخل في الصريح و مثل المشكل و المجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الاقسام متمايزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار و الانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف و بالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستقرة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن فانه مبهم في انها بائنة من اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها تعين و تبين بموجب الكلام وفيه بحث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستقرة فهذا لا ينافي الكناية و استتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات و ان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف و لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة و المجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح و غيره وعند علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات و النفي و يرجع اليه الصدق و الكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هذا مناط الاثبات و النفي و مرجع الصدق و الكذب كما تقول فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام و ان لم يكن له نجاد قط بل و ان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى و السموات مطويات بيمينه و قوله الرحمن على العرش استوى و امثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب

لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي و طلب دلالته انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض و الملازم بالذات و حينئذ لاحاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول و لو في محل آخر و باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له و ميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى و لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة و السخط و ان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به و الاحسان اليه كناية ان اسند اليه من يجوز عليه النظر و مجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر و بالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح و غيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها و غير معناها معا و الاول الحقيقة في المفرد و الثاني المجاز في المفرد و الثالث الكناية و هذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة و المجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية و تصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة و الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و تفترقان بالتصريح و عدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها و غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و في الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي و هذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و بالذات اذ لامعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لايكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا بالذات و هو ممتنع و بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحيلا و حينئذ لا يعلم الفرق بينها و بين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جوز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي و لم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيء من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تتميز الكناية عن المجاز في شيء من الصور و لو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب المطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة و يكون قصد ما به يجعل معنى كنائيا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضياف فيكون التقدير فهو مضياف و لا يكون هناك استعمال كثير الرماد في المضياف انتهى • و فرق السكاكي و غيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم و في المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم و الانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما و تساويهما و حينئذ يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجيب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة و لذا جوزوا كون اللازم اخص كالضاحك بالفعل للانسان فالكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع و رديف و يراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في النبت و استعمال النبت في الغيث كذا في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه و فرعا من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه و المعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية و هي و ان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لماهياتها علة له و من هذا القبيل اطلاق النبت على الغيث فاندفع الاعتراض و القول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذلك تطلق على المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم اعني ذكر اللازم و ارادة الملزوم فاللفظ يكنى به و المعنى يكنى عنه كذا في المطول * التقسيم * الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة فعلها ما هي معنى واحد و هو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب و الضغن الحقد و منها ما هي مجموع معان و هو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حي مستوى القامة عريض الاظفار و يسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمكنى عنه الثانية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود و الكرم و الشجاعة و نحو ذلك و هي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة فقريبة اما و اضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد واما خفية كقولهم كناية عن الابله عريض القفا فان عرض القفا و عظم الراس بالافراط مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر و منها الى كثرة الطبخ و منها الى كثرة الضيفان و منها الى المطلوب و الثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم * شعر * ان السماحة و المروة و الندى * في قبة ضربت على ابن الحشرج * فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضروبة عليه و الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كما مر و قد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده فانه كناية عن نفي صفة الاسلام عن المؤذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول و قال في الاتقان استنبط الزمخشري نوعا من الكناية غريبا و هو ان تعمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتاخذ الخاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش استوى انه كناية عن الملك فان الاستواء على السرير لايحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه وكذا قوله تعالى و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالته من غير ذهاب بالقبض و اليمين الى جهتين حقيقة و مجازا انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعريض و تلويح و رمز و ايماء و اشارة و المناسب للكناية العرضية وهي مالم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان و بفلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعنيه فكانك اشرت به الى عرض اي جانب وتريد جانبا آخر و المناسب لغير العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط مع خفائه اي خفاء اللزوم فالمناسب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه الاشارة بالشفة و الحاجب و بالخفاء فالمناسب الايماء و الاشارة كذا في المطول * فائدة * الناس في الفرق بين الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان يذكر شيئا يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك فكان اماله الكلام الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية ماذل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و الاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا و انما فهم من عرض اللفظ اي جانبه وقال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمل في معناه مرادا به لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و التجوز في ارادة افادة مالم يوضع له و قد لا يراد بها المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم و هي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه تلويحا لعابديها فانها لا تصلح للالهية اما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذلك الفعل و الاله لايكون عاجزا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سبق لاجل موصوف غير مذكور و منه ان يخاطب واحد و يراك غيره كذا في المطول و الاتقان وقال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري بيان الفرق بينهما فلا يرد النقض على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيء يدل على شيء لم تذكره يفهم منه ان الشيء الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لانه الاصل المتبادر عند الاطلاق و يفهم منه ايضا ان الشيء الثاني لم يستعمل فيه اللفظ و الا لكان مذكورا في الجملة و بالجملة فحاصل الفرق انه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له و في التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الاثير ايضا يدل على ان المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه اشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبئ عنه و لذلك قيل هو امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضيحه ان اللفظ المستعمل فيه وضع له فقط هو الحقيقة المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط و الكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازا او كناية و المعرض به من السياق فالتعريض يجامع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان هناك و راء المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الاشارة و كان المعنى المكنى عنه بينهما بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفي الاسلام عن موذ معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن الموذي مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الاسلام عن موذ معين هكذا ينبغي ان يحقق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم ان يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز والحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي و الحقيقي لا يكونان تعريضا ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز و لا بالكناية لفقدان استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة فلابد ان يكون حقيقة او مجازا او كناية فليس بشيء اذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالة فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصودا اصليا الا انه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحا و اشارة و قد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كانه المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك عن كونه تعريضا في اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول كافر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي ههنا دون المعنى الحقيقي انتهى * فائدة * في الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام و هو الظاهر انها استعملت فيما وضعت له و اريد بها الدلالة على غيره الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة

و لا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجويزه ذلك في الكناية الرابع و هو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مرادا به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الاتقان في نوع المجاز •

• باب اللام •

فصل الباء الموحدة • اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چيزي و ميانهٔ هر چيزي و دل وي وعقل وتنهٔ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بنور قدس وصافي از فتور اوهام و تجليات ظلمانيهٔ نفسانيه كذا في كشف اللغات • و لب اللباب نزد شان عبارت است از مادهٔ نور قدسي كه تاييد حق يابد باز عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذكور و ادراك ميكند صاحب آن علوميكه متعاليست از ادراك قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تاييد الهي از حسن سابقهٔ ازلي است كه مقتضي است خير خاتمه و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات •

اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين اي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا صحيحا كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لايفيد فائدة • هكذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شانه ان ينفصل عنه اجزاؤه اذا نقي و يصير المجموع لزجا كالخطمي كذا في المؤجز •

اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شيئ و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح اوذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلك المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القابه ضم وفتح وكسر وقد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهملة ايضا •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الالتفات بالفاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة ومنها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلائمة له في المعنى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح والذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قصم الفقر ظهري والفقر من قاصمات الظهر ومنها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شيئ فالتفت الى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميادة • شعر • لا مرحبا بعد و في الياس راحة •

و لا وصلة يصغولنا فتكارمه • كانه لما قال فلا صرمة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله و في الياس راحة و منها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد و انت عمرو و نحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب و منها نحو يا زيد قم و يا رجلا له بصر خذ بيدي فان الاسم المظهر طريق غيبة و منها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين و اهدنا و انعمت فان الالتفات انما هو في اياك نعبد و الباقي جار على اسلوبه و منها نحو يا من هو عالم حقق لي هذه المسئلة فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض الاوهام ان نحو يا ايها الذين امنوا التفات و القياس امنتم فليس بشيء و من الناس من زاد لاخراج بعض ما ذكر قيدا و هو ان يكون التعبيران في كلامين و هو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله ليريه من اياتنا فيمن قرأ ليريه بلفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام اخر بل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور و قال السكاكي الالتفات عند اهل المعاني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه بآخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيرا في حكم التعبير فالتفسير المشهور اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر • مصراع • تطاول ليلك بالاثمد • فيه التفات على تفسير السكاكي و قد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي و ليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول و الاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله تعالى و آمرنا لنسلم لرب العالمين و ان اقيموا الصلوة و من التكلم الى الغيبة قوله انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله و الاصل لنغفر لك و من الخطاب الى التكلم لم يقع في القران و مثل له بعضهم بقوله فاقض ما انت قاض ثم قال انا امنا بربنا و هذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا و من الخطاب الى الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم و الاصل بكم و من الغيبة الى الخطاب قوله و قالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم و الاصل لقد جاءوا و من الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها و زينا

تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنتقل اليه عائدا في نفس الامر الى المنتقل عنه و الا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطه ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشاف وغيره الثالث ذكر الزمخشري في الاقصى الغريب و ابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله او تكلمه كقوله تعالى غير المغضوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

و توقف صاحب عروس الافراح الرابع قال ابن ابى الاصبع جاء فى القران من الالتفات قسم غريب جدا ام اظفر فى الشعر بمثاله و هو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الول منهما و ينصرف عن الاخبار عنه الى الاخبار عن الثانى ثم يعود الى الاخبار عن الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكنود و انه على ذلك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار عن ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله و انه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى التفات الضمائر الخامس يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التنوخي و ابن الاثير و هو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباءنا و تكون لكما الكبرياء فى الارض و الى الجمع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء و من الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى و الى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة و من الجمع الى الواحد و اقيموا الصلوة و بشر المؤمنين و الى الاثنين يا معشر الجن و الانس ان استطعتم الى قوله فباي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او المضارع او الامر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل الله و الى الامر قل امر ربي بالقسط و اقيموا وجوهكم و احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فاجتنبوا و من المضارع الى الماضي ويوم ينفخ فى الصور فصعق و الى الامر قال اني اشهد الله و اشهدوا اني برىء و من الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى و عهدنا الى ابراهيم و الى المضارع و ان اقيموا الصلوة و اتقوه و هو الذي اليه تحشرون كذا فى الاتقان في نوع بدائع القران السابع قال صاحب الاطول لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضى المقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مونث و بالعكس و كذا التعبير بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات و لو لم يثبت انها جعلت التفاتا فنجعلها ملحقات به * فائدة * قال البعض الالتفات من البيان و قيل من البديع و لذا ذكره السكاكي في علم البديع * فائدة * وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يترقعه السامع الى اسلوب لا يترقعه سواء وجد المترقع قبل غير المترقع كما فى الالتفات المشهور او لم يوجد كما فى الالتفات السكاكي كان احسن تطرية لنشاط السامع و اكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا فى الاطول * فائدة * ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان فى الالتفات اربعة مذاهب ووجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني مذهب الزمخشري و السكاكي و من تبعهما و على الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في كلام واحد اولا الاول مذهب البعض و على الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب فى التعبيرين واحدا ام لا الاول مذهب صدر الافاضل و الثاني مذهب الجمهور كذا فى الچلبي حاشية المطول *

فصل الجيم * اللزوجة بالزاء المعجمة هى كيفية منوسطة تقتضي سهولة التشكل و عسر التفرق

والشيء بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديدي الامتزاج فاذعانه من الرطب و استمساكه من اليابس فانا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالدق و التخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزج فاذن اللزوجه كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و قال الاطباء دواء لا ينقطع عند الامتداد عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالعسل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تاثير الحرارة الغريزية كذ في الاقسرائي *

فصل الحاء المهملة * التلميح بالميم عند البلغاء و هو ان يشار في محوى الكلام الى قصة او شعر او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في النظم او النثر و على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة او شعر او مثل سائر ففي النثر قول الحريري فبتّ بليلة نابغية و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة * شعر * فبتّ كاني ساورتني ضئيلة * من الرقش في انيابها السم ناقع * و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقي الامثلة تطلب من المطول * فائدة * قال البعض هذا اللفظ تمليح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و الصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لمحه اذا ابصره و نظر اليه و كثيرا ما تسمعهم يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التمليح فهو مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيء مليح و قد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة *

اللوح المحفوظ بالفتح و سكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي في الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الخلق و صفاته بل ثبوت المقادير في اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه في دماغ حافظ القران و قلبه فانه منظور فيه حتى كانه حيث يقرء ينظر اليه و لو نشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الحظ فيمن هذا الحظ و عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس و في شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في لسان الشريعة و في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و اهل المراد الاول بالنسبة الينا و هو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل اذ ذاك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

النافين للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها اذ الكليات لا ترتسم في تلك النفوس عندهم و اللوح المحفوظ لابد ان ترتسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترتسم في العقل عندهم و ان كان على وجه كلي واما عند متاخري الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الچلپي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الهي حقي متجل في مشهد خلقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لاتقتضي صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الفور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى واعلم ان النور الالهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكل كما ان الانطباع في الدور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالهي المعبر عن مجلاه بالكرسي ثم التقدير في اللوح هو الحكم بابراز الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاه بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاشر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاه هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و اللوح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراه الله تعالى على قانون الحكمة الالهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في اللوح المحفوظ بل قد تظهر فيه عند ظهورها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل النار و الجنة شيئ على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو فصل ذلك النعيم لكان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة الماوى او اهل جنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوابل العالم على قانون الحكمة المعتادة فقد يجريها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوابل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوابل العالم و بين ما اقتضته الصفات مطلقا و ذلك ان قوابل العالم و لو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع و قد لا يقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة الاقتدار الالهي و ايضا قوابل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيء و ضده فاذا اقتضت القابلية شيئا و لم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوابل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة و اذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه فلذا بوقوعه على القانون الحكمي و هذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف فالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه و لا تبديل و القضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير و لهذا ما استعاذ النبي صلى الله عليه و اله و سلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير و التبديل قال الله تعالى يمحو الله ما يشأ و يثبت و عنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله و كان امر الله قدرا مقدورا و اصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما و يشفع فيما يعلمه مبرما و اعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل • و المفهوم من مجمع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال و من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضاء بقدر الله المقدر و قضائه المبرم من الفقر و الغنى يعني بعضي از موجبات ترك اعتراض بر خداى راضي شدن است بتقدير خدايكه مقدر كرده شده است و حكم خدا كه محكم كرده شده از فقر و غنى •

التلويح في اللغة هو ان تشير الى غيرك من بعيد و لذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما مبق في محله و در جامع الصنائع گويد تلويح در فن بلغاء انست كه شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت • شعر • هر كس كه سر بخدمت تو داشت بر كشيد • كافر بوند كه حكم كندش بارتداد •

فصل الذال المهملة • **الملاحدة** بالحاء المهملة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية و قد سبق بيانها في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

فصل الذال المعجمة • **اللذة** بالفتح و التشديد مقابلة للالم و هما بديهيان و من الكيفيات النفسانية فلا يعرفان بل انما يذكر خواصهما دفعا للالتباس اللفظي قيل اللذة ادراك و نيل لما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و الالم ادراك و نيل لما هو عند المدرك افة و شر من حيث هو كذلك و المراد بالادراك العلم و بالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيء لا يوجب الالم و اللذة من غير ادراك فلا الم و لا لذة للجماد بما يناله من الكمال و الآفة و ادراك الشيء من غير النيل لا يوائم و لا يوجب لذة كتصور العلاوة و المرارة فاللذة و الالم لا يتحققان بدون الادراك و النيل و لما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما و لخوف الذيل لكونه خاصا من الادراك وانما قال عند المدرك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته فلا يلتذ به بخلاف ما اذا اعتقد كماليته وخيريته و ان لم يكن كذلك بالنسبة اليه في نفس الامر * والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيئ لما من شانه ان يكون ذلك الشيئ له اي حصول شيئ يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالنسبة الى ذلك الشيئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيئ فهو بذلك الاعتبار فقط اي باعتبار خروجه من القوة الى الفعل كمال و باعتبار كونه موثرا خير و ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما و اخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى و انما قال من حيث هو كذلك لان الشيئ قد يكون كمالا و خيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة و من حيث الطعم الم و هذان التعريفان اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم و الالم ادراك المنافر من حيث هو منافر و الملائم كمال الشيئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذائقة و المنافر ما ليس بملائم قال الامام الرازي كون اللذة عين ادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل و الشرب و الجماع حالة مخصوصة هي لذة و نعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء و اما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره و انما ذلك الادراك سبب لها و انه هل يمكن حصول اللذة بسبب اخر لذلك الادراك ام لا و انه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة ام لا فلم يتحقق شيئ من هذه الامور فوجب التوقف في الكل و كذا الحال في الالم * فائدة * قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة امرا متحققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الم كالاكل فانه دفع الم الجوع و الجماع فانه دفع الم دغدغة المني او رعيته و لا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة انما تنازعه في انه دفع الالم فان من المعلوم ان اللذة اموروراء زوال الالم وفي انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر فان النظر الى وجه مليح و العثور على مال بغتة و الاطلاع على مسئلة علمية فجاة تحدث اللذة مع انه لم يكن له الم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الامور * التقسيم * اللذة و الالم اما حسيان او عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالكسر من الحواس و المدرك بالفتح ما يتعلق بالحواس و العقلية ما يكون المدرك فيه العقل و المدرك من العقليات و قس على هذا الالم الحسي و العقلي * فائدة * العوام ينكرون اللذة العقلية مع انها اقوى من الحسية بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة و لو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية فان المتمكن على الغلبة في الشطرنج و النرد قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه و منها ان لذة نيل الحشمة و الجاه تؤثر ايضا عليهما فانه قد يعرض له مطعوم و منكوح في صحبة حشمه فيدفعهما اليه بهما مراعاة للحشمة و منها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه على لذة التمتع به و ليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات ايضا فان من كلاب

الصيد من يقبض على الجرح ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والواضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الاشارات والمطول وحواشيه والاطول في بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة وانكره الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه وزاد ابن سينا سببا آخر هو سوء المزاج المختلف والتفصيل يطلب من شرح المواقف •

فصل الزاء المعجمة • اللغز بالغين المعجمة نزد بلغاء كلاميست موزون كه دلالت كند بر ذات شيئ از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شيئ مشروط بآنكه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غير او يافته نشود هرچند هريك ازانها در غير او هم موجود باشد بطريقيكه ذهن مستقيم و طبع سليم انتقال كند ازان كلام بران ذات و عجم اينرا چيستان نامند مثاله • شعر •

چيست ان كس ز عقل دشمن و دوست • هم بخواهند دوست و هم دشمن
از صفت حافظ است و مهلك نيز • و از نمط هم مخوف و مامن

ازين مراد تيغ است و از قسم بدائع لغز است انچه از زبان مقصود برمز گفته شود مانند اين رباعي كه جهت كمان است • شعر •

من خود كج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو كشت دولت درو ند
پشت از پي خدمت چو كنم خم كه دمه • از هر طرف زمزمهٔ زه شنوند

كذا في مجمع الصنائع •

فصل السين المهملة • اللبس بالضم وسكون الموحدة در لغت جامه پوشيدن و در اصطلاح سالكان لبس صورت عنصريه لباس حقائق روحانيه و لبس بالفتح و سكون موحده پوشيدن و اشفته كردن كار بر كسي و در اصطلاح سالكان لبس حقيقي بحقائق صور انسانيه است كذا في كشف اللغات و قريب است باين انچه در لطائف اللغات كه لبس بالضم در اصطلاح صوفيه عبارت است از صورت عنصريه كه متلبس ميشود بان صورت حقائق روحانيه و ازين قبيل است لبس حقيقة الحقائق بصور انسانيه •

اللمس بالفتح و سكون الميم في اللغة المس باليد وفي عرف الحكماء و المتكلمين نوع من الحواس الظاهرة وهو قوة منبثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد اذ العصب مخالط كله ايدرك ان به الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فينحترز عنه لئلا يفسد المزاج الذي به الحيوة و من الاعضاء ما فيه قوة لامسة كالكليه والكبد و الطحال ز البرية و العظام و قيل ان للعظم حسا الا ان في حسه كلالا و لذا كان احساسه بالالم اذا احس شديدا واعلم انه قال كثير من المحققين من الحكماء و منهم الشيخ ان القوة اللامسة

اربع قوى متغائرة بالذات حاكمة بين الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و بين الصلب و اللين و بين الاملس و الخشن و منهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مدركات هذه القوة تسمى ملموسات و اوائل المحسوسات و وجه التسمية بها سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة المسماة باوائل الملموسات واللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البلة و الثقل و الخفة و الملاسة و الخشونة و اللين و الصلابة هكذا في شرح المواقف وشرح حكمة العين و غيرهما •

الملامسة هي ان يقول المشتري للبائع اذا لمست ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البيع و في المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هي ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك وجب البيع او يقول المشتري كذلك و هذا بيع ايام الجاهلية و هو بيع فاسد هكذا في البرجندي •

الالتماس لغة طلب الفعل مع التساوي و اما عرفا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما في البديع الميزان و في المطول في بحث الامر الالتماس في العرف انما يقال للطلب على سبيل نوع من التضرع لا الى حد الدعاء •

فصل الطاء المطبقة • اللقطة بالضم وفتح القاف سماعا مبالغة الفاعل و بسكون القاف قياسا مبالغة المفعول كما في الطلبة و قال الازهري لم اسمعها بالسكون لغير اللبث كما في المغرب و انما قيل له بالفتح لجعله كالداعي الى التقاط و قيل انه اعم للملتقط و بالسكون للملقوط و الاول هو الاصح كما في الاختيار و في القاموس انها بالضم و الفتح والسكون او بفتحتين اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او الماخوذ وشرعا مال بلا حافظ لا يعرف مالكه سواء كان من الحجرين اوالعروض او الحيوان كذا في جامع الرموز •

اللقيط في اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر و هو رفع الشيء من الارض قدراه اولم يره و قد يكون عن ارادة و قصد كما في المقائس فاللقيط شيء ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح في الطريق او غيره خوفا من الفقر او الزنا كذا في جامع الرموز •

فصل الظاء المعجمة • الملاحظة بالحاء المهملة هي توجه النفس نحو المعلوم كما يظهر لك اذ احصل فيك صورة شيء و التفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان تجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غير ذلك الشيء كما في معاني الحروف هكذا في الحاشية الجلالية و ملاحظه د اذكار در علم شطار معني صفات نهميدن و در خاطر اوردن باشد كذا في كشف اللغات •

اللفظ بالفتح و سكون الفاء في اللغة الرمي يقال اكلت التمرة و لفظت النواة اي رميتها ثم نقل في عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة كان او حكما مهملا كان او موضوعا مفردا كان او مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد و ضرب و الحكمي كالمنوي في

زيد ضرب اذ ليس من مقولة الحرف و الصوت الذي هو اعم منه و لم يوضع له لفظ و انما عبروا عنه باستعارة لفظ المنفصل من نحو هو و انت و اجروا احكام اللفظ عليه فكان لفظا حكما لا حقيقة و المحذوف لفظ حقيقة لانه قد يتلفظ به الانسان في بعض الاحيان و تحقيقه انه لا شك ان ضرب في زيد ضرب يدل على الفاعل و لذا يفيد التقوي بسبب تكرار الاسناد بخلاف ضرب زيد فلا يقال ان فاعله هو المقدم كما ذهب اليه البعض و منعوا وجوب تاخير الفاعل فاما ان يقال الدال على الفاعل الفعل بنفسه من غير اعتبار امر آخر معه و هو ظاهر البطلان و الا لكان الفعل فقط مفيدا لمعنى الجملة فلا يرتبط بالفاعل في نحو ضرب زيد فلابد ان يقال ان الواضع اعتبر مع الفعل حين عدم ذكر الظاهر امرا اخر عبارة عما تقدم كالجزء و التتمة له و اكتفى بذكر الفعل عن ذكره كما في الترخيم بجعل ما بقي دليلا على ما القي نص عليه الرضي فيكون كالملفوظ و لذا قال بعض النحاة ان المقدر في نحو ضرب ينبغي ان يكون اقل من الف ضربا نصفه او ثلثه ليكون ضمير المفرد اقل من ضمير التثنية و لما لم يتعلق غرض الواضع في افادة ماقصده من اعتباره بتعيينه لم يعتبره بخصوصية كونه حرفا او حركة اوهيئة من هيآت الكلمة بل اعتبره من حيث انه عبارة عما تقدم و كالجزء له فلم يكن داخلا في شيئ من المقولات و لا يكون من قبيل المحذوف اللازم حذفه لانه معتبر بخصوصه و بما ذكر ظهر دخوله في تعريف الضمير المتصل لكونه لفظا حكميا موضوعا لغائب تقدم ذكره و كالجزء مما قبله بحيث لايصح التلفظ الحكمي الا بماقبله قال صاحب الايضاح في الفرق بين المنوي و المحذوف انه لما كان باب المفعول باعتبار مفعوليته حكمه الحذف من غير تقدير قيل عند عدم التلفظ به محذوف في كل موضع و لما كان الفاعل باعتبار فاعليته حكمه الوجود عند عدم التلفظ به حكم بانه موجود و الا فالضمير في قولك زيد ضرب في الاحتياج اليه كالضمير في قوله تعالى و لكم فيها ماتشتهيه الانفس و ان كان احدهما فاعلا و الآخر مفعولا انتهى نقيل مراده ان الفرق بينهما مجرد اصطلاح و الا فهما متساويان في كونهما محذوفين من اللفظ معتبرين في المعنى و ليس كذلك بل مراده ان عند عدم التلفظ بالفاعل يحكم بوجوده و يجعل في حكم الملفوظ لدلالة الفعل عليه عند تقدم المرجع فهو معتبر في الكلام دال عليه الفعل فيكون منويا بخلاف المحذوف فانه حذف من الكلام استغناء بالقرينة من غير جعله في حكم الملفوظ و اعتبار اتصاله بما قبله فيكون محذوفا غير منوي و ان كانا مشتركين في احتياج صحة الكلام الى اعتبارهما هذا ثم اعلم ان قيد الانسان في التعريف للتقريب الى الفهم والا فالمراد مطلق التلفظ بمعنى كفتن فدخل في التعريف كلمات الله تعالى و كذا كلمات الملائكة و الجن و اندفع ماقيل ان اخذ التلفظ في الحد يوجب الدور و الباء في قولنا به للتعدية لا للسببية و الاشعانة فلا يرد ان الحد صادق على اللسان ثم الحروف الهجائية نوع من انواع اللفظ و لذا عرفه البعض كما يتلفظ به الانسان من حرف فصاعدا و لا يصدق التعريف على الحروف الاعرابية كالواو في ابوك لانها في حكم الحركات نائبة منابها و قيل اللفظ صوت يعتمد على المخارج من حرف فصاعدا و المراد بالصوت الكيفية

الحاصلة من المصدر و المراد بالاعتماد ان يكون حصول الصوت باستعانة المخارج اى جنس المخارج اذ اللام تبطل الجمعية فلا يرد ان الصوت فعل الصائت لانه مصدر و اللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر و ان الاعتماد من خواص الاعيان و الصوت ليس منها و ان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف في الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ واجيب بان المراد من الحرف الماخوذ في الحد حرف الهجاء وهو و ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوخذ فيه اللفظ لكون افرادها معلومة محصورة حتى يعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و اقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور و لذا ترك الفاضل الچلپي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بيان ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال و المختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من تموجه و لا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عند المتكلمين لانهم يمنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى • **فائدة** • المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية و قيل انها موضوعة للصور الذهنية و تحقيقه انه لاشك ان تركب الكلمات و تحققها على وفق ترتيب المعاني في الذهن فلابد من تصورها و حضورها في الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على نحوين تصور متعلق بتلك المعاني على ماهي عليه في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ و هو الذي لا يختلف باختلاف العبارات و تصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ و تدل عليها دلالة اولية و هو يختلف باختلاف العبارات و التصور الاول مقدم على التصور الثاني مبدأ له كما ان التصور الثاني مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • **التقسيم** • اللفظ اما مهمل و هو الذي لم يوضع لمعنى سواء كان محرفا كديز مقلوب زيد اولا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد و الموضوع اما مفرد او مركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعاني الاول ايضا و قد سبق تحقيقه في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة •

اللفظي هو ما يتعلق باللفظ اي التلفظ يقال مونث لفظي و عامل لفظي و تعريف لفظي و تاكيد لفظي الى غير ذلك و النزاع اللفظي يطلق بمعنيين و قد ذكر في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم في ذكر اصطلاح المتكلمين •

فصل العين المهملة • اللذع بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و يحس بالجملة كالوجع الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ و اللطف فهو تابع للحرارة و الشيء الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا و لذاعا كالخردل فمادا كذا في شرح الاشارات و بحر الجواهر •

اللمع نرد شعرا انست كه در بيت بعضي الفاظ عربي بتركيب مفيد ارد و اگر ان تركيب تركيبي

باشد که بچیزي مصطلح شده باشد یا بمثل یا بلطیفه و یا بحکمی ویا غیرانها زیبا اید مثاله • شعر • کسی که دید در عالي تو از حیرت • بگفت اشهد ان لا اله الا الله • مثال دیگر • شعر • کجا ما و کجا شهر مدائن • غلط کردیم المقدور کائن • کذا في جامع الصنائع •

اللوامع در اصطلاح صوفیه عبارت است از انوار ساطعه که لامع میشود باهل رایات از ارباب نفوس ظاهره پس منعکس میشود از خیال بحس مشترک و مشاهده کرده میشود بحواس ظاهره کذا في لطائف اللغات •

اللمع اسم مفعول است از تلمیع و آن نزد شعرا آنست که شاعر مصراعی بعربي و مصراعي بپارسي ویا بیتی بعربي و بیتی بپارسی گوید و روا بود که زیاده ازین هم کند و بعضی تا ده بیت بعربي و ده بیت بفارسی گفته اند مثال اول • شعر • صباح بگلشن احباب اگر همین گذري اذا لقیت حبیبی نقل له خبري • شعر • مثال دویم

بناداني گنه کردم الهي • ولی دانم که غفار گناهي
رجعت الیک فاغفرلي ذنوبي • فاني تبت من کل المناهي

کذا في مجمع الصنائع •

فصل الفاء • اللطف بالضم وسکون الطاء المهملة هو الفعل الذي یقرب العبد الی الطاعة ویبعده عن المعصیة بحیث لا یودي الی الالجاء اي الاضطرار کبعثة الانبیاء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الی الطاعة و ابعد عن المعصیة ثم الشیعة و المعتزلة یوجبون اللطف علی الله تعالی و معنی الوجوب عندهم استحقاق تارکه الذم و اهل السنة لا یقولون به اي بالوجوب وردوا علیهم بانا نعلم انه لو کان في کل عصرنبي وفي کل بلد معصوم یأمر بالمعروف وینهی عن المنکر لکان لطفا و انتم لا توجبون ذلک علی الله تعالی کذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد الافعال في السمعیات و في تهذیب الکلام و اما اللطف و التوفیق و العصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصیة و قیل العصمة ان لا یخلق الذنب و قیل خاصیة تمنع صدور الذنب وعند المعتزلة اللطف ما یختار المکلف عنده الطاعة او یقرب منها مع تمکنه و یسمیان المحصل و المقرب و التوفیق اللطف لتحصیل الواجب و الخذلان منع اللطف و العصمة اللطف المحصل لترک القبیح انتهی ولابد من توضیح هذا الکلام فاقول مستعینا بالله العلام قوله فعندنا اي عند الاشاعرة و قوله و عند المعتزلة اللطف ما یختار المکلف عنده اي فعل یختار المکلف عنده ذلک الفعل الطاعة او یقرب ذلک المکلف منها اي من الطاعة مع تمکنه اي یکون ذلک الاختیار او القرب مقرونا بالتمکن و القدرة لانه لو بلغ الالجاء و الاضطرار لکان منافیا للتکلیف فالقدرة و الآلة ونحوهما لیست لطفا في الفعل بل شرطا في امکان الفعل فان ما یتوقف علیه ایقاع الطاعة وارتفاع المعصیة تارة یکون

للتوقف عليه لازما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة و الآلة و تارة لا يكون كذلك لكن يكون المكلف باعتبار المتوقف عليه اذعن و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية و هذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كتب الشيعة اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرّب العبد الى الطاعة و يبعده من المعصية و لاحظ له في التمكين و لايبلغ الالجاء فقوله و لا حظ له في التمكين اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و قوله و يسميان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخره انما هو تعريف اللطف المقرب و قوله والتوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و الخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و العصمة اللطف المحصل الى اخره توضيحه ما في بعض كتب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الالطاف المقربة ويحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا يفعل الله تعالى به بحيث لايختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي و هوباطل انتهى ولطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رفق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را بكمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

اللطافة بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة و تركها اي الكيفية المقتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية وهي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني فاللطيف يطلق على معان احدها رقيق القوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الاطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزاؤه عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالدارصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في المؤجز و غيره و الثالث سريع التاثر عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الاطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين المعجمة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العالم كما في القاموس العلمي •

اللطيفة هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما تجيئ و در كشف اللغات ميگويد لطيفه نزد مالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت متعلي در فهم كه در عبارت نگنجد و در لطائف اللغات ميگويد لطيفه در اصطلاح صوفية عبارتست از اشارت

وفيقي كه مرتسم نبود در فهم از وي معني و عبارت گنجايش ان نداشته باشد و لطيفة انسانيه حكما نفس ناطقه را گويند و درويشان دل را گويند ودرحقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

التلطيف التصريف عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

الملطف بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا فى المؤجز في فن الادوية •

اللف و النشر عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيئان او اشياء اما تفصيلا بالنص على كلواحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذلك كلواحد يرجع الى واحد من المتقدم و لاينص على ذلك الرجوع بل يفوض الى عقل السامع رد كلواحد الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى الاولى يسمى بالنشر و التفصيلي ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر للاول من اللف و الثاني للثاني وهكذا على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من النشر الآخر من اللف و الثاني لما قبله و هكذا على الترتيب و ليسم معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليسم مختلط الترتيب كقولك هو شمس و اسد و بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى اي و قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين القولين لثبوت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندفع بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الامران مقولين فكلمة او لايفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل و قد يكون الاجمال في النشر لا في اللف بان يوتى بمتعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من اياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاؤكم من فضله من

باب اللف وتقديره ومن اياته منامكم و ابتغاؤكم من فضله بالليل و النهار الا انه فصل بين منامكم و ابتغاؤكم بالليل و النهار لانهما زمانان و الزمان و الواقع فيه كشيئ واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وهذا نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما للكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشر بين لفين احدهما مفصل والآخر مجمل وهذا معنى لطف مسلكه وذلك كما تقول ضربت زيدا واعطيت عمرا و خرجت من بلد كذا وللتاديب و الاكرام و مخالفة الشر فعلت ذلك هكذا يستفاد من الاتقان و المطول وحواشيه •

اللفيف عند الصرفيين لفظ فاؤه ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا اوعينه ولامه اوفاؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا •

التلفيف عند البلغاء وهو التناسب ويجيئ في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الالتفاف هو مصدر من باب الافتعال وهو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض •

فصل القاف * اللاحق بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذى ادرك مع الامام اول صلوته و فاته الباقي لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ و لايسجد للسهو كذا في فتاوى عالمكيري ناقلا من الوجيز للكردري وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها اي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحدثين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهملة وجمع اللاحق اللواحق •

اللواحق في عرف المنجمين هى الخمسة المسترقة وهى خمسة ايام من السنة الاصطلاحية و قد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهملة •

الالحاق هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف و حركاتها المعينة و السكنات كلواحد في مثل مكانها فى الملحق بها و في تصاريفها من المضارع و الماضى و الامر و المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا و من التصغير و التكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا لا خماسيا و فائدة الالحاق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعر او سجع ولا يجب عدم تغير المعنى بزيادة الالحاق كيف و ان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل و شملل مخالف لشمل بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر و افضل للتفضيل و زيادة الميم في مفعل للمصدر او الزمان او المكان و في مفعل لآلة ومن ثم لم نقل بان هذه الزيادات للالحاق وان صارت الكلم بها كالرباعي لظهور كون هذه الزيادات للمعاني فلا نحيلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الغرض المعنوي و ليس لاحد ان يرتكب كون الحرف لمعنى للالحاق ايضا لانه لوكان كذلك لم يدغم نحو اشد و مردّ لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قردد لذلك و ترك الادغام في قردد ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قمد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الندد و بلندد لاصالة دالهما بل هو المحافظة على وزن الملحق به و ربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتركيب ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا او حرفين كالندد و اما اقعنسس و احرنسى فقالوا ليس الهمزة و النون فيهما للالحاق بل احد سيني اقعنسس و الف احرنسى للالحاق فقط و ذلك لان الهمزة و النون فيهما في مقابلة الهمزة و النون الزائدتين فى الملحق به ايضا و لا يكون الالحاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي و انا لا ارى مفرا من ان يزاد للالحاق لا في مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة فنقول زوائد اقعنسس كلها للالحاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزاد على الملحقة ما يزاد على الملحق بها كما الحق شيطن و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقيل تشيطن و اسلنقى كما قيل تدحرج و احرنجم فيسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعنسس كذلك انما يستعمل تعسس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيئ فى الملحقة ذلك الزائد بعينه في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلوذ ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيبويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه و قوي قول الاخفش انه ثبت جعدب و ان سودد ملحق به قولنا و المصدر يخرج نحو افعل و فعّل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل ومفاعلة مع ان زياداتها مطردة لمعان و لا يكفي مساواة افعال و فعال و فيعال كاخراج و قتال و قيتال لفعلال مصدر فعلل لان المخالفة في شيئ من التصاريف تكفي فى الدلالة على عدم الالحاق لاسيما و اشتهر مصدر فعلل فعللة قولنا في التصغير و التكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن قمطر لان جمعه قماطر و لا يجمع حمار على حمائر بل على حمر و اما شمائل جمع شمال فلايرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا الخماسيا لان الملحق به لا يحذف اخره في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولى قيل لا يكون حرف الالحاق في الاول فليس ابلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى مفرا منه فانها تقع اولا للالحاق مع مساعد اتفاقا كما في الندد و بلندد فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لايقع الالف للالحاق في الاسم حشوا اي وسطا لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للالحاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا * فائدة * كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلان مظهران فهي ملحقة سواء كانا اصليين كما في الندد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة ونك التضعيف ثقيل فلولا قصد مما ثلثهما لرباعي او خماسي ادغم الحرف طلبا للتخفيف فلهذا قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد و لهذا قال سيبويه

نحو سودد ملحق بجندب مع كون النون في جلدب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية •

فصل اللام • الليل بالفتح وسكون المثناة التحتانية بجيئ بيانه في لفظ اليوم مستوفى في فصل الميم من باب الياء المثناة التحتانية •

قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف •

ليلة القدر شبى است با عزت وشرف كه هركه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد • و در اصطلاح سالكان شبيكه سالك را بتجلي خاص مشرف گردانند تا بدان تجلى بشناسد قدر و رتبهٔ خود را به نسبت با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعنى جمع و مقام اهل كمال در معرفت • شعر • در شب قدر قدر خود را دان • روز در معرفت سخن ميران • كذا في كشف اللغات •

فصل الميم • اللزوم بالضم وتخفيف الزاء المعجمة عند اهل البديع هو ما وقع في مجمع الصنائع قال اللزوم وانچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هر بيتى يک چيزي لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم و سنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته • شعر •

اي نگار سنگدل وي لعبت سيمين عذار • مهر تو اندر دلم چون سيم در سنگ استوار
سنگدل يارى و سيمين بر نگارى انكه هست • همچو نقش سنگ و سيم اندر دل من پايدار

وهكذا في جامع الصنائع • وعند اهل المناظرة و يسمى بالملازمة و التلازم والاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم اخر بان يكون اذا وجد المقتضي وجد المقتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان الحكم بالاول مقتض للحكم بالآخر ولا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين فى الوجود ككون الانسان ناطقا وكون الحمار ناهقا فلا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضروري ثم انه خص اللزوم بالاحكام وان كانت قد تتحقق بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص فى الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعتبر عندهم لان المنع و غيره جار فى الاستلزام بين الاحكام فتامل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم بين الاحكام فكانهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احالوا ما يعلم منه بالمقايسة على المقايسة و الحكم الاول يعنى المقتضي على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثانى يعنى المقتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الاستلزام من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى ملزوما واي يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح اداب المسعودي و حواشيه • وعند المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشيئ و ما يمتنع انفكاكه عن الشيئ يسمى لازما وذلك الشيئ ملزوما والتلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الاستلزام عن عدمه من جانب واحد وعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد السند في حاشية شرح المطالع وستعرف توضيح المقام عن قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستحقاب كما مر في لفظ القياس • وعند الاصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم و قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهملة *

الالتزام عند اهل البديع هو لزوم ما لا يلزم و يسمى بالتشديد و الاعنات و التضمين ايضا و هو ان يجيئ قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع و قد سبق مستوفى في لفظ التضمين في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

اللازم اسم فاعل من اللزوم و هو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الناقص من باب العين و على قسم من المبني مقابل للعارض و سبق ايضا و عند اهل المناظرة و المنطقيين و الاصوليين ما قد عرفته و عرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيئ اي لا يجوز ان يفارقه و ان وجد في غيره فلا يرد اللازم كالضوء بالنسبة الى الشمس و المراد بما الشيئ سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا و ذلك الامتناع اما لذات الملزوم او لذات اللازم او لامر منفصل * و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيئ سواء كان دائم الثبوت او مفارقا و قد سبق في لفظ العرضي * **التقسيم** * للازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اي للشيئ باعتبار وجوده الخارجي مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز للجسم او ماخوذا بعارض كالسواد للحبشي فانه لازم للانسان باعتبار وجوده و تشخصه الصنفي لا للماهية و لا لوجوده مطلقا و الا لكان جميع افراده اسود و يسمى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه مستلزما لادراكه اما مطلقا او ماخوذا بعارض و يسمى لازما ذهنيا و اما لازم للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزوجية للاربعة فانه متى تحقق ماهية الاربعة امتنع انفكاك الزوجية عنها و الحاصل ان لزوم شيئ بشيئ سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير محمول نحو العمي و البصر اما بحسب الوجود الخارجي لا على معنى انه يمتنع وجود الشيئ الاول بدون وجود الشيئ الثاني بل على معنى انه يمتنع وجود الشيئ الاول في نفسه او في شيئ في الخارج اى بالوجود الاصلي سواء كان في الاعيان او في الاذهان منفكا عن الشيئ الاول اى عن نفسه كما في العدميات او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شيئ غير الملزوم كالابوة و البنوة او الملزوم كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجي و اما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه يمتنع وجوده الظلي بدون حصول الشيئ الاول اصالة فانه باطل اذ الوجود الظلي لا يترتب عليه اثر خارجي بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثاني فالمراد بالحصول في الذهن الوجود الظلي الذي هو عبارة عن الادراك المطلق لا الحصول الاصلي فيه فاللزوم بين علمي الشيئين الذين بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية و اما بالنظر الى الماهية من حيث هي لا على معنى ان الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هي ليست

الا الماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجودين منفكة عن ذلك اللازم اى عن الاتصاف به لا عن حصوله فى الخارج او فى الذهن و الا لكان اللزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما وجدت الماهية سواء كان فى الخارج او فى الذهن كانت معه موصوفة به فامتناع الانفكاك بالنظر الى الماهية نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزوجية فيهما او وجود فى الخارج فقط كذاته تعالى فانه يمتنع ان يوجد فى الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل فى الذهن يمتنع انفكاكه عنه ايضا او وجود فى الذهن فقط كالطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية و نحوها لكنها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و الثانى اللازم مطلقا اما بالوسط و هو اللازم الغير القريب او بغير وسط و هو اللازم القريب و الوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالظرف يتعلق بقولنا يقترن اي يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن بلانه شيئ فذلك الشيئ هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير و هو الوسط و حاصله الدليل البرهاني فالحدس و التجربة و نحوهما كالحس و التفات النفس ليست من الوسط و الثالث كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين او غير بين و اما البين فقيل هو الذي لا يقترن بقولنا لانه كالفردية للواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو ذلك اولا و غير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحدوث للعالم و قيل اللازم البين هو الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما انما ذكر الجزم اذ لو كان كافيا فى الظن باللزوم لم يكن بينا ان قلت لابد فى الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان تصوره مع تصور ملزومه و تصور النسبة بينهما كاف فى الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين و غير البين و مدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين و اما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة و الجزم معا و غير البين هو الذى يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا و اما الى امر اخر سوى تصور الطرفين و الوسط كالحدس و التجربة و نحوهما و لا يجوز الاقتصار على الوسط كما فعله البعض لانه ح اما يلزم بطلان الحصر و وجود قسم ثالث و هو ما كان بحدس و نحوه او دخول ذلك القسم فى البين و كلا هما غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط و اما الثاني فلان لفظ الكفاية و لفظ البين الدال على كمال الظهور يابا و قد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه تصوره لكون الاثنين ضعفا للواحد فان من تصور الاثنين ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص و الاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم فى اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم و ليس كلما يكفي تصور ان يكفي تصور واحد وهذا هو اللازم الذهني المعتبر في دلالة الالتزام * فائدة * قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزوم بالمعنى الاعم و الا لاحتاج الى وسط فلايكون قريبا و غير القريب غير بين اذ لو كان بينا كان قريبا و هذه الملازمة واضحة بذاتها و الاول ممنوعة

لوجود قسم ثالث كما عرفت و منهم من زاد و زعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتناع الانفكاك و متى امتنع انفكاك العارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فاينما تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل و هٰهنا بحث طويل مذكور في شرح المطالع و الرابع لزوم الشيئ قد يكون لذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم و لا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب و الانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه و يجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذى العرض للجوهر و السطح للجسم وقد يكون لذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالمتعجب و الضاحك للانسان و اياما كان فهو اما بوسط او بغيره و قد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل و الفلك وعلى التقادير فالملزوم اما بسيط او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام بامرها واقعة في نفس الامر او لم تكن و المقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للواقع فالمناقشة في الامثلة لا تقدح •

لوازم صفتي نزد بلغا ان است كه در تركيب الفاظ مشترك كه باشند در سياق از هر لفظي يک معنى مفيد غرض بود و از معنى دوم مراعات نظير و ايراد لوازم حاصل ايد و اين معنى اصلا مراد نباشد و در افادهٔ تركيب بدان معنى گمان نيز نرود و فرق ميان تخييل و درين است كه در تخييل بمعنى دوم گمان رود و در لوازم صفتى گمان نرود پس صنعت مراعات نظير ايراد لوازم صفتى باشد مثاله • شعر • ز عزم جزم چو فرمود نصب رايت را • رسيد فتح وبران ضم شد سعادتها • جزم و نصب و فتح و ضم هريک دو معنى دارد يكي اعلام حركات وسكون دوم معنى جزم قطع است و معنى نصب برافراشتن و معنى فتح ظفر است و معنى ضم جمع شدن است و در سياق تركيب مراد اين معني است •

لوازم معنوي نزد بلغا ان است كه ايراد الفاظ لوازم براي صحت معني بود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله • شعر • فرقدان گر دست يابد سر نهد در زير پات • اين سخن داند كسي كش فرقدان آورده است • سر و پا كه لوازم اند ايشان براى صحت معني است نه مجرد قصد صنعت لوازم •

لوازم لفظي نزد بلغا انست كه الفاظ خاص غير مشترك را بمجرد قصد صنعت لوازم آرد مثاله • مصراع • مجنون چو رباب و چنگ بر سر • مثال ديگر • مصراع • سر مگردان كه خاك پاي توام • در مصراع دوم سر براى پاى بتكلف آورده است چه مقصود از سر مگردان انست كه اعراض مكن و در اصطلاح رو مگردان گويند اما از جهت لوازم چون بگويد كه خاك پاى توام سرمگردان گفت و اصطلاح را بگردانيد و در مصراع اول چنگ را سبب لوازم رباب آورده و مراد از چنگ اينجا دست است اصطلاح را بگردانيد چه در اصطلاح دست بر سر كوبند نه چنگ بر سر اين همه از جامع الصنائع است •

الالمام بالميم عند الشعراء قسم من السرقة ويسمى سلخا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة •

الالهام بالهاء لغة الاعلام مطلقا و شرعا القاء معنى في القلب بطريق الفيض اي بلا اكتساب و فكر ولا استفاضة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب و قد يزاد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسره البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفاضة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة سبب نشأ من الشيطان و هو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام و هو اى الالهام ليس شيئا يحصل به العلم لعامة الخلق و يصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه •

الالهامية فرقة من المتصوفة المبطلة وايشان موافق اند بقرامطه و دهريه كه از خواندن و اموختن قران و علوم ديني اعراض كنند و گويند كه مسلم ظاهر حجاب راه باطن است و ابيات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب •

الملائمة عند بعض الاصوليين هي المناسبة ويجيئ في الباء الموحدة من باب النون •

فصل النون • ابن اللبون بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه سنتان كذا في شرح الطحاوي • و في جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه و اللغة انه ماتم له سنتان الى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر و بنت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس •

اللحن بالفتح و سكون الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على الالفاظ فيخل و هو جلي و خفي و الجلي يخل اخلالا ظاهرا يشترك في معرفته علماء القراءة و غيرهم و هو الخطأ في الاعراب و الخفي يخل اخلالا يختص بمعرفته علماء القرأة و ائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء و ضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق المحكمة التحرز عن اللحن واجب و هو الخطأ و الميل عن الصواب و الجلي منه خطأ بغير اللفظ و يخل بالمعنى و الاعراب كرفع المجرور او نصبه و الخفي منه خطأ يعرض اللفظ و لا يخل بالمعنى و لا بالاعراب كترك الاخفاء و الاقلاب و الغنة انتهى و بعضى گفته اند لحن جلي در حروف و لفظ و اعراب بود و لحن خفي در غنهاست و ان بر دو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمحاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولى است و غير احتمالي انكه چنانكه كنا و بنى و بنو يعنى نانو نى و چون ظالمى ظالمو كما يعنى مامي موكه اخر او نون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اولى تراست پس در غنه احتمالي لحن ضروريست اما در غنهٔ اختياري لحن صالح است •

اللسان بالكسر در لغت زبان را گويند و لسان الامر در اصطلاح اهل رمل نتيجه را گويند ربيعي في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم را تير لسان الامر گويند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم • شعر • هركه باشد لسان حق جانا • بكلام خدا بود گويا • كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات ميگويد لسن بفتحتين گويائيدن و زبان اوري و فصاحت • و در اصطلاح صوفيه چيزى است كه واقع ميشود باو افصاح الهي بگوشهاى نگاه دارنده ازچيزهائيكه خواسته است الله تعالى اينكه تعليم بكند انها را •

اللعنة بالفتح و سكون العين اسم من اللعن و هو اى اللعن فى الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته فى الدنيا بانقطاع التوفيق و فى العقبى بالابتلاء بالعقوبة كما وقع فى المفردات و هذا في حق الكفار و اما في حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحين كما وقع في كراهة الكرماني هكذا وقع في جامع الرموز في كتاب الايمان •

اللعان شرعا شهادات موكدة بالايمان من الجانبين اى الزوج و الزوجة موثقة باللعن في جانبه اى جانب الزوج و بالغضب في جانبها اى جانب الزوجة و انما سُمّيَ به مع انه ليس اللعن الا في اخر كلامه تغليبا اولان الغضب قائم مقام اللعن و هو في جانبه يقوم مقام حد القذف و في جانبها مقام حد الزنا كذا في جامع الرموز •

اللون بالفتح وسكون الواو غني عن التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ اخر هو الضوء بيان لحكم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لا حقيقة لشيئ من الالوان اصلا بل كلها متخيلة و انما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيئ للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بضد ذلك و هو عدم نفوذ الهواء و الضوء في عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اى تخيله لماء يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلّت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينفك عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقي من الالوان يحصل بالتركيب فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كفى الغمام الذي اشرقت عليه الشمس و الدخان الذى خالطه النار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء في الجملة و ان اشتدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق فالخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع سواد حصلت الكرائية الشديدة و الكرائية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقي بالتركيب والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة كما في بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فمما لم يقم عليه دليل • فائدة • قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون فى الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وانه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة و اما عدمه في نفسه فلا و هو مختار الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات •

التلوين كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين •

المتلون على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البديع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة يعني شعريكه بدو وزن يا زيادة توان خواند باندک تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم ماند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از دو وزن نه نبشته اند و اين متلون سالم است و متلون بكسر نزد شان شعريست بروزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بيشتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله • شعر • خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من • بخ بخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من • وزن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن بحر دوم رجز مجزو • خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن • وزنه مستفعلن سه بار بحر سوم رجز مرفل مجزو • خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد • وزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن نع بحر چهارم رمل مسدس • خوش قد تو غيرت سرو چمن شد • وزنه فاعلاتن سه بار بحر پنجم رمل مسدس محذوف • خوش قد تو غيرت سرو چمن • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر ششم رمل مثمن محذوف • خوش قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع • خوش قد تو غيرت سرو چمن • وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج وجزء اخر مجبوب • قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من • وزنه مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس • قد تو غيرت سرو چمن شد • وزنه مفاعيلن مفاعيلن فعولن بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجزو • خوش خوش قد تو سرو چمن شد • وزنه مفعول مفاعيلن مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه چون بعضي الفاظ ازان بيندازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است محذوف و منقوص دوم نثري است كه چون حروف بعضي الفاظ او بديگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو اين را نظم النثر خوانده •

اللين بالكسر و سكون الياء التحتانية مقابل الصلابة و اللين بتشديد الياء مقابل الصلب و قد سبق ذكرهما في الباء الموحدة من باب الضاد المهملة •

فصل الواو • اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الافاضل و في تفسير القشيري اللغو مايلهي عن الله تعالى ويقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله ويقال اللغو ما يوجب سماعه اللهو انتهى • و اللغو عند النحاة قسم من الظرف و يقال له ملغى و قد سبق في فصل الفاء من باب

الظاء المعجمة و عند اهل الشرع قسم من اليمين و يجيئ •

اللغة بالضم من لغي بالكسر و اصلها لغي او لغو و التاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى و جمعه اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا و هي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد و المشترك نوعان و هذا ليس بصحيح و من انواع اللغة الاصلية و المولدة و المعربة و المعجمة و المختلفة و المعروفة و شرح كل في موضعه • و قد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الچلپي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا •

الالغاء هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهملة • و عند الاصوليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ السير في فصل الراء من باب السين المهملتين •

اللغوة بالفتح والكسر وسكون القاف مرض ينجذب به شق الوجه الى جهة غير طبعية فيخرج النفحة و البزق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العينين كذا في الموجز •

اللقي هو عند المحدثين اخذ الراوي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المدبج •

اللقاء بالفتح و المد و قيل بالكسر و المد نزد صوفيه بمعنى ظهور معشوقست چنانكه عاشق را يقين شود كه او است بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودى در همه اشيا • مغان هرگز نكردندي پرستش لات و عزى را • كما في بعض الرسائل •

التلاقي هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و الملاقاة بين الشيئين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازائه جزء من الاخر فيتطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلهما •

المتلاقي هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

التقاء الخاطرين نزد بلغا ان است كه دو شاعر در مجاربات مصراعي يا بيتي و يا معنى و يا صفتى را موافق بگويند چنان كه اتهام بر هيچ يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجاربات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل ازانها باشد كه در قوت طبع او شبهه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خاطرين نيز گويند

اللاهوت نزد صوفيه حياتى كه ساريه است در اشيا وناهوت محل ان و ذلك الروح • بيت • روح شمع وشعاع ارمست حيات • خانه روشن ازو و او از ذات • كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي وقد سبق في لفظ الجبروت انه اسم مقام في فصل الراء المهملة من باب الجيم و انه عبارة عن الذات •

فصل الباء التحتانية • الالتواء هو عند الاطباء زوال الفقرات الى اليمين او اليسار كما في حدود الامراض و عند اهل الهيئة هو الانحراف و يسمى بعرض الوراب ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة •

الملتوي على صيغة اسم الفاعل عند الصرفيين هو المفيف المفروق •

• باب الميم •

فصل الالف • المتى بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية و قصر الالف عند الحكماء قسم من الاعراض النسبية و هو حصول الشيئ فى الزمان المعين او في طرفه وهو الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان و لا يقع فى الزمان و يسأل عنه بمتى و منها الحروف الآنية الحاصلة دفعة كالتاء و الطاء و ينقسم متى كالاين الى حقيقي و هو كون الشيئ في زمان لا يفضل عليه كاليوم للصوم و الساعة المعينة للكسوف و غير حقيقي كيوم كذا و شهر كذا للكسوف و الفرق بين الحقيقي من المتى و الاين ان الحقيقي من المتى يجوزان يشترك فيه اشياء كثيرة بخلاف الاين الحقيقي و هو ظاهر و عرف المتى بعضهم بالنسبة الحاصلة للشيئ باعتبار حصوله فى الزمان او طرفه هكذا يستفاد من شرح المواقف و حواشي شرح حكمة العين • **فائدة** • انما يعرض متى بالذات للمتغيرات كالحركة و ما يتبعها من الامور و يعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى كذا في شرح التجريد •

الملأ بفتح الميم و اللام عند الحكماء هو الجسم سمي به لانه مملئ للمكان و اما الملأ المتشابه فقيل هو جسم لا يوجد فيه امور مختلفة الحقائق و قيل هو الجسم الغير المتناهي فان حمل الامور فى المعنى الاول على الاجزاء فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما فى الجسم الغير المتناهي المتفق الاجزاء فى الحقيقة و تفارقهما فى المتناهي المتفق الاجزاء و غير المتناهي المختلف الاجزاء و ان حمل الامور على الحدود فمالهما واحد لان الجسم الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق لا يكون متناهيا لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة كالسطوح و الخطوط و النقط لانه يتجه النقض عليه بالكرة المصمتة فانها لا يوجد فيها الا حد واحد فالمناسب ان يراد بالامور ما هو غير اجزائه و لا يرد شيئ لان فى الكرة المصمتة سطحا و مركزا و هما مختلفان بالحقيقة و قيل هو جسم غير متناه و لا يوجد فيه امور متخالفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقا من المعنيين السابقين و قيل هو جسم بسيط اجزائه مع كله شريك فى الاسم و الحد و هذا اخص من الاول

مطلقا و من الثاني و الثالث من وجه كما يظهر بادنى تامل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حاشيته للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدد الجهات •

الملأ الاعلى عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بيان ان المعدوم شيئ ام لا •

الامتلاء هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة و يشرف الانسان على العلة و قد يطلق الامتلاء على زيادة الاخلاط في الكيفية و اما الامتلاء من الطعام و الشراب فنقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى كذا في بحر الجواهر • و الامتلاء عند المنجمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

الماهية هي ماخوذة عن ما هو بالحاق ياء النسبة و حذف احدى الهايين للتخفيف ثم التعليل بمثل مرمي و الحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية • و قيل الحق ياء النسبة بما هو و حذف الواو و الحق تاء التانيث و لو قيل بانها ماخوذة عما هي لكان اقل اعلالا و في صحة الحاق ياء النسبة بما هو على ما هو قاعدة اللغة نظر و لا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد و غيره و اني اظن ان لفظ الماهية منسوب الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما و مثل لفظ ما اذا اريد به لفظ يلحقه الهمزة فاصله مائية اي لفظ يجاب به عن السوال بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في ايالك هياك و يؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السوال بكيف اخذ بالحاق ياء النسبة و تاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف و الكمية اسم لما يجاب به عن السوال بكم حصل بالحاق ياء النسبة و التاء بلفظ كم و تشديدكم حين ارادة لفظة على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالثنائي الصحيح ثم الماهية عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السوال بما هو • و عند المتكلمين و الحكماء بمعنى ما به الشيئ هو و تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول فقط في الجنس بالقياس الى النوع و الثاني فقط في الماهيات الجزئية كالشخص و كذا الحال في الصنف ايضا و اجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس الشيئ اعلم ان كان لها ثبوت و تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل يسمى ماهية حقيقية اي ثابتة في نفس الامر و ان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما و اعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة و الذات قد تطلق على سبيل الترادف و الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية و الجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشيئ هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية معنى اخر يفهم من كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شيئ قابل لماهيته و صورته ايضا ذاته انه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهي ما به هي هي و انما ماهي هي بكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع المصورة و المادة و الوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد انتهى و اعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثانية لانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل و لم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس في الاعيان شيئ هو ماهية بل في الاعيان فرس او انسان و هي اي الماهية مغايرة لجميع ماعداها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية بذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيئ اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيئ او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع المشخصات و اللواحق يسمى مخلوطا و الماهية بشرط شيئ و هما موجودان في الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن المشخصات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لاشيئ و ذلك غير موجود في الخارج و قيل توجد في الذهن عند القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها في الذهن من العوارض و اللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيئ حتى عدم نفسه و لا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة و قيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجدت في الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا و فيه نظر فان كون الشيئ موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيئ بان يعتبر الذهن لذلك الشيئ عارضا له و يلاحظه فيه و هذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظه فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يلزم تقسيم الشيئ الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لحال الماهية الى الاعتبارات الثلثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشيئ اذ ليس المقصود بيان اطلاقاتها اعلم ان الماهية اما بسيطة اي غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط اذ لابد في المركب من امور كلواحد منها حقيقة واحدة اي متصفة بالوحدة بالفعل و الا كان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل في العقل كالاجناس العالية و الفصول و البسيط الخارجي ما لا تركب فيه في الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس فانها بسيطة في الخارج و ان كانت مركبة في العقل بناء على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ما يكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقات و المركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالصنم ثم المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره و الاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها اذ لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما حقيقة ماهية و احدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان و الثاني اى المركب الذى هو صفة يقوم بثالث لامتناع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزاءه كلها بذلك الثالث الذي هو غير المركب و اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا و هذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة وهذا على تقدير جواز قيام العرض بالعرض * فائدة * انما يحكم بتركب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اي لذلك الغير في ذاتي اخر لابان يشتركا في ذاتي و يختلفا بعارض ثبوتي اوسلبي لجواز كون ذلك الذاتي تمام ماهيتهما و لابان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي اوسلبي واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب * فائدة * اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة سواء كانت متساوية اولا بل متداخلة و ان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمتساوية كالحساس و المتحرك بالارادة اذا اعتبر تركب ماهيتهما منهما و المتداخلة اما ان يكون بينهما عموم و خصوص مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص و هذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او يقوم الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان و اما عموم و خصوص من وجه نحو الحيوان الابيض و هذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه و اما المباينة فاما ان يعتبر الشيئ مع علة ما من العلل او مع معلول او مع ماليس علة و لامعلولا بالقياس اليه و الاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو الفطرة وهي التقعر الذي في الانف اعتبر فيها الشيئ بالاضافة الى قابله اومع الصورة نحو الافطس و هو الانف الذي فيه تقعير و هو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشبيه بها او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها في الاصبع و ذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و الثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق و الرازق و نحوهما مما اعتبر فيه الشيئ مقيسا الى معلوله و الثالث اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا كالجسم المركب من الهيولى و الصورة او خارجا اى حسا كاعضاء البدن و كالخلقة المركبة من اللون و الشكل المتمايزة في الجسم فان البيآت الشكلية محسوسة تبعا و ايضا الاجزاء اما ان تكون موجودة باسرها اى لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك و الوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى و الصورة و الانسان المركب من الروح و الجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب و الزيادة فيه و كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية و الاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير و انه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية و الثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي و عدمي و اما العدمي المحض فغير معقول لان تعدد العدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات فالمفهوم الوجودي و هو النسبة الى الملكة ملحوظة فى التراكيب من العدمات و اعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية و اما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا و النسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه و كالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متساويين • فائدة • هل الماهية مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجعولة مطلقا الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجعولة بخلاف البسيطة و تحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل و الا لم تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود و ما يتبعها و العدم و ما يلزمها اثر للفاعل و معنى التاثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالكلية فيكون الوجود انتزاعيا محضا و كذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض و اليه ذهب الاشعري و الاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذواتها ماهيات و التاثير و الجعل باعتبار كونها موجودة و ما يتبع الوجود و معنى التاثير جعل شيئ شيئا و هو الجعل المركب فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما و اليه ذهب جمهور المتكلمين القائلون بزيادة الوجود و قد سبق في لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي هٰهنا شيئ و هو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك التكثر و التعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي و ان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجي هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف و حواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب و قد مر في فصل الميم من باب الالف •

فصل التاء المثناة الفوقانية

• الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا و الاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها و على التفسيرين فالتقابل بين الموت و الحيوة تقابل العدم و الملكة و قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحي و هو قد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و الحيوة و الحاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون الايجاد و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطل القوى عن افعاله لبطلان التها و هي الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس استعمال الجسد ثم الموت على نوعين احدهما الموت الطبعي و يقال له ايضا الموت الانتزائي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالاسباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و ثانيهما الموت الاختراعي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية لا باسباب ضرورية بل بعارض كقتل اوخنق او غيرهما و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمر اذ يمكن دفع هذا الاجل بان يحتاط الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له اذ العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبر و الى هذا ذهب المعتزلة و الطبيعيون من الحكماء و قال غيرهم ان الموت واحد و قد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونچة و الموت عند الصوفية هو الحجاب عن انوار المكاشفات و التجلي وقد سبق في لفظ الحيرة في فصل القاف من باب الحاء المهملة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هركدام رنگي دارد يكي موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در اتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت سپيد كه در اب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر قرار داده اند وگفته اند بايد كه سالك بر خود چهار موت قرار دهند موت ابيض و ان گرسنگي است و موت اسود كه ان صبر است بر ايذاي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هواي نفس •

الموات بالفتح و الضم لغة ما لا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالك لها و في الكرماني ارض بلا نفع اي لم ينزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها نزة او سنجة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لايعرف مالكها بعينه عن العامر لايسمع صوت من اقصاه نقولهم لايعرف مالكها اى لايعرف بعينه سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة او لم تكن كما في المنية فمن احياه ملكه لكن لو ظهر لها مالك يرد عليه و يضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يحيى ماله اثار العمارة و لا يوخذ منه التراب كالقصور الخربة و قولهم بعيدة عن العامر اى البلد و القرية فان العامر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مروي عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى اذ انقطع ارتفاق اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا يسمع الى اخره تفسير البعد اى لا يسمع البعيد صوتا من اقصى العامر و طرفه فيعتبر الصوت

من طرف الدرر الاراضي العامرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز *

فصل الجيم * المزاج بالكسر و تخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج و هو عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد حاصلة من ذلك الامتزاج تلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل لا يحصل الا بمماسة السطوح وكلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم و كثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة و صورة و كيفية وكل منها اما فاعل او منفعل و لا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل و التاثير و لا ان تكون الصورة منفعلة لان شانها الفعل و التاثير لا القبول و الانفعال فلم تبق الا اربع صور هي مايكون المنفعل فيها المادة او الكيفية و الفاعل اما الصورة او الكيفية فمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة و المنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت هي صورة كيفية الآخر حتى نقص من حر النار تنزل تلك الكيفية و يحصل له كيفية حر اقل يستبرد بالنسبة الى النار الشديدة الحرارة و يستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكاسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة و لا الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا و العلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما و هو محال و ان كان انكسار احديهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا و هو ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية و لا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لا منفعلة و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل و محلها يستحيل فيها و ذلك المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد و انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و ان لم تكن هناك صورة متسخنة فالكاسر الصورة بتوسط الكيفية و المنكسر المادة و ذلك بان تحيل مادة العنصر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفيته فحينئذ يحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيئ لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع و هذا معنى تشابهها وفي شرح حكمة العين و اعلم ان حصول الكيفية امم مما هو بوسط او بغيره لا الحصول الذي بغير وسط يخرج المزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول و المراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كلواحد من الفاعلين و كذا الى كل من المنفعلين او كيفية تستسخن بالقياس الى البارد و تستبرد بالقياس الى الحار و كذا في الرطوبة و اليبوسة و على التفسيرين لا تدخل الالوان و الطعوم و الروائح في الحد اما على الثاني فظاهر لان شيئا منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد و لا يستبرد بالنسبة الى الحار و اما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كلواحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض و مثل ذلك لا تكون الا كيفية ملموسة اذ الطعم و نحوه لا يكون كذلك اذ المناسبة بين الحرارة و البرودة اشد من المناسبة بين الطعم و احدهما فلا حاجة حينئذ الى تقييد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق و لا بالاولية كما فعله الايلاقي ليخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلاقي ينتقض بالمزاج الثاني فقد اخل بعكسه و ان حافظ على طرده و مذهب الاطباء ان الفاعل و المنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكامر هو نفس الكيفية و المنفعل المنكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات و ذهب بعض المتاخرين كالامام الرازي و صاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية و المنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذا امتزجت و انفعل بعضها من بعض فادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به و يلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة و منهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع صورة و تلبس صورة متوسطة و على الثاني تخلع صورة و تلبس صورة نوعية للمركب • التقسيم • المزاج ينقسم الى معتدل و غير معتدل و لهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما و كيفا حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها و يسمى معتدلا حقيقيا مشتقا من التعادل بمعنى التكافؤ هو لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متضادة فلا يقصر بعضها بعضا على الاجتماع و طبائعها داعية الى الافتراق قبل حصول الفعل و الانفعال و انما اعتبر التساوي كما و كيفا لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه و لابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل و ليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار المبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الثلج و الثقل اللازمين من التبرد اشد و اقوى من ميل الاول و ربما

يكتفى في تغيير المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها و ضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل و غير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط و هو الرطب او البرودة فقط و هو البارد او اليبوسة فقط و هو اليابس او في الحرارة و الرطوبة و هو الحار الرطب او في البرودة و اليبوسة و هو البارد اليابس او في الحرارة و اليبوسة و هو الحار اليابس او في البرودة و الرطوبة و هو البارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا نرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي و هو مالم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي ينبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي وكل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه و ليس ذلك المزاج على حد و احد لايتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج و ما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة ذو طرفين افراط و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين و لا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته مترددة بين عشر الى عشرين ففي الافراط اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا وفي التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متى فقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج واقع في وسط ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و آثاره المختصة به اجود مما يتصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته و لايكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته و تمس الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالنسبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض و هو اليق الامزجة الواقعة فيمابين طرفيه بالصنف اذ به تكون حاله اجود فيما خلق لاجله و لا يكون الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا و الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما و هو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه و له ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي و بالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته و الاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج مما يتعلق به وجود العضو سالما و هو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء و له ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي و مقيسا الى الداخل هو الذي يليق بالعضو حتى يكون على احسن احواله و اكمل ازمانه و اما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة و يسمى البسيط و هو اربعة حار و بارد و رطب و يابس او في كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب و هو ايضا اربعة و اعترض عليه بان الخارج عن الاعتداليين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين و لايلزم من ذلك كون المتضادين غالبين و مغلوبين معا اذ ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق و اجيب بان هذا وهم منشاه عدم اعتبار عرض المزاج و اذا اعتبرناه فلا يرد شيء فانا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين و من الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر و الباردة ستة و نصفا كان معتدلا و لو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر و ابرد وقس عليه الرطوبة و اليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج و المسخن بالشمس و قد يكون جبليا و طبعيا خلق البدن عليه و عرضيا عرض له بعد اعتداله في جبليته و ايضا ينقسم المزاج الى اول و ثان فالمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر و المزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوي الامزجة كالترياق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا و للمجموع مزاجا اخر كذا في بحر الجواهر و في القسرائي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر و المزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة و امتزاجها ليس امتزاجا صارية الكل متشابها قوة و ذلك فانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولا و وجه الحصر ان المزاج اما ان لايحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها و الاول هو الاول و الثاني هو الثاني

انتهى ثم المزاج الثاني قد يكون صناعيا كمزاج الترياق و قد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو من مائية و جبنية و دسمية و لكل مزاج خاص و قد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ و لا بالنار و يسمى مزاجا موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه اليبوسة و قد امتزجا امتزاجا لا يقدر النار على تفريقهما و قد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله النار دون الطبخ كالبابونج فان فيه قوة قابضة و محللة لا تفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالعدس فان فيه قوة محللة تخرج بالطبخ في مائيته و يبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالهندباء فان جزؤها المفتح الملطف يزول بالغسل و يبقى الجزء المائي البارد و قول الاطباء هذا الدواء له قوة مؤلفة من قوى متضادة يعنى بها هذا المزاج الثاني الرخو * فائدة * اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الناطقة اشرف و اكمل و لا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد و اقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب و اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا و سكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر و البرد لتساوي ليلهم و نهارهم ابدا و قال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا و اطول قدودا و اجود اذهانا و اكرم اخلاقا و كل ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من الاقسرائي و شرح التذكرة * فائدة * القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت و اما الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يتكون هُهنا و كان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس و اصحابه القائلين بالتخليط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيئ منها صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كاللحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى بالغالب الظاهر منها و عند ملاقاة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد ما كان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب الفشو و النفوذ و المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار يخالطه فيعترفان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح التجريد و غيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نسبت شكلي است بروز با شيب چنانچه گويند كه در شكل انقلاب اگر ذر اول واقع شود بروز يكشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل

الامتزاج كالاحتراق في اللغة هو الاختلاط وعند المنجمين نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مزاجات قمر وعند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب و يسمى مزاجا و تمازجا ايضا و ابتدا از حروف مطلوب گيرند يعنى اول حرف اسم مطلوب بگيرند و بنويسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگيرند و بنويسند بعد ازان حرف دويم از اسم مطلوب و على هذا القياس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل كنند پس امتزاج عليم اگر مطلوب باشد باسم محمد اگر طالب باشد باين صورت ع م ل ح ى م م د و اين وقتي است كه مطلوب از اسماء الهي گرفته باشند و الا از حروف طالب ابتدا كنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجين كمتر باشد اقل اسمين را تكرار دهند چندانكه مساوي شوند كذا في بعض رسائل علم الجفر و قد سبق في لفظ البسط ايضا في فصل الطاء المهملة من باب الباء الموحدة و عند اهل الرمل عبارة عن ضرب شكل في شكل و قد سبق في الباء الموحدة من من باب الضاد المعجمة و يطلق ايضا على ضرب شكلين يكون نتيجتهما طريقا و يسمى امتزاجا عنصريا و ميگويند كه اين دو شكل هم مزاج يكديگر باشند مثل ⚌ و ⚎ و مثل ⚏ ⚍ و على هذا القياس و اين عمل در ضمير بكار ايد و ميگويند كه اين هر دو شكل طالب و مطلوب يكديگر اند چون شكل طالع ميشود طالب ان شكل بود كه مزاج او دارد در هر خانه كه بيابند ضمير دران شكل يا دران خانه باشد و نيز ميگويند كه بعد طرح هشت از عدد شكلي بضابطة الجد اگر باقي مساوي ماند مر عدد شكل ديگر را پس ان هر دو شكل هم مزاج باشند و اينرا نيز امتزاج عنصري نامند و ضابطة الجد اينست كه نقطة اتش را يك عدد و باد را دو و اب را سه و خاك را چهار مثلا اتش لحيان يكعدد دارد و نقاط عتبة الداخل نه و از نه چون هشت طرح كنند يكي ماند و هم چنين عدد نقاط طريق ده اند و بعد از طرح هشت دو باقي مانند و حمرة را دو عدد است پس طريق و حمرة هم مزاج باشند و ازين عمل هم استخراج ضمير بطور مذكور ميكنند هكذا يستفاد من بعض الرسائل •

فصل الحاء المهملة • المدح بفتح الميم و الدال قد سبق تفسيره في لفظ الحمد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين و مدح موجه نزد بلغا انست كه ممدوح را از يک تركيب بدو نوع ستايش حاصل ايد مثاله • شعر • از عدل تو مظلوم چنان شكرانست • كز بذل تو بى نوا كند شاديها • كذا في جامع الصنائع و نيز صاحب جامع الصنائع گفته كه امتتباع انست كه ممدوح را بروجهي مدح كنند كه ازان مدح مدحى ديگر خيزد مثاله • شعر • ذات تو اندر سخا ابريست كاندر سايه اش • عالم از گرماي فتنه جمله در اسايشش • انتهى • و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف امتتباع گردانيده •

المسح بالفتح و سكون السين لغة امرار اليد و شرعا اصابة اليد المبتلة العضو اما بلا ياخذه من الاناء او بلا باقيا في اليد بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة و لايكفى البلل الباقي في يده بعد مسح عضو

من الممسوحات و لا بلل ياخذه من بعض اعضائه سواء كان ذلك العضو مغسولا او ممسوحا كذا في مسح الوضوء و مسح الخف و فيه بحث فانه ذكر شمس الائمة في شرح المختصر المسح لغة امرار شيئ بشيئ كما في المقاييس وكذا في الشريعة الا ان الامرار شامل للحكمي كما ان الشيئ شامل للمبتل و غير المبتل فانه لو سقط خرقة مبتلة على الراس او اصابه المطر او دخل في اناء لاجزاء من المسح و في التلويح المسح المس بباطن الكف هكذا في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء •

الممسوحات بالفتح هي الادوية التي يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر •

المساحة بالكسر من مساحة الارض اي قسمتها و كلما مسح فكانه قسم اجزاء كل منها يساوي المقياس الذي يمسح به • و في اصطلاح المهندسين استعلام امثال الواحد الخطي المفروض او ابعاضه في المقدار ان كان خطا او امثال مربعه او ابعاضه ان كان سطحا او امثال مكعبه او ابعاضه ان كان جسما تعليميا يعني ان المساحة استعلام امثال خط واحد او ابعاضه فرض بمقدار معين كالذراع و الجريب حال كون تلك الامثال او ابعاضه واقعة في المقدار عارضة له ان كان ذلك المقدار خطا او استعلام امثال مربع خط واحد الى اخره و المقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط و السطح و الجسم التعليمي فخرج العدد و كذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضافة بطل الجمعية فيشتمل الواحد والاثنيين و كذا قولهم او ابعاضه و كلمة او للتقسيم المحدود دون الحد فالحاصل ان المساحة ثلثة انواع اما استعلام مثل الواحد الخطي المفروض كذراع او ذراعين مثلا او بعضه كنصف ذراع او ربعه العارض للمقدار ان كان خطا و اما استعلام مثل مربع الواحد الخطي و حاصله سطح طوله و عرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي و هو الذراع المكسر او بعضه العارض للمقدار ان كان سطحا و اما استعلام مثل مكعب الواحد الخطي او بعضه العارض للمقدار ان كان جسما و مكعب الواحد الخطي هو مضروبه في مربعه و حاصله جسم جهاته الثلثة متساوية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي او الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل للامر فيستغنون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطوح و الاجسام و قد يمسح السطح بالخط كمساحة احد بعد الكرباس بذراع و بالحقيقة هي مساحة بمربع الذراع و ان لم يتلفظ به و قد يمسح الابنية و الاساطين و السقوف في العمارات بالآجر و اهل الهيئة يمسحون اجرام الكواكب بكرة الارض هكذا في شرح خلاصة الحساب •

الملاحة بالفتح نزد صوفيه عبارتست از بي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في بعض الرسائل •

التمليح لم يفرق البعض بينه و بين التلميح المذكور في باب اللام و الحق الفرق كما سبق •

فصل الخاء المعجمة • **المسخ** بالفتح و سكون السين عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى بدن حيوان اخر يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع و الارنب للجبان وهو من اقسام

التنامع على ما يجيئ في باب النون • و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى اغارة ايضا و قد سر في فصل القاف من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة • المد بالفتح و التشديد لغة الزيادة و عند القراء اطالة الصوت بحرف مدّي من حروف العلة وهو الالف والواو و الياء الساكنة التي حركات ماقبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الاصل اذ المد لابد له من سبب يتفرع عليه و قال الجعبري المد طول زمان صوت الحرف و اللين اقله و القصر عدمهما ثم المد نوعان اصلي و هو اللازم لحروف المد الذي لاتنفك عنه بل ليس لها وجود بعدمه لابتناء بنيتها عليه و يسمى مدا ذاتيا و طبعيا و امتداد قدر الف و اجتمعت الاحرف الثلثة في كلمة اوتيذا فالحروف الثلثة شرط لمطلق المد وفرعي و هو مايكون فيه سبب للزيادة على المقدار الاصلي والمراد بالقصر هو ترك مدتلك الزيادة لا ترك اصل الزيادة فافهم كذا في تيسير القاري و في الاتقان سبب المد لفظي ومعنوي فاللفظي اما همزة او سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد و قبله و الثاني نحو آدم و ايمان و اوتي و الاول ان كان معه في كلمة فهو المد المتصل و يسمى مدا واجبا ايضا نحوشاء و من سوء و يضيق و ان كان حرف المد اخر كلمة و الهمزة اول اخرى فهو المنفصل نحو بما انزل و قالوا آمنا و في انفسكم و وجه المد لاجل الهمزة ان حرف المد خفي و الهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب و السكون اما لازم و هو الذي لا يتغير في حالة نحو ولا الضالين اوعارض و هو الذي يعرض لاجل الوقف و نحوه كالادغام نحو العباد و نستعين و يوقنون حالة الوقف و قال لهم و يقول ربنا حالة الادغام و وجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه قائم مقام حركة و قد اجمع القراء على مد نوعي المتصل و ذي الساكن اللازم و ان اختلفوا في مقداره و اختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل و ذو الساكن العارض و في قصرهما فاما المتصل فقد اتفق الجمهور على مده قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش و ذهب اخرون الى تفاضله كتفاضل المنفصل فالطولى لحمزة و ورش ودونها لعاصم و دونها لابن عامر و الكسائي و خلف و دونها لابي عمرو و الباقين و ذهب بعضهم الى انه مرتبتان الطولى لمن ذكر و الوسطى لمن بقي و اما ذو الساكن و يقال له مد العدل لانه يعدل حركة فالجمهور ايضا على مده مشبعا قدرا واحدا من غير افراط و ذهب بعضهم الى تفاوته و اما المنفصل و يقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين و مد البسط لانه يبسط بين الكلمتين و مد الاعتبار لاعتبار الكلمتين من كلمة و مد حرف بحرف اي مد كلمة بكلمة و المد الجائز من اجل الخلاف في مده و قصره فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلافا لا يمكن ضبطه و الحاصل ان له سبع مراتب الاولى القصر و هو حذف المد العرضي و ابقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة و هي في المنفصل خاصة لابي جعفر و ابن كثير و لابي عمرو عند الجمهور و الثانية فويق القصر قليلا و قدرت بالفين وبعضهم بالف و نصف و هي لابي عمرو في المتصل و المنفصل عند صاحب التيسير و الثالثة فويقها قليلا و هي التوسط عند الجميع و قدرت

بثلث الفات وقيل بالفين ونصف وقيل بالفين على ان قبلها بالف ونصف وهي لابن عامر والكسائي في الضربين عند صاحب التيسير والرابعة فويقها قليلا وقدرت باربع الفات وقيل بثلث ونصف وقيل بثلاث على الخلاف فيما قبلها وهي لعاصم في الضربين عند صاحب التيسير والخامسة فويقها قليلا وقدرت بخمس الفات وباربع ونصف وباربع على الخلاف وهي فيهما لحمزة وورش عنده والسادسة فوق ذلك وقدرها الهذلي بخمس الفات على تقديره الخامسة باربع وذكرانها لحمزة والسابعة الافراط قدرها الهذلي بست وذكرها لورش قال ابن الجزري وهذا الاختلاف في تقدير المراتب بالالفات لا تحقيق وراءه بل هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهي القصر اذا زيد عليها ادنى زيادة صارت ثانية ثم كذلك حتى تنتهي الى القصوى واما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الاوجه الثلثة المد والقصر والتوسط وهي اوجه تخيير اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة في النفي وهو سبب قوي مقصود عند العرب وان كان اضعف من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله وقد ورد عن اصحاب القصر في المنفصل لهذا المعنى ويسمى مد المبالغة قال ابن الجزري وقد ورد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي للتبرية نحو لاريب فيه ولاجرم ولامرد له وقدره في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن الحسين بن مهران الذيناوري مدات القران على عشر اوجه مد الحجز وهو المد الجائز نحو انذرتهم وانت قلت للناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستثقال العرب جمعهما وقدره الف تامة بالاجماع لحصول الحجز بذلك ومد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد ولين ويسمى باللازم المشدد ايضا نحو الضالين ومد التمكين نحو اولئك والملائكة وشعائر من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق الهمزة واخراجها من مخرجها ويسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة ومد البسط ويسمى ايضا مد الفصل والمد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين ويفصل بينهما ومد الروم نحو هاانتم لانهم يرومون الهمزة من انتم ولا يحققونها ولا يتركونها اصلا ولكن يليينونها ويشيرون اليها وهذا على مذهب من لايهمزها انتم وقدره بالف ونصف ومد الفرق نحو الآن لانه يفرق به بين الاستفهام والخبر وقدره الف تامة اجماعا فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من تحقيق الهمزة نحو آلذكرين والله ومد البنية نحو ماء ودعاء لانه يبين بنية الممدود من المقصور ومد المبالغة نحو لا اله الا الله ومد البدل من الهمزة نحو آمن وقدره الف تامة بالاجماع ومد الاصل في الافعال المدودة نحو جاء وشاء والفرق بينه وبين مد البنية ان تلك الاسماء بنيت على المد فرقا بينها وبين المقصور وهذه مدات في اصول افعال احدثت لمعان هكذا في الاتقان والحواشي الازهرية

المدد بفتحتين في الاصل ما يزاد به الشيء ويكثر وشرعا هو الذي يرسل الى الجيش ليزيدوا كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد

المديد كالنصير عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب و هو فاعلاتن فاعلن ثمانية اجزاء استعمل مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را خبن كنند و گويند فاعلاتن فعلن چهار بار تمام از ثقل بيرون اید مثال سالم • شعر • اين دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاكپايت بنده را چشمهٔ حيوان شده • مثال مخبون • شعر • از ميان دهنش تا توان يک سر مو • زان نشان باز مده اين سخن هيچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهيولى ايضا كما مر في فصل اللام من باب الحاء المهملة و الحكماء لا يتعاشون عن ذلك الاستعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيء في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكان الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع او لا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تنحصر باعتبار اخر في الضرورة و اللاضرورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات والموجهات و يجيء في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند الاطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نفيس و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الاورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان انخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالنتن عند الاحراق و بالرسوب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نتن البتة و لا يرسب في الماء و لايكون معه شيء من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البيضاء الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة بين الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها •

الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شانها ان تنقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينضب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلايكون ضدا له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر

فصل الراء • المرة بالكسر والتشديد لغة القوة و الشدة اطلقت في عرف الاطباء على الصفراء انها اقوى الاخلاط وعلى السوداء ايضا لانها اشدها لاقتضاء الاستمساك الموجب للصلابة و المرة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية و هي صفراء يخالطها بلغم رقيق سمي بها و ان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها مرة الصفراء لانه لما اختص كل صنف من الصفراء باسم لمشابهته بشيء و لم يكن لهذا الصنف مشابه خص هذا الصنف بالاسم العام و لان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف و المرة المخية بضم الميم وتشديد الخاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية و هي الصفراء التي يخالطها رطوبة غليظة من البلغم و تصير بسبب هذا الاختلاط شبيها في الحس بمخ البيض في الغلظ واللون و لذا سميت بها و المرة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية و تسمى بالسوداء المحترقة و بالسوداء الاحتراقية ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونچة و الاقصرائي من مبحث الاخلاط •

المصر بالكسر و سكون الصاد في اللغة الحد و البلد المحدود و عند الفقهاء هو موضع لا يسع اكبر مساجده المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة و احترز به عن اصحاب الاعذار مثل النساء و الصبيان و المسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين و الحد الصحيح المعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام و يقام الحدود كما في الجواهر و ظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف و جامع و اسواق و مفت و سلطان او قاض يقيم الحدود و ينفذ الاحكام و قريب منه ما في المضمرات و في المضمرات ايضا انه الاصح و قيل انه ما يجتمع فيه مرافق الدين و الدنيا و قيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى و قيل ما يكون سكانه عشرة آلاف و قيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى و قيل ما لا يظهر فيه نقصان بموت ولا زيادة بولادة و قيل ما يمكنهم دفع عدو بلا استعانة و قيل ما يمصره الامام و ان صغر و قل اهله كما في التمرتاشي و قيل ما يولد فيه انسان و يموت كل يوم و قيل ما لا يعد اهله الا بمشقة و قيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل و قيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة •

المهر بالفتح و بالهاء هو قيمة بضع امرأة وقت التزويج مما يباح به الانتفاع شرعا من المال او المنفعة سمي كان او موجلا يقال له بالفارسي دست پيمان و كابين و مهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ابيها في السن و الجمال و المال والعقل و الدين اي الديانة و الصلاح و البلد و العصر و البكارة و الثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيء من قوم ابيها فمن الاجانب مثلها في هذه الامور و لا يعتبر الام و قومها ان لم تكن من قوم ابيها كذا في جامع الرموز •

فصل الزاء المعجمة • التمييز هو عند النحاة و يقال له ايضا المميز بكسر الياء المثناة التحتانية مشددة و فتحها و التفسير و التبيين على ما ذكر مولانا عصام الدين و المبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوء حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشباب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيئ عن غيره بامر مختص اى المميز بكسر الياء و انما عدل عنه للمبالغة فالجملة و المفرد يسمى مميزا بفتح الياء و المنصوب فيهما مميزا بكسر الياء و ذلك تمييزا و لو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم ميّزه عن سائر ما تعين بعض محتملاته لجاز و لكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو نعمت اى قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن نعمت لكنه ليس باسم و بقيد النكرة خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبيه بالمفعول و كذا خرج سفه نفسه و الم بطنه و قولهم يرفع الابهام يخرج البدل فان المبدل منه في حكم التنحية فهو ليس يرفع الابهام عن شيئ بل هو ترك مبهم و ايراد معين و قولهم المستقر و ان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل و هو الوضعي اي الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له و احترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له و كذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته او لكل جزئي منه و لا ابهام في هذا المفهوم الكلي و لا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له وكذا احترز به عن عطف البيان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كلواحد منهما موضوع لشخص معين لا ابهام فيه لكن لما كان عمر اشهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي و قولهم عن ذات اي لا عن وصف واحترز به عن النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات و تحقيقه ان الواضع لما وضع الرطل مثلا للنصف المن فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمن والمنين و لا ابهام فيه الا من حيث ذاته اى جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما و الا من حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادي او مكي فاذا اريد رفع الابهام الوصفي الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة فيقال عندي رطل بغدادي او بغدادي و اذا اريد رفع ابهامه الذاتي قيل زيتا فزيتا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت و الحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لاخفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات مايقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لايعلم انه من اي جنس فاذا قيل زيتا بين ذاته بانه من جنس الزيت و بعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لله دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة فان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم عن وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة او مقدرة صفتان للذات اشارة الى تقسيم التمييز فالمذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفسا فانه في قوة قولنا طاب شيئ منسوب الى زيد ونفسا يرفع الابهام عن ذلك الشيئ المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية و حواشيه •

فصل السين المهملة * المجوس بالفتح وتخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر ونارهيه كبر وهو جمع المجومي كذا في كنز اللغات • و في الانسان الكامل هوفرقة تعبدون النار • و في شرح المواقف هو فرقة من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن و قد سبق ايضا في فصل الواو من باب الثاء المثلثة • و في جامع الرموز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميخ كوش (ميركوش) صغير الاذنين وضع دينا و دعا اليه كما في القاموس لكن في الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه في الاصل رجل فاصبحوا وقد اسري بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • و في شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب و قد مر في لفظ الكفر •

الملاسة بالفتح و تخفيف اللام مقابلة المخشونة و قد سبق في فصل الذون من باب الخاء المعجمة و الاملس نعت منه •

المملس بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دواء ينبسط على سطح عضو خشن فيستر خشونته و يجعله كانه املس كذا في المؤجز •

المماسة بتشديد السين هي ملاقاة الشيئين لا بالتمام بل بالاطراف كان يلاقي طرف جسم بطرف جسم اخر و قيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقاة الشيئ بالشيئ بالتمام بان يكون الشيئان بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازاء جزء من الآخر و بالعكس فيتطابقان بالكلية كذا في شرح المواقف في بحث المكان و هكذا في شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتاهما في الوضع و يتحد طرفاهما في الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر و تكون الاشارة الى طرف احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر و من ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها و لا يقطعها و الدوائر المتماسة هي التي تتلاقى و تتقاطع كما في تحرير اقليدس •

فصل الصاد المهملة * ذو مصة قد سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملتين •

المغص بالفتح وسكون الغين المعجمة والعامة يحركون الغين بالفتح و هو وجع البطن والتواء الامعاء من غير احتباس الفضلة البرازية فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايلاقي و قال الحديدي هو وجع يكون في الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا في بحر الجواهر • و في الاقيسرائي هو وجع الامعاء و القولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج علم هذا اخص مطلقا من المغص و فرق

المعمر قلدني بينهما بوجه اخر وهو ان المغص وجع اكال لذاع و وجع القولنج يقل و اكثر عروض القولنج في معاء قولون و القولنج ماخوذ من اسم ذلك المعاء لكنه صار اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجا و ان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلاوس و هو مرض ردي مهلك •

فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح و تخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل و شريعة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها ناقة تم لها سنة الى تمام سنتين لان امها ذات مخاض اي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

المرض بفتح الميم و الراء خلاف الصحة و قد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمريض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت وهو الصحيح كما في المحيط و مثل من بارز رجلا في المعارة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم ليقتل لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقتله او اخذه السبع بغتة او انكسر السفينة و بقي على لوح هكذا ذكر البعض و هو مختار قاضيخان و كثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا قدر على القيام لمصالحه و حوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح و هو اختيار صاحب الهداية • و في الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجة و يزداد كل يوم مرضه • وفي الظهيرية و قد تكلف بعض المتاخرين و قال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • و في فتاوى قاضيخان ان المقعد و المفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض و ان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح و ان كان لا يرجى فهو مريض و قال ابو جعفر الهندواني ان ازداد كل يوم فهو مريض و ان ازداد مرة و انتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح و ان مات قبل سنة فهو مريض • و روى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي قاعدا فهو صحيح و ان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • و قيل في الخزانة و المرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اكثر انفصال الولد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • **التقسيم** • قال الاطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة ويكون مرضا واحدا و لا يصدق على شيء من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك و الاول هو المرض المركب و الثاني المرض المفرد و معنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة و يلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال فلو اجتمعت امراض كثيرة و لم يحصل للمجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحمى مع الاستسقاء و السعال مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضه لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني اما ان يكون عروضه اولا للاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او للاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا اولا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض للاعضاء المركبة بعد عروضه للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضه اولا للعضو المركب اذ يستحيل ان يكون مزاج الجملة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كلواحد من تلك الاقسام اما ساذج او مادي و المراد بالساذج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابه الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذلك و يقال للامراض المادية الامراض الكلية كالحمى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم اولا و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقراء الاول مرض الخلقة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و مجاريه واوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلقة و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبعي فيحدث آفة في الافعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المجاري و الاوعية و يسمى امراض الاوعية ومراض المجاويف ايضا و ذلك بان تتسع او تضيق فوق ما ينبغي او تنسد كاتساع العقبة العذبية وضيق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح اى سطوح الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يخشن ما يجب ان يملس كقصبة الرية او يملس ما يجب ان يخشن كالمعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كغموز اللسان و كلواحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعمومه جميع البدن او خاص كما مر من داء الفيل و غموز اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثؤلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضيا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه اوبده و بالجملة فمرض العدد اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و بغير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقيا و بغير الطبيعي منه ما يكون حادثا و قال القرشي الطبيعي اما ان يكون كليا او جزئيا و المراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضوا كاملا كالاصبع و اليد و بالجزئي ما يكون ذلك جزء عضو كالانملة الرابع مرض الوضع و الوضع يقتضي الموضع و المشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالموضع و بالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربه و بعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك فمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل في العضو لخلل في موضعه او مشاركه و يسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع و هو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعج و يسمى زوالا دونيا الثالث حركته في موضعه و الواجب سكونه فيه كما في المرتعش الرابع سكونه في موضعه و الواجب حركته كتحجر المفاصل • و مرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جاره و الثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جاره هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر• و ايضا ينقسم المرض الى شركي و اصلي فانه ان كان حصول المرض في عضو تابعا لحصوله في عضو آخر يسمى مرضا شركيا و الا يسمى مرضا اصليا فعلى هذا لايشترط في الاصلي ان يجابه مرضا في عضو آخر لكن الغالب في عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضا في عضو آخر • و ايضا ينقسم الى حاد و مزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوما او اكثر و لانهاية له لامكان ان يمتد طول العمر و الحاد ثلثة اقسام حاد في الغاية القصوى و هو الذي لايتجاوز بحرانه الرابع اي ينقضي في الرابع او فيما دونه و حادون الغاية و هو الذي بحرانه السابع و حاد بقول مطلق و هو الذي ينتهي اما في الرابع عشر او السابع عشر او العشرين و ما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن و يسمى حادا منتقلا ايضا لانتقاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونچة و بحر الجواهر • و في موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شانه الانقضاء في اربعة عشر و القليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة و عشرين يوما و حاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوما و في الاقسرائي في مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع و العشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحا ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد و يطلق عليها الحاد مجازا و اذا جاوز الاربعين يقال له مزمن و لا يقال له حاد اصلا انتهى •

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر •

المرض الخاص في امراض العين على ما هو مصطلح عليه ما له اسم خاص و علامة خاصة و علاج خاص كالسرطان فانه اذا عرض للعين لزمته امراض لاتلزمه عند عروضه لسائر الاعضاء مثل الوجع و امتداد العروق و على المعنى للغوي ما يختص بعضو لايشاركه فيه غيره كالزرقة و الماء بالمغبية و **الشركي** ما يكون مشتركا بينه و بين غيره كالورم

المرض المهياج هو الذي مواده شديد التحرك من عضو الى آخر •

المرض الكاهني هو الصرع سمي به لان الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض أخر •

المرض المسلم هو الذي لا مانع فيه لتدبير الصواب و من الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون صداع و نزلة فتعارض النزلة الصداع في واجب من التدبير •

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجذام •

المرض المتوارث هو الذي يتوارث من الابوين الى الولد كالبرص و الجذام

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول •

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران •

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد و تحتبس تحت المسام بسبب البرد

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة و بناحية و يسمى وبائيا و خاص و هو ما يختص باحدهما و يسمى واقدا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما فيعم اهله بمرض ما هذا كله من بحر الجواهر •

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في القصرائي •

فصل العين المهملة • **المتاع** بالفتح و تخفيف المثناة الفوقانية لغة كل ما ينفع به من عروض الدنيا قليلها و كثيرها كذا ذكر ابن الاثير فيكون ما سوى الحجرين متاعا و عرفا كل ما يلبسه الناس و يبسطه كما في العمادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

التمتع لغة الجمع بين الحج و العمرة باحرامين كذا في جامع الرموز • و في البرجندي التمتع ماخوذ من المتاع اى النفع الحاضر • و في الشريعة هو الرفق باداء الحج و العمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحا و ذلك بان يرجع الى اهله حلالا عند الشيخين و عند محمد ليس من ضرورة صحة الالمام كونه حلالا انتهى •

المتعة بالضم اسم من التمتع و قيل ماخوذ من المتاع و المراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل و لم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المتعة و هي الدرع و الخمار و الملحفة يعني چادر و لا تزاد على نصف مهر مثلها و لا تنقص من خمسة دراهم و يعتبر حالها في اليسار و الاعسار فان كانت من السفلة فمن الكرباس و من الوسطى فمن القز و من مرتفعة الحال فمن الابريسم و قيل يعتبر حاله و هو اصح كما في المضمرات و افضل المتعة خادم كذا في جامع الرموز و غيره و نكاح المتعة يجيء في لفظ النكاح في فصل الحاء المهملة من باب النون

المعية اقسامها على قياس اقسام التقدم و التاخر وقد سبقت في فصل الميم من باب القاف •

المنع بالفتح يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملتين و على المناقضة و يسمى نقضا تفصيليا و هو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدون السند و يسمى منعا مجردا او مع السند و ينبغي ان يذكر المنع على وجه الانكار و طلب الدليل لا على وجه الدعوى و اقامة الحجة و على ما يعم المنع التفصيلي في العضدي و حواشيه المراد بالمنع في قولهم مرجع جميع الاعتراضات الى المنع و المعارضة ما يعم ذلك كله اى المنع تفصيلا و اجمالا •

المنعي عند النحاة اسم لغير المنصرف •

مانعة الجمع و مانعة الخلو فمانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلثة معان الاول قضية شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اى بعدم التنافي في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و بهذا المعنى يقال المنفصلة ثلثة اقسام حقيقية و مانعة الجمع و مانعة الخلو الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيئ من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا اى سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او عدمه او لم يحكم بشيئ من التنافي و عدمه فهى بالمعنى الاول مشروطة بالحكم بعدم التنافي في الكذب و بالمعنى الثاني مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتنافي في الكذب و عدمه و بالمعنى الثالث مجردة عن هذين الامرين فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث • و مانعة الخلو ايضا تطلق عندهم على ثلثة معان الاول شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اى بعدم التنافي في الصدق فتقابل الحقيقية و مانعة الجمع الثاني شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اى لم يحكم في جانب الصدق بشيئ من التنافي و عدمه الثالث شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا اى سواء حكم فيها في جانب الصدق بالتنافي او بعدمه او لم يحكم بشيئ منهما فالمعنى الاول اخص من الثاني و الثاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع و مانعة الخلو بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية باعتبار المواد و بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا هكذا يستفاد من تحقيق المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي و في تكملة الحاشية الجلالية ان المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي في الكذب سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما و لمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اى لم يحكم بالتنافي في الصدق سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما و ذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم ان كلمة فقط في تعريف مانعة الجمع تحتمل ثلثة معان الاول ان لا يكون في الجانب الاخر حكم اصلا اي لا بالتنافي و لا بعدم التنافي والثاني ان لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتنافي سواء حكم بعدم التنافي او لا و الثالث ان يكون

في الجانب الآخر حكم بعدم التنافي و قص عليه مانعة الخلو انتهى • فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا معنى رابع لمانعة الجمع و قولهم ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا معنى رابع لمانعة الخلو •

الممانعة هي قد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الانوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها او بعضها على التعيين و التفصيل و هي اربعة استقراء لانها اما في نفس الوصف المدعى عليه او في صلاح ذلك الحكم مع وجوده اي يقول لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا او في نفس الحكم او في نسبة الحكم اليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي و التفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر و القصد في الدليل او في المداول و الاول اما ان يكون بمنع شيئ من مقدمات الدليل و هو الممانعة و الممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه و يسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها و هو النقض و اليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل الى آخره هكذا في شرح الحسامي •

الامتناع هو عدم الوجوب و عدم الامكان و الممتنع ما ليس بواجب و لا ممكن و يجيئ مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الممتنع نزد نحويان غير منصرف را گويند و نزد بلغا انست كه ربط چند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبود مثاله • شعر • دست و دل معشوقه دست ودل من • اب و گل محبوبه اب و گل من • اين هست مرا تنگ مر او راست فراخ • ابدالدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه ازروى تنگي قافيه ودشواري بلكه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع •

فصل القاف • المحق بالحاء المهملة نزد صوفيه فنائى وجود عبد است در ذات حق و يجيئ في لفظ المحو في فصل الواو •

المحاق بضم الميم ماخوذ من محقه المحراي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من اخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر و مصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر من النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيلولة الارض بينهما كما في الخسوف او لم يكن فيشتمل حالة القمر عند الكسوف وهذا هو المشهور و ظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت الكسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

فصل الكاف • الملك بالكسر وسكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشيئ بسبب ما يحيط به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالجدة بكسر الجيم و تخفيف الدال و بالقنية ايضا كما في بحر الجواهر

و بالقيد الاخير خرج المكان اى الاين المتعلق بالمكان فانه و ان كان هيئة عرضية للشيئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن و ما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان و من ان يكون محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالخاتم للاصبع و في المباحث المشرقية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصره او لبعضه و ينتقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة و الحق انه تسامح و المراد انه امر نسبي حاصل للجسم بسبب حاصر لان نسبة المحصورية و الحاصرية مستويتان فجعل احديهما مقولة دون الاخرى تحكم و الوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

الملك بفتحتين مقلوب مالك صفة مشبهة من الالوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملأك حذفت الهمزة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله و الملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل جمع شمال و التاء للتانيث اى لتاكيد تانيث الجماعة هكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة و في التفسير الكبير هناك اختلف العقلاء في ماهية الملائكة و حقيقتهم و طريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة اولا اما الاول و هو ان الملائكة ذوات متحيزة فههنا اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات و هذا قول اكثر المسلمين و في شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة و الجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة و الشريرة و الشياطين اجسام نارية شريرة و قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل و احد ما ذكر و لكون النار و الهواء في غاية المطافة كانت الملائكة و الجن و الشياطين بحيث يدخلون المنافذ و المضايق حتى جوف الانسان و لايرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية و المائية جلابيب و غواشي فيرون في ابدان كابدان الناس و غيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير و القول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان و هو ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد و الانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة و ان المسعدات منها ملائكة الرحمة و المنحسات منها هي ملائكة العذاب و القول الثالث قول معظم المجوس و الثنوية و هو ان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور و الظلمة و هما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس و الصورة مختلفا الفعل و التدبير فجوهر النور فاضل خير تقي طيب الريح كريم النفس يسر و لايضر و ينفع و لايمنع و يحيي و لايبلي و جوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل لولد الارلياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم و الضوء من المضيئ و جوهر الظلمة لم يزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح و اما الثاني و هو ان الملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهيهنا قولان الاول قول طوائف من النصارى و هو ان الملائكة في الحقيقة هي النفس الناطقة بذواتها المفارقة لابدانها على نعت الصفاء و الخيرية و ذلك ان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين و القول الثاني قول الفلاسفة و هي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منهما ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك و الكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا و منهما ماهي اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله و محبته و مشتغلة بطاعته و هذا القسم هم الملائكة المقربون و نسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما و منهم من اثبت انواعا اخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون و منهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و انكانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه و في تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا و قد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء و في لفظ الجن في فصل النون من باب الجيم و اعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش و منها الحافون حول العرش و منها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و عزرائيل و منها ملائكة الجنة و منها ملائكة النار و اسماء جملتهم الزبانية و رئيسهم مالك و منها كتبة الاعمال و منها الموكلون ابني آدم و هو في قوله تعالى و ان عليكم لحافظين كراما كاتبين الآية و منها الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم و هم المرادون بقوله تعالى و الصافات صفا و بقوله تعالى و الذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقسمات امرا و بقوله تعالى و النازعات غرقا و عن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب احدكم عجزة بارض فلاة فتنادوا اعينوا عباد الله رحمكم الله كذا في التفسير الكبير و منهم الكروبيون و الروحانيون و خزنة الكرسي و السفرة و البررة و در انواع البسط ميگويد ملائكه دو فريقند يكي علوي ديگري سفلي پس انچه علوي است انرا موكل گويند و انچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گويند *

الملكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعسر الزوال او متعذره و يقابلها الحالة و قد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا و قد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف

الملكوت بفتحتين صيغة المبالغة بمعنى الملك و الملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء و هي في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا و قد تختص بالاطلاق على الصفات الالهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شيئ ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميت وحي و الصفات وسائط التصرف و روابط الذاليف بين الاسماء و الافعال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف و الملطوف و القهار و المقهور و تسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب وربه نسبة مخصوصة هي ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه و اما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه لما كان احق بالصفات الازلية و انها الملكوت الاعلى و ما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع الخواص من الاجسام و ايتائها خواص اخرو هو اعلى خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العناصر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت الماء والارض بالشق و التفجير وتصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير ومنهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبينا عليه السلام في ملكوت القمر بالشق ومنهم من يطول لهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و اثار لم تحصل لغيرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الفارضية في ذكر العوالم و قدسبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزي و التبعيض والخرق و الالتيام و هي حاوية للنفوس السماوية و البشرية كما في التحفة المرسلة و شرح المثنوي و در كشف اللغات ميگويد ملكوت دراصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب وعالم معنى را گويند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده و نيز مرتبهٔ صفات را جبروت خوانند و مرتبهٔ اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميگويد ملك بالضم درلغت ماسوى الله از ممكنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و في الانسان الكامل في الباب التاسع والثلثين كل شيئ من اشياء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هوالمنزه عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالهي المعبرعنه بالثلث الاخير بلسان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلوة و السلام ان الله ينزل في الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل من الحديث و معناه مفصل مذكورفيه •

فصل اللام * **المثل** بفتح الميم و الثاء المثلثة في الاصل بمعنى النظير ثم نقل منه الى القول السائر اى الفاشي المثل بمضربه و بمورده و المراد بالمورد الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام و بالمضرب الحالة المشبهة بها التي اريد بالكلام و هو من المجاز المركب بل نفس استعمال المجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالمثل ثم انه لا تغيّر الفاظ الامثال تذكيرا و تانيثا و افرادا و تثنية و جمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيأ ضيّعه قيل ذلك تقول له ضيّعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة و ذلك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغيير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون استعارة فلا يكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذى هو حق المشبه به ليحذ منه عارية للمشبه فلو رجع فيه تغيير لما كان هو اللفظ الذى يختص المشبه به فلا يكون اخذ منه عارية و ينبغي ان لا يلتبس عليك الفرق بين المثل و الاشارة الى المثل كما في ضيّعت على صيغة المتكلم فانه ماخوذ من المثل و اشارة اليه فلا ينتقض به الحكم لعدم تغير الامثال و الامثال تاثير عجيب في الاذهان و تقرير غريب لمعانيها في الاذهان و لكون المثل مما فيه غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا اي حالهم العجيب الشان و كقوله و له المثل الاعلى اى الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اى فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هذا من المطول و حاشيته لابي القاسم و الاطول * فائدة * في الاتقان امثال القران قسمان ظاهر مصرح به كقوله و مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآيات ضرب فيها للمنافقين مثلين مثلا بالنار و مثلا بالمطر و كامن قال الماوردي سمعت ابا اسحٰق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سالت الحسين بن الفضل فقلت ابك تخرج امثال العرب و العجم من القران فهل تجد في كتاب الله خير الامور اوسطها قال نعم في اربعة مواضع قوله لا فارض و لا بكر عوان بين ذلك و قوله و الذين اذا انفقوا و لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما و قوله و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط و قوله و لا تجهر بصلاتك الآية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاداه قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله فسيقولون هذا افك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امتنكم عليه الا كما امتنكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلد الحية الا الحية قال ولا يلدوا الا فاجرا كفارا * و در مجمع الصنايع گويد ارسال المثل نزد شعرا انست كه در هر بيتي شاعر مثلي ارد مثاله * بيت * بكشد اب خصم آتش تو * بكشد تاب مهر مهرهٔ مار * مثال ديگر * بيت * بزرگي بايدت بخشندگي كن * كه تا دانه نيفشاني نرويد * و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل در هر بيتي مثاله * بيت * نصيحت همه عالم چو باد در قفس است * بگوش مردم نادان چو اب در غربال *.

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايصاله الى فهم المستفيد كما ينال

BIBLIOTHECA INDICA;

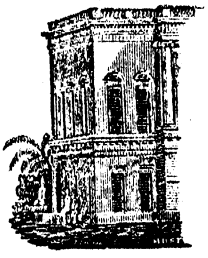
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

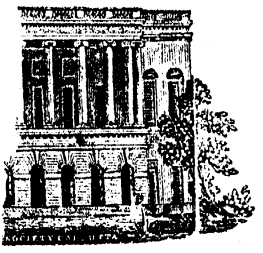
PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

165.





A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, L. L. D.

FASCICULUS 16TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1860.

۱۷۴۳/۱

تفصیل کتابهائیکه برای فروخت در اشیاتک سوسیٹی کلکته موجود است

کتب عربی

اتقان في علوم القران	کامل ..	شرایع الاسلام	کامل
اصابه في تمییز الصحابه	۴اجز ..	فتاوی عالمگیري	جلد ۲ و ۳
اصطلاحات صوفیه	کامل ..	فتوح الشام للازدي	کامل
انیس المشرحین	کامل ..	فتوح الشام للواقدی	۷جز
جوامع العلم الریاضي	کامل ..	فهرست طوسي و نضد الایضاح ..	کامل
حدود المحرر و ارشاد القاصد	کامل ..	کشاف اصطلاحات فنون	۱۷جز
رسالهٔ شمشیه	کامل ..	مغازی الرسول صلعم للواقدی ..	کامل

کتب فارسي

تاریخ نادری ..... کامل

خرد نامهٔ اسکندری ..... ۱ جز

خزانة العلم ..... کامل

کتب اردو

تاریخ چین مرتب بدو جلده .. .. کامل

تفصیل کتابهائیکه در مدرسهٔ کلکته برای فروخت موجود است

کتب عربي

تاریخ الخلفا للاسیوطي رح .. .. کامل .... فرائض شریفیه ..... کامل

تفسیر کشاف مرتب بدو جلد .. .. کامل .... المني فی المکني للاسیوطي رح .. کامل

جامع الرموز مرتب بچهار جلد ..... کامل .... دیوان حماسه ..... کامل

نوادر قلیوبي .. .. کامل

کتب فارسي

اعراس بزرگان .... کامل .... مثنوی خلد برین از مولانا وحشي .. کامل

عقود پنجگانه ..... ٥ عقد .... نفحات الانس حضرت جامی رح .. کامل

کتب اردو

اخوان الصفا .... کامل .... غنچهٔ صدق ..... کامل

الفاعل كذا و مثاله زيد في ضرب زيد و هو اعم من الشاهد و هو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة و الشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة و الظاهر ان الشاهد كالمثال لا يخص بالكلام العربي فما قال المحقق التفتازاني من وجوب كون الشواهد من التنزيل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس و كذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعريفهما فان كل شيئ يصلح للاثبات يصلح للايضاح بدون العكس و لو لم يعتبر الصلوح للاثبات و الصلوح للايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ و ان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تباينا كليا او جزئيا و ذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات و الايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي و هو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون نصا فيما يستشهد به و لا يكون محتملا لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملا لما اورد لتوضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في الخطبة * فائدة * الفرق بين المثال و النظير ان مثال الشيئ لابد ان يكون جزئيا من جزئيات ذلك الشيئ و نظير الشيئ ما يكون مشاركا له اي لذلك الشيئ في الامر المقصود منه و يكونان اى النظير و ذلك الشيئ جزئيين مندرجين تحت شيئ آخر فقوله تعالى لا ريب فيه مثال لتنزيل وجود الشيئ منزلة عدمه اعتمادا على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه و ان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ريبهم اذا تاملوا فيه جعل الله ريبهم كلا ريب فصح نفي الريب بالكلية حينئذ و نظير لتنزيل الانكار منزلة عدمه يعني قد ينزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلا على ما يزيله كما جعل الريب بناء على ما يزيله كلا ريب فجعل الانكار كلا انكار و قوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشيئ كعدمه و بالجملة فنظير الشيئ ما يكون مشابها له في امر و قد يطلق النظير على المثال مسامحة و لكن اذا قوبل بالمثال بان يقال هذا نظير له لا مثال له مثلا لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم و الچلپي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر و في بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته و الفرق بين المثال و النظير ان النظير طبعي و المثال روحاني و النظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية و المثال يوجد في العقل و الحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى * و المثال عند الصرفيين لفظ تكون فاءها واوا و يسمى مثالا واويا كوعد اوياد و يسمى مثالا يائيا كيسر و قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي و امثلة المضارع * و مثال در اصطلاح صوفيه عينيت است و نزديك اهل شرع غيريت و بعضي گويند نه عين است و نه غير و بعضي فرق كرده اند يعني

در مثل بنوعي مشابهت ثابت ميشود اما در مثال شبه تام بايد زيراچه كثرت حروف دلالت بر كثرت معني دارد و قيل على العكس • وعالم مثال بالا تر از عالم شهادت است و فروتر از عالم ارواح و عالم شهادت سايهٔ عالم مثال است و او سايهٔ عالم ارواح و انچه درين عالم است ان همه در عالم مثال است و انرا عالم نفوس نيز گويند و در خواب چيزيكه ديده ميشود انرا صور عالم مثال گويند كذا في كشف اللغات وقد مر في لفظ الملكوت في فصل الكاف معنى اخر بعالم المثال و نيز در كشف اللغات ميگويد مثال مطلق عالم ارواح را گويند و مثال مقيد عالم خيال را نامند •

المثل بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارك للشيئ في تمام الماهية قالوا التماثل و المماثلة اتحاد الشيئين في النوع اى في تمام الماهية فاذا قيل هما متماثلان او مثلان او مماثلان كان المعنى انهما متفقان في تمام الماهية فكل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فهما المتخالفان وكذا عند بعض المتكلمين حيث قال في شرح الطوالع حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية و في شرح المواقف الله تعالى منزه عن المثل اى المشارك في تمام الماهية وقال بعضهم كالاشاعرة التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية وهى التى لا تحتاج في توصيف الشيئ بها الى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية والحقيقة و الوجود و الشيئية للانسان و قال مثبتوا الحال الصفات النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها و يجيئ ذكرها في محلها فالمثلان و المتماثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية و يلزم من تلك المشاركة المشاركة فيما يجب و يمكن و يمتنع و لذلك يقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له و يمكن و يمتنع اي بالنظر الى ذاتيهما فلا يرد ان الصفات منحصرة في الاقسام الثلثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات سواء كانت نفسية اولا فيرتفع التعدد عنهما و قد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احد هما مسد الآخر في الاحكام الواجبة و الجائزة و الممتنعة اي بالنظر الى ذاتيهما و تلازم التعاريف الثلثة ظاهر بالتامل ثم لما كانت الصفة النفسية ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل ايضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس معللا بامر زائد عليها و اما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه تردد اذ قال تارة انه زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فيها و قال تارة اخرى انه غير زائد ويكفي في اتصاف الشيئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيئ حال انفراده في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه ثم ايد هذا بان صفات الاجناس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا و اما تقديرا فلا يضر ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل و ان اختلفا من وجه فلا تماثل و الجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية و قال جمهور المعتزلة المثلان هما المتشاركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في

الخص دون الاعم فمحال و ان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا و لهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم و ان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص فقيد الاخص ليس احترازيا بل للتحقيق والمهية ويرد عليهم ان التماثل للمثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعلل على رأيهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه كونه معللا بالاخص اولا يكون واجب الحصول فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة و غير مختلفين اخرى و قال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات و ليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل و يلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لهم تردد و خلاف و يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى و المنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلانسي من الاشاعرة لامانع من ذلك في الحوادث معنى و لفظا اذ لم يرد التماثل في غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان في الحدوث وعليه يحمل قول النجار فلا مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى و النزاع في اطلاق المتماثل للحدوث عليه تعالى و مأخذ الاطلاق السمع فللنجار ان يلزم التماثل بين الرب و المربوب معنى و ان منع اطلاق اللفظ عليه و ان يلزم في السواد و البياض معنى و لفظا * فائدة * كل متماثلين فانهما لايجتمعان في محل و اليه ذهب الشيخ الاشعري و منعه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لاتجتمع الحركتان المتماثلتان في محل و ان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم *

المثلي المنسوب الى المثل بالكسر وهو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت بين اجزائه يعتد به كالمكيل و الموزون و العددي المتقارب كالجوز و البيض و الباذنجان و الآجر و اللبن و غير المثلي بخلافه كالحيوانات و العروض و العقار و العددي المتفاوت و يسمى بالقيمي ايضا و بالعين ايضا كما يسمى المثلي بالدين كما وقع في شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة و الاجارة و الغصب و ليس المراد بالكيلي و الوزني و العددي مايكال او يوزن او يعدد عند البيع بل مايكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد و لايختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء قفيز بدرهم او من بدرهم اوعشرة بدراهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا و انما قلنا و لايختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمقمة والقدر لايكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم و الدنانير و الفلوس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات فكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لايكون فيه تفاوت و هو ما يجوز فيه السلم فانه يعرف ببيان طوله و عرضه و رقعته اي جوهره و قد فصل الفقهاء المثليات و ذوات القيم ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت يعتد به فمثلي و ما ليس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتاب الغصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع انه عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى قيمي في الصحيح كما في الخزانة و كذا التراب و الصابون و السكنجبين ينبغي ان تكون من ذوات الامثال مع انها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز و عند زفر العدديات كلها من ذوات القيم و في الفصول العمادية ان العددي المتقارب و كلما يكال او يوزن و ليس في تبعيضه مضرة فهو مثلي و قال الامام ابو اليسر ليس كل مكيل ولا موزون مثليا انما المثلي مايكون متقاربا و مايكون متفاوتا فليس بمثلي و المكيلات و الموزونات و العدديات سواء و الذرعيات يجب ان تكون كذلك و في المحيط جعل الذرعيات من ذوات القيم و اعلم ان في تفاصيل المثليات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي •

التماثل و المماثلة عند المحاسبين كون العددين متساريين و كل من العددين يسمى متماثلا و عند الحكماء و المتكلمين ما قد عرفت في لفظ المثل بالكسر و المماثلة عند اهل البديع تطلق على قسم من الموازنة و المتماثل عندهم قسم من السجع و يجيء في فصل النون من باب الواو •

التمثيل كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم و المراد بالجزئي الجزئي الاضافي و الاظهر ان يقال اثبات حكم لامر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما وكلا التعريفين ليسا خاليين عن التسامح لانهما تعريفان له بالاثر المترتب عليه و التحقيق ان يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي و يسميه الفقهاء قياسا و الجزئي الاول فرعا و الثاني اصلا و المشترك علة و جامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت و اعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين و الى غير قطعي يفيد الظن و الظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني اذ الاول يرجع الى القياس قطعا فينبغي على هذا ان يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يستفاد من شروح الشمسية و تكملة الحاشية الجلالية و عند اهل البيان يطلق على معان الاول المجاز المركب المسمى بالمثل و التمثيل على سبيل الاستعارة ايضا و قد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه و يشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمله استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه و هو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد امرين او امور كتشبيه الشمس بالمراة في كف الاشل و التشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملو التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الاية على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور • وعند الشيخ عبد القاهر هو التشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد و المراد بالعقلي

ما لا يكون حسيا على ماصرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي اى الموجود في الخارج والاعتباري الذي يشتمل الذهنيات و الوهميات المحضة و عند السكاكي هو التشبيه الذي و جهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد و المراد بالحقيقي ما ليس اعتباريا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الحمار فان وجه الشبه و هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكد و التعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد و ليس بحقيقي بل هو عائد الى التوهم و هو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي مايقابل الاضافي فلم ينظر في كلام المفتاح ادنى نظر اما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين او يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين فمما لم يتضح لكن المتبادر الاول لانه الفرد الكامل فليحمل عليه مالم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشيخ هو اخص مطلقا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد و عند الشيخ مالم ينتزع وجهه من متعدد او كان وصفا غير عقلي • و عند السكاكي ما لا يكون و جهه منتزعا من متعدد او كان وصفا حقيقيا اعلم ان المحقق التفتازاني جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين و مفردهما و مختلفهما و خالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان و ادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاؤه و الايقال مركبا من متعدد فخرج منه ماليس طرفاه مركبين فلم يتناول الا ما تركب طرفاه ورد بان حديث التبادر ممنوع و انما اختير الانتزاع على التركيب ليعلم ان المدار على التركيب الاعتباري و الهيئة الانتزاعية لا على التركيب الحقيقي و ليتناول المركب من متعدد هو اجزاءه من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول •

الممثل على صيغة اسم الفاعل هو عند اهل الهيئة جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و منطقته و قطباه في سطح منطقة البروج و قطبيه نبقيه يحيط به سطحان متوازيان خرج التداوير وبالقيود الباقية خرج فلك الاطلس و فلك البروج و الخارجة المراكز و المدير و المائل و يشتمل الجوزهر • ويطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفلك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل و اما تسميتها بالممثل فلكونها مماثلة لمنطقة البروج في القطبين و المحور و المركز ثم لما سميت هذه الدائرة اى المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محلها فالافلاك الممثلة تطلق على الدوائر و الاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر و الممثلة بالعكس ولايخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين و المحور و المركز فكذلك الفلك الممثل مماثل لفلك البروج في تلك الامور فالحكم بان اطلاق الممثل على احدهما مجاز و على الآخر حقيقة تحكم و يمكن ان يقال ان القدماء لم يبحثوا عن المجسمات و انما بحثوا عن الدوائر فقط و قد سموا هذه الدوائر بالممثلات لما ذكرنا ثم المتاخرون لما بحثوا عن المجسمات سموا

هذا الفلك بالممثل بناء على ان القدماء سموا منطقته بالممثل اعلم ان حركات الممثلات غريبة سوى ممثل القمر اى الجوزهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد السند وما ذكره العلي البرجندي في حاشيته •

الملة بالكسر و تشديد اللام في الكشف هي و الطريقة سواء وهي في الاصل اسم من املت الكتاب بمعنى اميلته كما قال الراغب و منه طريق مملول مسلوك معلوم كما نقله الازهري ثم نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يمليها النبي صلى الله عليه وسلم و لايختلف الانبياء عليهم السلام فيها و قد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة و لايضاف الى الله فلايقال ملة الله ولا الى احاد الامة و الدين يرادفها صدقا لكنه باعتبار قبول المامورين لانه في الاصل الطاعة والانقياد و لاتحاد هما صدقا قال تعالى دينا قيما ملة ابراهيم و قد يطلق الدين على الفروع تجوزا و يضاف الى الله و الى الاحاد و الى طوائف مخصوصة نظرا للاصل على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة و يقع على الباطل ايضا و اما الشريعة فهي اسم الاحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش و المعاد سواء كانت منصوصة من الشارع اولا لكنها راجعة اليه و النسخ و التبديل يقع فيها و يطلق على الاصول الكلية تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي و الملل جمع ملة الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع و النحل المذاهب المنشعبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص لعبد الرحمن الجامي و در مراة الاحرار ميگويد اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند و اهل نحل انها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

الميل بالكسر و سكون المثناة الفوقانية في الاصل مقدار مد البصر من الارض ثم سمي به علم مبني في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حده صلى الله عليه وسلم طريق البادية وبنى على كل ثلث ميلا و لهذا قيل الميل الهاشمي و اختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسخ فقيل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و قيل اثنان و ثلثمائة وثلث و ثلثون خطوة و قيل ثلث آلاف خطوة و الاول ايسر فان الخطوة ذراع و نصف و الذراع اربعة و عشرون اصبعا كذا في جامع الرموز • و في البرجندي قيل الفرسخ ثمانية عشر الف ذراع و المشهور انه اثنا عشر الف ذراع • و في المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف و لعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماؤهم الى ان الميل ثلثة آلاف ذراع و المتاخرون منهم الى انه اربعة آلاف لكن الاختلاف لفظي لانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان و ثلثون اصبعا و عند المتاخرين اربعة و عشرون اصبعا و على التقديرين كل ميل ستة و تسعون الف اصبع كما لايخفى على المحاسب انتهى و ينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسخ الى الطولي و السطحي و الجسمي كما لايخفى •

الميل بالفتح و السكون عند الحكماء هو الذى تسميه المتكلمون اعتمادا و عرفه الشيخ بانه ما يوجب

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة و قيل هو نفس المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة و قد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرايني و اتباعه و اثبته المعتزلة و كثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه ميلا الى جهة السفل و من وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميله الى جهة العلو و هذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذلك الامر الموجب لم يختلف في السرعة و البطوء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر و الكبر اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة و لا مبدأها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتا هما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا و لا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها فرضا و لا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة و لا مبدأها و لا معاوقا داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة و البطوء و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية و لاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغائر الطبيعة حتى يسمى بالميل و الاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا و اعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر الممسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و في الزق المنفوخ فيه الممسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

* **التقسيم** * الحكيم يقسم الميل الى طبعي و قسري و نفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع و الاشارة و هو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور و صادر عن الارادة و هو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا و هو الميل الطبعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية و الميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم للميل الطبعي لا يتحرك بالطبع و لا بالقسر و الارادة و الثاني ان الميل الطبعي الى جهة واحدة فان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه و يجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل و كذلك القاسر فاما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا واحدا مستندا الى الطبيعة والقاسر معا و هل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اريد به المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة و ان اريد به مبدأها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا و كبرا تفاوتا في الحركة و فيهما مبدأ المدافعة قطعا فلولا

لما تفارقا و بالجملة فالميل الطبعي على هذا اعم سواء اقتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو الى السفل او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبزر و التزيد و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي و من احد قسمي الطبعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا و يختص لطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة و ايضا الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل لما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية و العرضية و ايضا الميل اما مستقيم و هو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الافلاك و مبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدافعة * **فائدة** * انواع الاعتماد متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفل و العلو و الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه فمن لايشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التنافي متضادان كميل الصاعدة و الهابطة و ما ليس كذلك فلا تضاد بينهما كالميل الصاعد و الميل المحركة يمنة و يسرة فهو نزاع لفظي و القاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط و هي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفل ثقلا و الى العلو خفة و هكذا سائر الجهات وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقيل الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى فالاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم و احد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين و المثلين و قال اخرون الاعتماد في كل جسم واحد و التعدد في التسمية دون المسمى و على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد و هو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال و لو قلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون لاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع و لم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد و التعدد مع التضاد و بدونه * **فائدة** * قد تقرر ان الجهة الحقيقية العلو و السفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و الموجب للهابطة الثقل و كل من الخفة و الثقل عرض زائد على نفس الجوهرية و به قال القاضي واتباعه و المعتزلة و الفلاسفة ايضا و منعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال لايتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا و اخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد الجواهر و الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا و خفة اعلم ان للمعتزلة في الاعتمادات اختلافات فمنها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبعي و هو الثقل و الخفة و الى مجتلب اى مفارق و هو ماعدا هما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه و الخفيف الى السفل او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام و الخلف و اليمين و

الشمال . قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم و قال ابوهاشم لا تضاد الاعتمادات اللازمة في المجتلبة و هل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد فيه فقال تارة بالتضاد و تارة بعدمه و منها ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي و وافقه ابنه في المجتلبة دون اللازمة فانها باقية عنده و منها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة و موجب الخفة اليبوسة و منعه ابو هاشم و قال هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة و اليبوسة و منها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة و قال ابنه ابوهاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء في ذلك اصلا و للحكماء هٰهنا كلام يناسب مذهبه و هو ان الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا و لا راسبا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازنا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء و الحق المختار عند الاشاعرة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بخلق الله تعالى و منها انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم و منعه ابنه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي و لا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك و منها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر لا حركة و لا سكونا بل المولد لهما هو الحركة و قال ابنه المولد لهما الاعتماد و قال ابن عياش يتولد هما من الحركة تارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحجر المرمي الى فوق اذا عاد نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد و قال ابنه بل من الاعتماد الهابط و منها انه قال كثير من المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا اللازم و لا المجتلب و قال الجبائي لا استبعد ذلك اى ان يكون بينهما سكون و توضيح المباحث يطلب من شرح المواقف و شرح التجريد و الميل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانه اصله و مقصده لا الرجوع الطبيعي كما في الجمادات فانها تميل الى المركز طبعا كذا في كشف اللغات و الميل عند اهل الهيئة قوس من دائرة الميل بين معدل النهار و دائرة البروج بشرط ان لا يقع بين قطبي المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر تارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب و تسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعلم ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الواصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فحينئذ لا يكون للكوكب بعد عن المعدل و ان وقع ذلك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي ويبعد الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط و معدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل و قد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة ويعرف ايضا بعد اجزاء فلك البروج عن المعدل فان اجزاءه باسرها سوى الاعتداليين مائلة عن المعدل بعيدة عنه و ذلك البعد يسمى ميلا اولا واذا اخذ بعد جزء من فلك البروج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا منكوسا كما في الزيجات و بعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول واذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج الايلخاني سمي بالاول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى و التقييد بالاول لاخراج الميل الثاني لاجزاء فلك البروج عن المعدل اذ الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب و دائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وبجزء ما من المعدل او بكوكب ما وتسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة و انما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تقاطع منطقة البروج على قوائم فالقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل و بين منطقة البروج هي ميل ذلك الجزء و بعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اي عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلك البروج عن المعدل و ان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت ويميز عن الميل الاول بتقييده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلك البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الى حدما ثم متقاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعني الانقلابيين و يقال لها الميل الكلي و الميل الاعظم و هو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بين المعدل و دائرة البروج من الجانب الاقرب فغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول و الثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم و انها دائرة العرض لمرورها بقطبي البروج فغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل و مقدارها عند الاكثرين ثلثة و عشرون درجة و خمس و ثلثون دقيقة و ماورائها اي ماوراى غاية الميل يسمى بالميول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلامي البرجندي و غيره من تصانيفه و ميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح التذكرة و ميل ذروة التدوير و حضيضه هو عرض التدوير و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة و قد يعرف بالميل كما في التذكرة و ميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك •

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلك القمر مركزه مركز العالم في جوف الجوزهر

لا في ثخنه و يعرف بانه جرم كري يحيط به سطحان متوازيان مركزه مركز العالم مقعره يماس كرة النار و محدبه يماس مقعر الجوزهر و قد سبق في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و قد يطلق الفلك المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الافلاك الممثلة و سطح فلك البروج و سطح فلك الافلاك من توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني الظاهر ان منطقة كل حامل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلا لا ماحدث في سطح ممثل آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحادث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح ممثل الشمس ثم انهم لما اعتبروا اكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر ايضا في ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة العالم ايضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فلك البروج فمما لا فائدة فيه فالاولى ترك ذكرها و المائل من الافق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيت مائل و نقطة مائل در لفظ وتد در دال مهمله از باب واو مذكور است و در لفظ بيت در باب باى موحدة و فصل تا نيز مذكور شده •

المال هو عند الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه البذل و المنع فيخرج التراب و الرماد و المنفضة و نحوها و الميتة التي ماتت حتف انفها اما التي حتفت او جرحت في غير موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسي فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و في بحر الدرر المال ما يميل اليه الطبع سواء كان منقولا او عقارا انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست مالا فانه مما يذخر عند الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميتة و الدم فالمال يثبت بالتمول اي بادخار الناس او بعضهم فان ابيح الانتفاع شرعا فمتقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع عنه لم يكن مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدنانير و على الثمن و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشيء في نفسه في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذلك مستوفى في لفظ الكعب في فصل الباء الموحدة من باب الكاف و قد يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل التاء من باب الثاء المثلثة •

الامالة هي عند القراء و الصرفيين ان ينحو بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا و هو المحض و يقال له الاضجاع و البطح و الكسر قليلا و هو بين اللفظين و يقال له ايضا التمليل و التلطيف و بين بين فهي قسمان شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القرأة و الشديدة يجتذب معها القلب الخالص و الاشباع البالغ فيه و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الامالة الشديدة قال الداني علماؤنا

مختلفين ايهما ارجح و اولى و انا اختار الامالة الوسطى التي هي بين بين ان الغرض من الامالة حاصل بها و هو الاعلام بان اصل الالف الياء و التنبيه على انقلابها الى الياء في موضع اومشاكلتها للكسر المجاور لها او الياء و توضيح المسائل يطلب من الاتقان •

فصل النون * المتن بالفتح و سكون المثناة الفوقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة متن الحديث الفاظه المقومة للمعاني انتهى و في شرح النخبة و شرحه المتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من بعده و يدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه و سلم و تقريره لانهما و ان لم يكونا قول الرسول لكنهما قول الصحابي •

المحنة بالكسر و سكون الحاء بمعني رنج و نزد صوفيه رنج عاشق را گويند •

المكان بمعني جايگاه و لما كثر لزوم الميم توهمت اصلية فقيل تمكن كما قالو تمسكن من المسكين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكان كانه اصلية و لذا ذكرناه في باب الكاف و ان ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

التمكن هو نفوذ بعد شيئ في مكان و ذلك الشيئ يسمى متمكنا و المكان ان كان بمعنى السطح الباطن فنفوذ بعد الشيئ بمعنى مماسة السطحين اى سطح الشيئ و سطح المكان بتمامهما وان كان بمعنى البعد المجرد القائم بنفسه فنفوذه بمعنى ملاقاة جميع ابعاد ذلك الشيئ لابعاد ذلك البعد المجرد و ذلك بالتداخل و ان كان بمعنى البعد الموهوم فالنفوذ ايضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان هو السطح او البعد المجرد ان اريد انه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند القائلين بان المكان الموهوم او السطح ان اريد انه تعريف على مذهب القائلين بان المكان هو البعد المجرد و عدم صدقه على شيئ من افراده ان اريد التعريف على مذهب القائلين بان المكان هو السطح فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان المكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في حاشية شرح العقائد النسفية في بحث الصفات السلبية •

المتمكن عند الحكماء و المتكلمين ما عرفت قبيل هذا و عند النحاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالامكن او غير منصرف كذا في اللباب و في بعض حواشي الارشاد ان المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا و قد سبق في لفظ المعرب •

التمكين معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الراء من باب السين المهملتين در كشف اللغات گويد كه مراد از تمكين زوال بشريت است كه انرا مرتبه فنا و فقر گويند و عند اهل البلاغة هو ان يمهد القائل للقرينة او الشاعر للقافية تمهيدا ياتي به القرينة او القافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نافرة ولا قلقة متعلقا معناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت لاختل المعنى و اضطرب الفهم و بحيث لو سكت عنها كملة السامع بطبعه و من امثلة ذلك يا شعيب اصلوتك تامرك الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة و تلاه ذكر التصرف في الاموال اقتضى ذلك ذكر الحلم و الرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات و الرشد يناسب الاموال و قوله لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطف يناسب ما لا يدرك بالبصر و الخبر يناسب ما يدركه و قوله و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكين التام المناسب لما قبلها و قد بادر بعض الصحابة حين نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها و من بديع هذا النوع اختلاف الفاصلتين في موضعين و المحدث عنه واحد لنكتة لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار ثم قال في سورة النحل و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ابن المنير كانه يقول اذا حصلت النعم الكثيرة فانت اخذها و انا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما و كونك كفارا يعني لعدم وفائك بشكرها و لي عند اعطائها وصفان وهما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني و كفرك برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير و لا اجازي جفاك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

الامكان عند المنطقيين و الحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة وهو قد يكون بحسب نفس الامر و يسمى امكانا ذاتيا و امكانا خارجيا و قبولا وهو المستعمل في الموجهات و قد يكون بحسب الذهن و يسمى امكانا ذهنيا و هو ما لا يكون تصور طرفيه كافيا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما و قد سبق في لفظ الضرورة في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة للفعل و يسمى بامكان الاستعداد و بالامكان الاستعدادي و بالاستعداد و بالقبول ايضا و هي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان الفعل كون الشيء من شانه ان يكون و هو كائن و الفرق بين المعنيين بوجوه الاول ان ما بالقوة لا تكون بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل و الثاني ان القوة لا تنعكس الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه ممكن ان يكون و ممكن ان لا يكون و الثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا الماء هواء بالقوة وقد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الاسي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول فبين المعنيين عموم من وجه لتصادقهما في الصورة الثانية و صدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق الشيء من الماء بهواء بالضرورة و لصدق الماء هواء بالامكان و صدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف و مولانا عبد الحكيم في حاشيته في ابحاث الحدوث الامكان الاستعدادي مغائر للامكان الذاتي لان الامكان الذاتي اعتباري يعقل الشيء عند انتساب

ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف كما ذهب اليه المتاخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قسما رابعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي دام بدوامه اذ الواجب تام لا شرط لتاثيره وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في صدوره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فتلك الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولابد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة كلواحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدله عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فخروج كل منها الى الوجود يقرب الفاعل الى التاثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل النوبة اليه فيوجد فهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذن هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهميا منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جملة الملومات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا قال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لشيء من الحجر ببارد بالامكان ان ايجاب البرودة

للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع و ما ليس بممكن ممتنع و لما قوبل سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و اللا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قسيما له قلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبته الى الايجاب و السلب فمقابله الضرورة لانه اذا كان امكان الايجاب تقابله ضرورة السلب و ان كان امكان السلب تقابله ضرورة الايجاب الثاني الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكاتب و معناهما ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان معنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المعدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فوائد اخرى ثم انهم اذا تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا ممتنع بل ممكن خاص و الممكن ان لا يكون و هو ما ليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا ممتنع في حالين لزما فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب و السلب و صارت الموان بحسبه ثلثة ان في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اى الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا لما بينهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبروه لان الامكان لما كان موضوعا بازاء سلب الضرورة فكلما كان اخلى عن الضرورة كان اولى باسمه فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويتي النسبة و الاعتبارات بحسبه ستة ان في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثبوت احدها في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهومات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف و المصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اى الامكان العام اعم من البواقي ثم الامكان الخاص اعم من الباقيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس لجواز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو الغاية في الصراحة فان الممكن حالا ضرورة فيه اصلا لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباين للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت او السلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كل شيء يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الاقتصار على اعتبار الاستقبال •

الممكنة العامة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان •

الممكنة الخاصة هي عند المنطقيين قضية موجهة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي الايجاب و السلب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع و غيره •

المن بالفتح و تشديد النون شرعا و عرفا بهراة اربعون امتارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل و نصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر •

فصل الواو • المحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاک كردن نوشته از لوح وعند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العبادة وينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السرائر كذا في شرح عبد اللطيف المثنوي و در مجمع السلوك ميفرمايد محو عبارتست از دور كردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت كردن اوصاف قلوب پس كسى كه دور كرده شد از و صفات ذميمه و بدل كرده شد صفات حميده فهو صاحب محو و اثبات و بعضى گويند محو دور كردن رسوم اعمال بنظر كردن نظر فنا سوى نفس خويش و انچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت كردن رسوم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه • و قيل محو دور كردن اوصاف است و اثبات ثابت كردن اسرار قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء و يثبت قيل يمحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر غير الله عن ذكر الله و يثبت على السنة المريدين ذكر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحق فوق المحو لان المحو يبقي اثرا و المحق لا يبقي اثرا انتهى كلامه • و ازشيخ عبد الرزاق كاشى منقولست كه محق فناء وجود عبد است در ذات حق چنانكه محو فناى افعال عبد است در فعل حق و طمس فناى صفات در صفات حق • شعر • اول محو است طمس ثاني • اخر محق است اگر بداني • و در لطائف اللغات ميگويد كه محو حقيقي كه انرا محو الجمع گويند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناى كثرت خلقيه در وحدت الهي •

فصل الهاء • الماء بالفتح بمعنى اب و همزته مبدلة من الهاء و اصله موه بفتحتين و يجمع على

امواه في القلة و مياه في الكثرة كما في الصراح و هو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كماء البحار و هو يزيل النجاسة الحقيقية و الحكمية و ماء مقيد محتاج الى قيد كماء الثمار و هو يزيل النجاسة الحقيقية فقط و اما ان اختلط مائع به فان غلب فمطلق و الا فمقيد كذا في جامع الرموز و في شرح المنهاج فتاوى الشافعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد فلا يحتاج الى زيادة قيد بان يقال الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقره و ممره كماء البير و النهر و قيل الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خلقية انتهى • و يطلق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحبس في الثقب العيني بين الصفاق و الرطوبة البيضية و قيل الماء غلظ الرطوبة البيضية •

الممنوه مشتق است از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بديع انست كه در نظم الفاظ فصيح تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمايد اما بى معنى و نامفيد بود كذا في جامع الصنائع •

فصل الياء التحتانية • المذي بالفتح و سكون الذال المعجمة و قيل بكسرها وتشديد الياء و هو ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • و في الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

الماضي بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق ينصرف الى الكامل فلا يرد على منع الحد لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل و من بعد ان معناه متقدما و متاخرا و المراد القبلية الذاتية و هى ما لا يكون بواسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات و هو المتبادر من الذاتية لا على ما هو مصطلح الحكماء و هو ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم و لا يكون علة تامة او فاعلية له فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

المني بالنون في الاصل فعيل بمعنى المفعول من مني النطفة في الرحم قذفها فيه و فسره الفقهاء بانه الماء الابيض الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و ينكسر بخروجه الذكر و هذا لايتناول مني المرأة اذ ليس منيها ابيض بل اصفر و لا ينكسر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد بتكون الولد ما هو بالقوة و الدفق صب فيه شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقييد بالدفق لانه يختص بالرجال و يخدشه قوله تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و الترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدفق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل •

التمني هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة و على الكلام الدال

على هذا الطلب و هو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و النواهي و النداءات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد الحيثية المرادة يكفي في اندفاع النقض بها قيل لايشترط امكان المطلوب في شيئ من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العلم بامتناعه واستحالته فان قيل كما لايشترط امكان المتمنى كذلك لايشترط استناعه ايضا فلم خص الامكان بالنفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لايصح طلب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع و توقع في وقوعه و الا لصار ترجيا و فيه بحث لانه لاطلب في الترجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتي بليت فقد افيد التمني دون الترجي و اذا اتي بلعل فقد افيد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتباعه من ان التمني و الترجي والنداء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميه ه انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه النفي و الزمخشري ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوابه في قوله يالينتا نرد و لا نكذب الى قوله و انهم لكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة فتعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه وقوعه فهو اذن وارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح قال و ليس المعنى في قوله و انهم لكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك المتمنى ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لايكذبون و انهم يومنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الواو من باب الراء المهملة *

باب النون فصل الهمزة * الانباء بكسر الهمزة و بالباء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتاخرين منهم فهو للاجازة كذا في شرح النخبة *

النبي هو لفظ منقول في عرف الشرع عن معناه اللغوي فقيل هو في اللغة المنبئ من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف و لا يهمزون في غير هذه الاحرف و يخالفون العرب في ذلك في انهم لايهمزون في غير هذه الاحرف و جمع النبي نباء * وقيل من النبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول غير مهموز و الجمع الانبياء * و قيل من النبي و هو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و اما في الشرع فقال اهل الحق من الاشاعرة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عباده او ارسالك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني و نحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثك و نبئهم قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول و لما كان المتعلق به و التعلق غير قديم لا يلزم قدم النبوة و ان كان قول الله تعالى قديما و لا يشترط في الارسال شرط و لا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده و قال الفلاسفة اى فلاسفة الشريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة و الماضية و الآتية و ليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض و ليس المراد اي بعض كان بل البعض الذي لم يجر العادة به من غير سابقية تعلم و تعليم و الثاني ظهور الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له و هذا بناء على تاثير النفوس في الاجسام و احوالها و قد ثبت عند اهل الحق ان لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبي عندهم و الثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة و يسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بانهم لا يقولون بذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك و تسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا و فعلا و تسمى بالملأ الاعلى و لا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف و الصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث السمعيات و الفرق بين النبي و الرسول سبق في فصل اللام من باب الراء المهملة و بينه و بين الولي يجيء في فصل الياء التحتانية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من النبوة او بالعكس •

النسيء بالسين على وزن فعيل في اللغة بمعنى التاخير و قيل بمعنى الزيادة و العرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة و توضيحه انهم لما ارادوا ان يقع حجتهم عاشر ذي الحجة في زمان لا يتغير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه و اعتدال الهواء ليسهل المسافرة عليهم و ذلك عند كون الشمس في حوالي الاعتدال الخريفي قام خطيب في الموسم عند اقبال العرب الى مكة من اي مكان فحمد الله تعالى و اثنى عليه و قال بعد الخطبة انا انسيء لكم شهرا في هذه السنة اي ازيد فيها و كذلك افعل في كل ثلث سنين حتى ياتي حجكم وقت اعتدال الهواء و ادراك الفواكه ففي كل ست و ثلثين سنة قمرية يكبسون اثني عشر شهرا قمريا و يسمون الشهر الزائد بالنسيء لانه اخر و مؤخر عن مكانه و لانه زائد على اثني عشر شهرا و قيل كانوا يكبسون اربعا و عشرين سنة باثني عشر شهرا و هذا هو دور النسيء المشهور عند العرب في الجاهلية و انه كان اقرب الى مرادهم اذ به توقف ذو الحجة بالفضل المطلوب لان التفاوت بين السنة الشمسية و القمرية عشرة ايام تقريبا و المجتمع منها في ثلث سنين شهرا لا في سنتين • و قيل كانوا يكبسون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة شهرا على ترتيب بهز بجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط و العرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع الشهور و اول

من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة و قيل عامر بن الطرب احد اذكياء العرب وبالجملة اذا انقضى سنتان او ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر *

الانشاء بكسر الهمزة و بالشين المعجمة عند اهل العربية يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه ويقابله الخبر وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف و قد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار و المراد بالانشاء في قولهم الانشاء اما طلب او غيره و الطلب اما تمن او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدري لا الكلام المشتمل عليها لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لافادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر المحقق التفتازاني وقال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني و الاستفهام مثلا لم يات بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني و الاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما و ما ادعى المحقق من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام و على هذا فقس الاستفهام وغيره وتوضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس و على هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق و الكذب فالمجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي و المجموع المركب من معانيها كلام نفسي انشائي و هو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي و لا لمدلوله و لا لالقاء احدهما و لا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالانشاء المنقسم الى التمني بهذا المعنى لايصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اريد بالتمني القاء كلام انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر بالالقاء و حينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له اى للتمني ليت لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل اللام للغاية و التعليل اما اذا جعلت اللام صلة للوضع كما هو الظاهر فالضمير المجرور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام المخصوص و لا بمعنى احداث الهيئة المخصوصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث العارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب كصيغ العقود و افعال المدح و الذم و فعلي التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلق افعال المقاربة للانشاء كما ذكر المحقق التفتازاني فلا يصح اذ كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا رب رجل لقيته و كم رجل ضربته وان كان كم لانشاء التكثير في جزء الخبر ورب لانشاء التقليل فيه لكن لا يخرج به الكلام عن احتمال الصدق و الكذب ولا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فعد المحقق التفتازاني اياهما من

الانهاء ليس على ما ينبغي كذا في الاطول •

النوء بالفتح وسكون الواو جمعه انواء ستاره از منزلي بمنزلي ديگر و بعضي گويند بيرون امدن زهره بعد از غروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعني سقوط بغير اين محل نرانده اند و گويند باريدن باران بطلوع ستاره است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة و في الصراح النوء سقوط نجم من المنازل في المغرب وقت الفجر و طلوع رقيبه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلثة عشر يوما و هكذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحرو البرد الى الساقط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء گويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

فصل الباء الموحدة • النجباء بالجيم جمع النجيب بمعنى بر گزيده و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعون القائمون باصلاح احوال الناس و حمل اثقالهم المتصرفون في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي ناقلا من مراة الاسرار •

الندب بالفتح و سكون الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المندوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و السنن و يجيئ في لفظ النفل في فصل اللام و قال المعتزلة المندوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشتمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة •

المندوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه اي يتحزن لاجله بلفظ يا اوا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ وا مختص بالندبة دون يا فانها مشتركة بينها و بين النداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه النادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للنادب لفقد الميت فالحد شامل لقسمي المندوب مثل يا زيداه و ياعمرواه و مثل يا حسرتاه و يا مصيبتاه و واويلاه و حكم المندوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المندوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

النسبة بالكسر و سكون السين هي تطلق على معان منها قياس شيئ الى شيئ و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المباينة الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشاذ اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهومان ان لم يتشاركا في ذاتي تتباينان و الا فان تشاركا في جميع الذاتيات تتساويان كالحد و المحدود و ان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس نبينهما عموم مطلق و ان تشاركا في بعضها نعموم و خصوص من وجه انتهى * و قد سبق في لفظ الشاذ ما يوضحه و بهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر و العدد الاول يسمى منسوبا و مقدما و العدد الثاني يسمى منسوبا اليه و تاليا و عليه اصطلاح المهندسين و المحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب و اقول في توضيحه لايخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثلاه او ثلثة امثاله و نحو ذلك لان كم بمعنى چند و الكمية بمعنى چندگي فلا يجاب بانه موافق له او مباين و نحو ذلك فالنسبة في قولهم نسبة التباين و نسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس و الاضافة و التعلق كما مر و ان خفي عليك الامر بعد فاعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه و نحو ذلك و ليس معناه اهو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه و بالجملة فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لاطلقا مثلا اذ قسمنا الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة الحاصلة من هذا القياس هي نسبة النصف فالمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدراي ماحصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقاتهم ان المنسوب و المنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا و انسم هذا العدد على كذا او انسبه اليه و نحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول و هذا في النسبة العددية و اما في المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك و الحد الجامع حدبه المتقدمون على ما ذكرني حاشية تحرير اقليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر و بقيد اية خرجت الاضافة في اللون و نحوه و تفسير هذا القول ان النسبة هي المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شيئ و قيل هي اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين و المقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح و الجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم و نحوه فانه لايفضله بالتضعيف و مآل القولين الى امر واحد * اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد و هي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما نسب عددية تقتضي تشارك تلك المقادير كاربعة و خمسة و كجذر اثنين و جذر ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين

الى الاربعة او نسب تختص بها و هي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما و لا شيئ غيرهما و هو يقتضي التباين بين تلك المقادير كجذر عشرة و جذر عشرين فالنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلك فانه عظيم النفع و بالجملة فالنسبة العددية منحصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل و عكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير فانها اعم فتامل هٰذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس * **التقسيم** * اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة و قد تكون مساواة منتظمة و مضطربة قال في تحرير اقليدس و حاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالت سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التي بين المتوالية كمقادير $\overline{ا}$ $\overline{ب}$ $\overline{ج}$ $\overline{د}$ فان النسبة المؤلفة من النسب الثلث التي بين $\overline{ا}$ $\overline{ب}$ و $\overline{ب}$ $\overline{ج}$ و $\overline{ج}$ $\overline{د}$ هي متساوية لنسبة $\overline{ا}$ $\overline{د}$ فنسبة الطرفين كـ $\overline{ا}$ $\overline{د}$ اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط فهي النسبة البسيطة و اذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تالفت منها فهي المؤلفة و ان اعتبرت من حيث تالفت منها لكن رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة و لافرق بين النسبة البسيطة و المساواة الا بعدم اعتبار الاوساط في البسيطة مطلقا و عدم الاعتبار بعد وجوده في المساواة و بالجملة فنسبة السدس مثلا اذا اعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف و مؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة و بعد اعتبار كونها مؤلفة منهما اذا رفع اعتبار الاوساط من البين فهي نسبة المساواة و اذا لم تعتبر كونها حاصلة من ضرب الثلث في النصف فهي نسبة بسيطة و النسبة المثناة هي الحاصلة بضربها في نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف في نفسه و النسبة المثلثة هي الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة في تلك النسبة و على هذا القياس النسبة المربعة و المخمسة و المسدسة و نحوها و المثناة و المثلثة و غيرهما اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اي النسب التي هي بين المقادير المتواليه كلها متساوية كانت المؤلفة مثناة او مثلثة او غيرهما و النسبة المؤلفة و النسبة المنقسمة قد ذكرنا في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف و لفظ التجزية في فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة و قد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاء اى الترتيب و التناظر كالمؤلفة في صنف من مقدار من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من مقدار اخر كذلك على الترتيب و المساواة المضطربة هي ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على التناظر لا على الولاء كالمؤلفة في صنف من نصف و ثلث و خمس و في صنف اخر من ثلث و نصف و خمس اومن خمس و نصف و ثلث و نحو ذلك فالمنتظمة و المضطربة لا توجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر في مطلق المساواة نسبة الاطراف دون الاوساط و النسب المتوالية ان يكون كل واحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتين من تلك النسب فاذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتين و اذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا و على هذا المثال يكون عدد النسب ابدا اقل من عدد المقادير بواحد مثلا في المثال المذكور

اربعة مقادير و النسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة $\overline{أ}$ الى $\overline{ب}$ و نسبة $\overline{ب}$ الى $\overline{ج}$ و نسبة $\overline{ج}$ الى $\overline{د}$ فحدودها المتوسطة هي $\overline{ب}$ $\overline{ج}$ وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان $\overline{ب}$ ماخوذ في النسبة الاولى و الثانية و $\overline{ج}$ ماخوذ بين الثانية و الثالثة فاذا اخذ نسبة $\overline{أ}$ الى $\overline{ب}$ و نسبة $\overline{ج}$ الى $\overline{د}$ كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود هذا و تسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة و من النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم عدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة و الخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد و نسبها لا تكون الا متصلة اي متوالية و ان كان زوجا كالاربعة المتناسبة و الستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج و نسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و تناظر النسب و تناسبها و تشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما و هذا الذي ذكر انما هو في المقادير و عليه نقس البساطة و التاليف و المساواة و غيرها في الاعداد و اعلم ايضا ان ابدال النسبة و يسمى تبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمسة حينئذ مقدم و العشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم و الثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخر و قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يسمى بالابدال و التبديل و تفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية والتالي ستة وفضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة و الثاني ان تعتبر فضل التالي على المقدم الى المقدم و الثالث ان تعتبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم و الرابع ان تعتبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي و قلب النسبة عندهم هو ان تعتبر نسبة المقدم الى فضله على التالي و امثلة الجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و حاشيته و غيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل و لافرق بين ان ينسب المقدم الى الفضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى • فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام و عكس النسبة و خلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة و التالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية و التالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اي صار الستة مقدما و الثمانية تاليا و تركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم و التالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم و التالي انتهى و قدر النسبة قدمر ذكرها في فصل الراء المهملة من باب القاف • و منها ما هو قسم من العرض و هو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج عنه و من حامله لا انه يتوقف عليه فخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة و تسمى بالنسبة المكررة ايضا او معروضا لها كالوضع و الملك و الاين و المتى و الفعل و الانفعال فاقسام النسبة سبعة و انما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه اياها و ان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف و المولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالاخرى و تسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا و هي اما نسبة ايجاب او سلب كما مر في الخبر اى القضية او غيرها كما في الانشاء فان النسبة في اضرب مثلا هي طلب الضرب و ان كانت بحيث لا تفيد المخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غير تامة و اسنادا غير اصلي كالنسبة التقييدية في الصفة و الموصوف و المضاف و المضاف اليه هكذا يستفاد من المطول و حواشيه في بيان وجه انحصار علم المعاني في الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني و قد مر في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين المهملتين و في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة ما يوضح هذا و هذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتيين من مصطلحات اهل المعقول * ومنها الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيئ لشيئ و تسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شيئ عن شيئ و تسمى نسبة سلبية و غير ثبوتية و بعبارة اخرى هي الايجاب و السلب فانهما قد يستعملان بمعنى الوقوع و اللاوقوع اي ثبوت شيئ لشيئ و انتفائه عنه كما وقع في حاشية العضدى للتفتازاني و الشيئ الاول يسمى منسوبا و محكوما به و الشيئ الثاني يسمى منسوبا اليه و محكوما عليه و ادراك تلك النسبة يسمى حكما ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشيئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشيئين تسمى نسبة خارجية و هي جزء مدلول القضية الخارجية و باعتبار تعقلها بانها حالة بين الشيئين تسمى نسبة ذهنية و معقولة و هي جزء مدلول القضية المعقولة و كلاهما من الامور الاعتبارية كما مر في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع و اللاوقوع و مورد الايجاب و السلب و يسمى نسبة حكمية و نسبة تقييدية و بالنسبة بين بين و هي رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في روابط القضايا الرابط بالذات اي بلا واسطة هو الوقوع و اللاوقوع و اما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع و اللاوقوع فانما هي رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء و المتاخرين و بالمعنى الثاني من تدقيقات متاخري الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و الوقوع و اللاوقوع قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في مباحث القضايا في بيان الروابط النزاع بين ايلفرقين ليس في مجرد اثبات النسبة الحكمية و عدم اثباتها بل في امر اخر ايضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي و هي الوقوع و اللاوقوع فانهما على راى القدماء مغايران للمحمول و معنا هما اتحاد المحمول مع الموضوع و عدم اتحاده معه بمعنى

قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد و معنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس متحدا معه و على راى المتاخرين صفتان للنسبة الحكمية و هى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع و معناهما المطابقة لما في نفس الامر و عدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر و معنى المثال الثانى انه ليس مطابقا له و انت اذا تاملت علمت انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الا ادراك نسبة واحدة هى نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه او عدم اتحاده معه على وجه الاذعان و قد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ثم المشهور في تفسير وقوع النسبة و لا وقوعها على مذهب المتاخرين انهما بمعنى مطابقتهما لما في نفس الامر و عدم مطابقتهما له كما مر و يؤيده كلام الشيخ فى الشفاء حيث قال و التصديق هو ان يحصل فى الذهن هذه الصورة مطابقة لما في نفس الامر و التكذيب يخالف ذلك و لا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة او لا وقوعها و من الفاظ القضايا و الاظهر ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع او المحمول او كليهما و عدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى *

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا و منها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها نحو بغدادي اي منسوب الى بغداد و بهذا المعنى يستعمله النحاة و اهل العربية و انما قيل ليدل الى اخره ليخرج نحو الكرسي و اورد على التعريف انه يقتضي ان يكون المنسوب هو المنسوب اليه و ايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة لايدل على نسبته الى المجرد عنها لانهما واحدان و جواب الاول انه لايصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبته الى المجرد عن الياء فانه هو المجرد عن الياء و اذا لم يصدق ماذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر و جواب الثاني انه من الظاهر البين ان المراد بالملحق بآخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه و الياء المشددة و المجرد عن الياء المشددة المنسوب كذا فى الشافية و شروحه *

المناسبة هى عند المتكلمين و الحكماء هى الاتحاد في النسبة و تسمى تناسبا ايضا كزيد و عمرو اذا تشاركا في بدوة بكر كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين في اقسام الوحدة و عند اهل البديع و تسمى ايضا بالتناسب و التوفيق و الايتلاف و التلفيق و مراعاة النظير جمع امر و ما يناسبه لا بالتضاد و بهذا القيد يخرج الطباق فان فيه المناسبة بالتضاد و هى ان يكون كل واحد من الامرين مقابلا للآخر و ذلك قد يكون بالجمع بين امرين نحو الشمس والقمر بحسبان وقد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول البحترى * شعر * كالقسي المعطفات بل السهم مبرية بل الاوتار * جمع بين القوس و السهم و الوتر و قد يكون بين اربعة كقول البعض للمهدي الوزير ايها الوزير اسمعيلي الوعد شعيبي التوفيق يوسفي العفو محمدي الخلق و قد يكون بين اكثر منه و منها اى من مراعاة النظير ما يسميه بضهم تشابه الاطراف و هو ان يختم الكلام بما يناسب ابتداءه فى المعنى و التناسب قد يكون ظاهرا

نحو لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار و الخبير يناسب كونه مدركا للابصار لان المدرك للشيء يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى و ان تغفر لهم يوهم ان الفاصلة الغفور الرحيم لكن يعرف بعد التامل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس فوقه احد يرد عليه حكمه فهو العزيز اى الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراس لئلا يتوهم انه خارج عن الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اي ان تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك لاحد في ذلك و الحكمة فيما فعلته و يلحق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متناسبين بافظين يكون لهما معنيان متناسبان وان لم يكونا مقصودين هٰهنا نحو الشمس و القمر بحسبان و النجم و الشجر يسجدان اي ينقادان لله تعالى فالمراد بالنجم النبات الذي ينجم اي يظهر من الارض مما لا ساق له كالبقول و هو بهذا المعنى لا يناسب الشمس و القمر لكنه قد يكون بمعنى الكوكب و هو مناسب لهما و لهذا يسمى مثل ذلك ايهام التناسب و النجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هٰكذا يستفاد من المطول و حواشيه و در جامع الصنائع گويد فرق درميان تناسب كه مسمى است بمراعاة النظير و درميان رعايت تناسب انست كه رعايت تناسب ان باشد كه هرچه گويد بنسبت گويد كه در اسماي ذات و صفات و افعال و حروف برسبيل عموم است مثاله * شعر * لب لعلت جهاني كشت وخونها كرد اين طرفه * دمي برزلف بر بندي دمي بر چشم غلطاني * درين بيت بربستن بر زلف و غلطانيدن بر چشم رعايت تناسب است و لازم است چه اگر گفتي بر زلف غلطاني معني حاصل شدي ليكن تركيب غير نسبت بودي و در تناسب بيشتر اسماي ذوات اورد نست چرا كه عبارت از جمع كردن ميان امري بامناسب نه مضاد او مثاله * شعر * فرقدان گردست يابد سرنهد در زير پات * اين سخن داند كسي كش فرقدان اورده است * درين بيت لفظ سر و پاي و فرق اسماي ذوات اند انتهى و اما عند الاصوليين ففي اصول الحنفية ان المناسبة هي الملائمة و هي موافقة الوصف اى العلة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه و لا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها و كذا المحظور يصلح سببا للعقوبة و المباح سببا للعبادة لا العكس لعدم الملائمة و هذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول صلى الله عليه و سلم و عن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف مناسبة و ملائمة للاحكام غير نائبة عنها و يقابلها الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة و تاثير او وجوده عند وجوده و عدمه عند عدمه على اختلاف الرايين و الشافعية يجعلون المناسبة اعم من الملائمة و يقسمون المناسب الى ملائم و غير ملائم و نصرها الآمدي بانها وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان

يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجموعهما و ذلك اما في الدنيا كالمعاملات او في الاخرى كايجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسب تجوزا و التحقيق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخره واحترز بالظاهر عن الوصف الخفي و بالمنضبط عن غير المنضبط و هو المضطرب و بقوله عقلا عن الشبه و بقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السير و عن الوصف المدار في الدوران و غيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه و فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة و اندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور فمن فسره بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جلب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزمه الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا و المصلحة اللذة و طريقها و المفسدة الالم و طريقه مثاله القتل العمد العدوان فانه وصف مناسب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص و هو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى و لكم في القصاص حيوة ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم تكليف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و يعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معرفا للحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد و عدمه امر نفسي لايدرك شيئ منه فيتعلق القصاص بما يلازم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح في القتل و قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا و هذا قريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور و الانضباط و لعدم التصريح المذكور و لعدم كونه صالحا الا للناظر دون المناظر ان ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي عدل عنه الآمدي و به يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة و ان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لايكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر قيد العقل فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي و قيل المناسب ما يجلب نفعا و يدفع ضررا و هو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا و الفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفس الجالب و على ما ذكره الامام المفضي الى الجالب و قال الغزالي المراد بالمناسب

ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار لحرمة الخمر فانه المناسب لانه يزيل العقل هو ملاك التكليف بخلاف كونها مائعاً يقذف بالزبد و يحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب و اعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم و المصالح و من يابى عنه يقول المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات اعلم ان المناسبة كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك و هو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة بينها و بين الحكم من ذات الاصل لابنص و لا غيره اي كون الوصف بحيث تتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي و قال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل و معناه تعيين العلة في الاصل الى اخره و هذا على المسامحة حيث عرف المناسب بتعريف المناسبة و الا فالتحقيق ان المناسب هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المناسبة اي اظهار المناسبة بينها و بين الحكم و المراد المناسبة بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور و بهذا خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبة و السبر و التقسيم اذ لا يعتبر فيه المناسبة ايضا و بقولنا من ذات الاصل خرج الشبه لان مناسبته انما هي بالتبع و قولنا لابنص و لا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمناسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس المسكر و حكمه و وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال و يسمى بالاحالة ايضا لانه بالنظر اليه يحال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اى عليته و هو من احد مسالك اثبات العلة و انما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناسب المرسل و لذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح مايشهد الشرع باعتباره هي اصل في القياس و حجة و منها ما يشهد ببطلانه و هو باطل و منها ما لم يشهد له بالاعتبار و لا بالابطال و هذا في محل النظر و اذا اطلقنا المعنى المخيل و المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس * **التقسيم** * للمناسب تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار افضاءه الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص للانزجار فان الممتنعين اكثر من المقدمين و هذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله و عدم حصوله متساويين كحد الخمر للزجر فان عدد الممتنع و المقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كنكاح الآيسة لتحصيل غرض التناسل فان عدد من لا ينتسل منهن اكثر من عدد من ينتسل و هذان قد انكروا و المختار الجواز الخامس ان يكون المقصود نادرا بالكلية مثاله جعل النكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرتب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقي مغربية و قد علم عدم تلاقيهما فانتفى الجمهور على انه لا يعتبر و خالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة و قيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلو عن المقصود و هذا المثال من قبيل ما يكون المقصود غالب

الحصول في صور الجنس و في مثله يجوز التعليل اتفاقا و لا يشترط حصول المقصود في كل فرد و الثاني باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضربان ضروري و هو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله و هو اعلى المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال فالدين كقتل الكافر المضل و عقوبة الداعي الى البدع و النفس كالقصاص و النسل كالحد على الزنا و المال كعقوبة السارق و المحارب اى قاطع الطريق و مكمل للضروري كتحريم قليل الخمر مع انه لا يزيل العقل الذي هو المقصود للتتميم و التكميل لان قليله يدعو الى كثيره بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادته سببه الى ان يسكر و غير ضروري و هو ينقسم الى حاجي و غير حاجي و الحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه و مكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع و الاجارة و نحوها كالقرض فان المعاوضة و ان ظنت انها ضرورية لكن كلواحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شيئ من الضروريات الخمس و اعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد و تضعف و بعضها اكد من بعض و قد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالاجارة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه و كشراء المطعوم و الملبوس فانه ضروري من قبيل حفظ النفس و لذلك لم يخل عنه شريعة و انما اطلقنا الحاجي عليها بالاعتبار الاغلب و مثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المثل و الكفاءة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصلا بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح و هي من مكملات مقصود النكاح و غير الحاجي و هو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين و تزيين كسلب العبد اهلية الشهادة و ان كان ذا دين و عدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة و الثالث اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم و غريب و مرسل لانه اما معتبر شرعا او لا فالمعتبر اما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع و هو المؤثر او لا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم و تسميه الحنفية بالملائم المعدل و ان لم يثبت فهو الغريب و اما غير المعتبر لا بنص و لا باجماع و لا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا و هل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر و على هذا فلا اشكال و بالجملة فالمؤثر وصف مناسب ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاحياء الارض بالنسبة الى تملكها فانه يثبت تاثيره بالنص و هو قوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له و كالصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع و الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط و مع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تاثير الدين في الجنس ما يقال ثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر فالوصف الصغر و هو امر واحد ليس بجنس و الحكم الولاية و هو جنس تحته نوعان من التصرف و هما ولاية النكاح و ولاية المال و عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية في الجملة و ان وقع الاختلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا و مثال تاثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة و هو واحد و الوصف الحرج و هو جنس بجمع الحاصل بالسفر و بالمطر و هما نوعان مختلفان و قد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص و الاجماع على اعتبار حرج السفر و لو في الحج فيها و اما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر و مثال تاثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جناية عمد عدوان فالحكم ايضا مطلق و هو القصاص و هو جنس يجمع القصاص في النفس و في الاطراف و في المال و قد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص في النفس لا بالنص او الاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر و وجهه ان لا نص و لا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم النبيذ قياسا على الخمر بجامع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسب للتحريم حفظا للعقل و علم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم و لا جنسه في جنس التحريم فلو لم يدل النص و هو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا و المرسل هو مالم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا و بعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع و لا بترتب الحكم على وفقه و هو ينقسم الى ما علم الغاؤه و الى ما لم يعلم الغاؤه و الثاني اي مالا يعلم الغاؤه ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم و الى ما لا يعلم منه ذلك و هو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا و ان كان ملائما فقد قيل بقبوله و المختار انه مردود و قد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية و قطعية لا ظنية و كلية لا جزئية اما الاولان اى المؤثر و الملائم فمقبولان وفاقا فكلواحد من الملائم و الغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولية للمناسب و بالآخر من اقسام المرسل فاقسام المرسل ثلثة ما علم الغاؤه و الملائم و الغريب و مثال ما علم الغاؤه ايجاب صيام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الظهار بالنسبة الى من يسهل عليه

الاعتاق دون الصيام فانه مناسب تحصيلا لمقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب افراده او تركيبه الثنائي او الثلاثي او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد اومتوسط و ان ثبوت ذلك بالنص او الاجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اقسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة و قد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة اومجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اثر جنس الوصف في جنس الحكم و يناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم الا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس و كذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك و لا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم هذا كله خلاصة ما في العضدي و التوضيح و غيرهما ●

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة ●

الاعداد المتناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع المقدمات الى التواليي ●

الاربعة المتناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ●

الثلثة المتناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها و يسمى متناسبة الفرد ايضا كما مر في فصل العين من باب الراء المهملتين ●

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا و هو علامة المفعولية في الاسم و لا يطلق على الحركة البنائية و يسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فمنصوب الاسم ما اشتمل على علم المفعولية و المنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب و المنصوب على المدح و الذم و الترحم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد و نحو اتاني زيد الخبيث اى اذم الخبيث و اريده و نحو مررت بزيد المسكين اى اريد المسكين و المنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب الخاء المعجمة ●

النصاب بالكسر لغة الاصل و شرعا ما لا يجب فيما دونه زكوة من المال كما في الكرماني كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة ●

النقاب بالكسر و تخفيف القاف در لغت روي بند را گويند ونزد صوفيه مانعي باشد كه عاشق را از

معشوق باز دارد بحكم ارادة معشوق كه عاشق را هنوز استعداد تجلي دست نداده كذا في بعض الرسائل •

النقباء من اقسام الاولياء و قد مر ذكرهم في لفظ الصوفي ناقلا عن مراة الاسرار •

النوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

النائبة لغة الحادثة و الجمع النوائب و شرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ الطريق و نصب الدرب و ابواب السكك و كري الانهار و اصلاح الربض و قيل ما ينزل من جهة سلطان ولو بغير حق و يصح ضمان النوائب اي الكفالة بها و لو بغير حق و عليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الكفالة و في البرجندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككري نهر مشترك و ما وظف الامام على الناس عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء اسارى المسلمين و قد خلا بيت المال عن المال و تصح الكفالة به و الثاني ما يكون بغير حق كالجبايات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا و قيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة و عليه الفتوى و قيل النوائب هي غير المواظف مما يذوب غير راتبة و اما الذائبة المواظفة الراتبة و هي المقاطعات الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالقسمة و قيل القسمة هي النوائب و قيل القسمة اجرة قسمة النوائب و قيل اجرة الكيال الذي يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مقاسمة و ضمان القسمة ايضا صحيح •

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر و قيل التوبة في الظاهر اي في الافعال الظاهرة من المعاصي و الانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بينه و بين الله كذا في مجمع السلوك و سبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب التاء المثناة الفوقانية و في شرح القصيدة الفارضية الانابة الرجوع الى الله من كل شيء قال الشيخ شهاب الدين المنيب من لم يكن له مرجع سواه فيرجع اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوع رجوعه فيبقى شيخا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغرقا في عين الجمع و قيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شيء غيره فمن رجع من غيره فقد ضيع الانابة انتهى • و في خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار و ملازمة الاستغفار و قيل الفرار من الخلق الى الحق و قال اهل الكلام اخراج القلب عن ظلمات الشبهات و قيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى الحسنات و انابة من كل ما سوى الله الى الله و انابة من الله الى الله و عن ابى القاسم انابة العبد ان يرجع الى ربه بنفسه و بقلبه و روحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته و انابة القلب تخليته عما سواه و انابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره و لا يتكوه الا به و قال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في جميع الاحوال و الافعال •

فصل التاء المثناة الفوقانية • النبات بالفتح و تخفيف الموحدة اسم بمعنى النابت لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ما له ساق والى نجم وهو ما لا ساق له كما في شرح المنهاج وعرفه الحكماء بانه مركب تام ذو النمو غير متحقق الحس و الحركة الارادية فالمركب جنس و التام فصل عن المركب الغير التام كالشهب و الفيازك وغيرهما من كائنات الجو و ذو النمو فصل عن المعادن و القيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غير المتحقق لدفع ماقيل ان للنخلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة و كذا يشاهد ميل عروقها الى الجانب الذي فيه الماء و انحرافها و صعودها الى الجدار المجاور لها و ادفع ماقيل ان ذلك يوجد في كل انواع النبات و لهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان و بالجملة فقد اختلفوا فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية و التنمية و قيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس و الحركة و منهم من ادعى تحقق الحس و الحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من قيدي الحس و الحركة الارادية غني عن الاخر وفائدة ذكرهما على سامر في لفظ الحيوان •

المنبت للحم عند الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز •

النكتة بالضم و سكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة و جمعها النكت سميت بذلك لتاثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فاثر فيها بقضب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالنكت او مقارنة له غالبا و يقال لها اللطيفة اذا كان تاثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الانبساط كذا ذكر الچلپي في حاشية خطبة المطول •

التنكيت بالكاف كالتصريف هو عند البلغاء ان يقصد المتكلم الى شيئ بالذكر دون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على ما سواه كقوله تعالى و انه هو رب الشعرى خص الشعرى بالذكر دون غيرها من النجوم و هو تعالى رب كل شيئ لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كبشة عبد الشعرى و دعا خلقا الى عبادتها فانزل الله تعالى و انه رب الشعرى التي ادعيت فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

النعت بالفتح وسكون العين هو لغة الصفة و قيل النعت لايستعمل الا في المدح و الصفة تستعمل فيه و في الذم ايضا فبينهما عموم مطلق و هو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة قال في الوافي المبتدأ اسم و لو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما النافية انتهى وعلى قسم من توابع الاسم و يسمى وصفا و صفة ايضا و عرف بانه تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا فقولنا تابع احتراز عن غير التوابع كالحال و قولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطابقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن سائر التوابع و لا يرد عليه البدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه و المعطوف

في مثل قولك اعجبني زيد و علمه و لا التاكيد في مثل قولك جاءني القوم كلهم لدلالة كلهم على معنى الشمول في القوم لان دلالة هذه التوابع في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص موادها فلو جردت عن هذه المواد كما يقال اعجبني زيد غلامي او اعجبني زيد وغلامه او جاءني زيد نفسه لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التركيبية بين الصفة و الموصوف يدل على حصول معنى في متبوعها في اي مادة كانت و هو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف و ذلك بان يجعل حال الموصوف و هيئته وصفا له وهو القياس و الكثير نحو مررت برجل حسن و اما ان يكون بحال سببه اي متعلقه و يسمى نعتا سببيا و وصفا سببيا و ذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف وصفا للموصوف لتنزله منزلة حاله وذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كانه فعل الاول نحو مررت برجل حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيء يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او لشيء هو من سببه نحو مررت برجل قائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيء هو من سببه نحو مررت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة و الفرق بين هذا و الاولين هو ان الصفات قد تكون علاجا و قد تكون حلية فالعلاج ما كان من افعال الجوارح كالذهاب و القيام و القعود و غير ذلك و اما الحلية فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول و القصر و الحمرة و الزرقة و الثاني ما لم يكن للعين فيه نصيب بل كان يعرف بالتجربة و النظر المتعلق بالقلب كالعلم و الجهل و الظرافة و الكرامة و هذا هو المعني بالغريزة اصطلاحا و لا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي و بصري و الاسم المحض اذا نسب اليه صار وصفا فاذا قلت هاشم و بصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك الصفات و جرى مجراها في لحوق علامة التانيث و التثنية و الجمع و تنزل منزلة حسن و شديد في مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بتوصل ذو نحو مررت برجل ذي مال انتهى و الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيء في التركيب ولم يسند مع ذلك الى غيره في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيء حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيء اخر و اسند اليه سميت بالصفة الجارية على غير من هي له و المراد بالجريان ان يكون نعتا او حالا او صلة او خبرا •

فصل الثاء المثلثة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافتعال در لغت شكسته شدن عهد است و در اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر باناظر يا محامده بيكي از عقدتين بود پيش از تمام اتصال يك كوكب راجع يا مستقيم يا بطي يا سريع شود و ان نظر باناظر يا محامده باطل شود يعني كوكب بحد اتمام نظر باناظر يا محامده نرسد ان بطلانرا انتكاث گويند و با نيريزن انتكاث نيفتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد امد •

فصل الجيم • النثيجة بالثاء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول اللازم

من القياس و يسمى ردنا ايضا و قد سبق في فصل السين المهملة من باب القاف و تنقيحه در اصطلاح اهل رمل عبارتست ازشكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلي و انرا لسان الامر نيز گويند هكذا يفهم من سرخاب و غيره •

الانضاج بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعتدال بمثل السكنجبين الجنوري و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه وهم كثيرين فان قلت ان كان قوام الخلط رقيقا لايحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء المهملة • النصيحة بالصاد المهملة فعيلة مصدر نصح كالنصح بضم النون و قيل النصيحة اسم مصدر و النصح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و العمل اخلصته و نصحت العسل صفيته و في الشرع اخلاص الراى من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و تسمى دينا و اسلاما ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعين في الحديث السابع قال النبي صلى الله عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيک انديشي است مر خداى را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبررا بتصديق او بجميع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و اعانت ايشان در حق و اگاه كردن نزد غفلت برفق و علماء امه اجتهاد را بتحسين ظن در حق ايشان و مر عوام را بمهرباني وهدايت و تعليم دين وسعي در انچه سود دهد ايشانرا و دفع انچه زيان دارد ايشانرا كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحسد فالنصيحة و هي ارادة بقاء نعمة الله تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

تنقيح المناط بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك و الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترک هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال في التلويح مآل التنقيح الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة و هي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق لايصلح للعلية فيثبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالک العلية و لم يعتبره الحنفية كما لم يعتبروا السبر و التقسيم و يجيئ ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

النكاح بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجاز في الوطي و قيل بعكسه و عليه مشايخنا و قيل مشترک بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملک المتعة و المراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له و لا يرد عليه ان العقود كالشراء مثلا قد لا يكون الا لمتعة و هذا المعنى هو المراد في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا حيث ورد

في الكتاب و السنة مجردا عن القرائن نحمله على الوطئ كذا في فتح القدير و في البرجندي النكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطئ اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع و قد يراد به العقد اي مجموع الايجاب و القبول و الارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن لان الوطئ لا يتوقف على اذن الاهل و في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الايجاب و القبول شرط له و اما على الاول اي على ان يراد به العقد فالايجاب و القبول من الاركان انتهى *

نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه *

نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ التزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا وقت وقتا لا يعيشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز *

فصل الخاء المعجمة * النسخ بالفتح و سكون السين في اللغة يقال لمعنيين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل و انتسخته اي ازالته و نسخت الريح اثار القدم اى ازالتها و غيرتها و ثانيهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اي نقلت ما فيه الى اخره و نسخت النحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما في الخلية من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخة و التناسخ في الميراث و هي ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانتقال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الارواح لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل للاول و هو الازالة و للنقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل للثاني و هو النقل و للازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيجيء * و عند اهل البديع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهملة * و عند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتاخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق الناسخ على الدليل مجاز لان الناسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوٰة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولا و فعلا و غير ذلك و خرج ما يكون بطريق الانساء و الاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لانه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة و حرمة القراءة و المس للجنب و الحائض و نحو ذلك و ان لم تكن التلاوة نفسها حكما قالوا لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم بالنظر الى الله تعالى و لما كان الحكم الاول مطلقا عن التابيد و التوقيت كان البقاء فيه اصلا عندنا معاشر الحنفية لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه و لذا قيل في بعض الكتب و اما التبديل و هو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد و التوقيت بنص متاخر عن مورده و احترز بالشرعي عن غيره و بالمطلق عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فان النسخ قبل تمام الوقت بداء على الله تعالى عن ذلك و بقيد متاخر خرج التخصيص و لهذا قيل ايضا هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي و فوائد القيود ظاهرة و قال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه اذ لا يتصور بطلانه لتحققه و ما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلا رفع حينئذ ايضا و لذا فروا من الرفع الى الانتهاء لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون فمودى الرفع و الانتهاء واحد و اعلم ان النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي الى اخره كذلك يطلق على فعل الشارع و بالنظر الى هذا عرفه من عرفه بالبيان و الرفع و قد يطلق بمعنى الناسخ و اليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قيل يرد عليه ان قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع انه ليس نسخا و ان فعل الرسول عليه الصلوة و السلام قد يكون نسخا مع انه يخرج عن الحد واجيب عنهما بان المراد بالدال الدال بالذات و هو قول الله تعالى و خطابه و قول العدل و فعل الرسول انما يدلان بالذات على ذلك القول فان قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول ناسخا قلت يفرق بين قوله و فعله بانه وحي فكانه نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه انما يدل عليه قيل قوله لولاه لكان ثابتا يخرج قول العدل لانه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواه العدل ام لا و قوله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم الى غروب الشمس و الاستثناء و نحوهما و اليه ذهب الامام ايضا حيث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول و معناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى و اما مشروطا بشرط لايعلمه الا هو و اجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم و يبطل و ما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دال عليه فذلك هو النسخ و يرد عليه ايضا الايرادان السابقان و الجواب الجواب السابق و بالنظر الى هذا ايضا قال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده اي مع تراخي ذلك النص عن مورده اي موضع ورد ذلك فخرج الغاية و نحوها و يرد عليه الايرادان السابقان و الجواب الجواب

و قالت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا و اعترض عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة و هو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدفعه التقييد بالمرة و اعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوة و حرمة القرأة على الجنب و الحائض و نحو ذلك كما عرفت سابقا * **التقسيم** * في الاتقان النسخ اقسام الاول نسخ المامور به قبل امتثاله و هو النسخ على الحقيقة كآية النجوى الثاني ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص و الدية اوكان امر به امرا جمليا كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم يزول السبب كالامر حين الضعف و القلة بالصبر و الصفح ثم نسخ بايجاب القتال و هذا في الحقيقة ليس نسخا بل هو من اقسام المنسا كما قال تعالى اونفسها فالمنسى هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى و بهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسا بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله و ايضا النسخ في القران على ثلثة اضرب ما نسخ تلاوته و حكمه معا قالت عايشة رضي الله تعالى عنها وكان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وهن مما يقرأ من القران رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه واله وسلم الوفاة اوان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فتوفي و بعض الناس يقرءوها والضرب الثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته نحو قل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال و الضرب الثالث ما نسخ تلاوته دون حكمه نحو الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى * **فائدة** * محل النسخ حكم شرعي قديمي لم يلحقه تابيد ولا توقيف فتخرج الاحكام الحسية و العقلية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يودي نسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيئ مثل هذا حرام و ذلك حلال و في الاتقان لا يقع النسخ الا في امر اونهي ولو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ و منه الوعد و الوعيد فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من ايات الاخبار و الوعد والوعيد فقد اخطأ * **فائدة** * شرط النسخ التمكن من الاعتقاد و لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه و الصلوة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل * **فائدة** * الناسخ اما الكتاب او السنة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس هذا عند الحنفية و قال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين و توضيح المباحث يطلب من التوضيح و العضدي و غيرهما من كتب الاصول *

التناسخ هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المنكرين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيئ من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت و وصلت الى عالم القدس واما النفوس التي بقي شيئ من كمالاتها بالقوة فانها تردد الابدان الانسانية و تنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجمادية كالمعادن و البسائط و يسمى فسخا قالوا هذه التنزلات المذكورة هى مراتب العقوبات و اليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم و قالوا ان النفس في جميع مراتب التنزلات المذكورة تردد فى الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان و تردد فى الامم حتى ان تبلغ فيما هو كمالها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال والناقصة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس و تجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي فى التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان الارواح البشرية انكانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه و قالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقاوة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها لانه يثبت بهذه الآية ان الدواب و الطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا اوصل اليه و الجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المساواة في بعض الصفات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التفاسخ *

النفخة بالفتح وسكون الفاء هي ورم ريحي يكون مقاوما لحس اللمس بان يكون صلبا *

المنفخ هو الشيئ الذي في جوهره رطوبة غريبة فضلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ريحا و لم يتحلل لكثرتها و غلظها و يكون باقي اجزائه غذاء و دواء كالكلوبيا و الزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلة في حقيقتها بل خارجة عنها و ان كانت داخلة في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر *

فصل الدال المهملة * النجدات بالجيم فرقة من الخوارج اصحاب نجدة بن عامر الحنفي قالوا لاحاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم و يجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لاتتم الا بامام يحملهم عليها و وافقهم الازارقة في تكفير علي و الصحابة رضي الله عنهم و خالفهم في الاحكام الباقية و اختلفوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية و منهم من لايقول بذلك كذا في شرح المواقف *

الند بالكسر و التشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات و المخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزه عن الند كذا في شرح المواقف و في التفسير الكبير الند المثل المنازع و عند اهل التصوف كل شيئ يمنع العبد عن خدمة سيده و من جملتها النفس و الهواء كما قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه و منها الخلق لاجل الرياسة و منها الدنيا و الشيطان انتهى *

الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم و انتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في الصراح و النقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب و الفضة و الانتقاد عند المحدثين التعليل و المنتقد هو الحديث الذي فيه علة و المراد بالعلة هي العلة بالمعنى اللغوي فيشتمل الشاذ و المعلل فمن المنتقد ما يختلف فيه الرواية بالزيادة و النقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزيدة و علله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود و ان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة و علله الناقد بالطريق المزيدة تضمن اعتراضه دعوى القطاع فيما صححه و منه ما يختلف الرواية فيه بتغير بعض الاسناد و منه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها و منه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم و منه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة و منه ما اختلف فيه بتغير بعض الفاظ المتن هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة و في الارشاد الساري توضيح لذلك و انتقاد نزد اهل تعميه عبارتست از اشارة كردن بعضي از حروفها از براى تصرف كردن دران بوجهي از وجوه چنانكه اول و مفتح و روى و سر و امثال ان گويند و حرف نخستين مراد دارند و اخرو امد و نهايت و دامن و امثال ان بگويند و حرف اخر كلمه قصد كنند و دل و ميانه و مركز و واسطه و مانند ان گويند و حروف وسط كلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معمی باسم شمس * شعر * گر دست دهد بپایت افگندن سر * باشم سر سروران خورشید افسر * یعني اگر سین را بپای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معمی باسم نور الله * شعر * چوبرتابد قدت صبر از صنوبر * بپایي لاله در راهت نهد سر * یعنی اگر لفظ صبر از صنوبر دور کنند نو باقي ماند و لاله در پای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام اعمال تسهیلی است کذا في بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمٰن الجامي *

فصل الذال المعجمة * **المنابذة** بالموحدة و هی ان یقول البائع للمشتری اذا نبذت المبیع الیك او یقول المشتري اذا نبذته الیّ فقد وجب البیع کذا فی المغرب * وفي بعض کتب اللغة فی الحدیث نهي عن المنابذة والنبذ وهو ان یقول الرجل لصاحبه انبذ الیّ الثوب و انبذه الیک لیجب البیع و قیل ان یحضر الرجل القطیع من الغنم فینبذ الحصاة فیقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر فهو لي بکذا و هذا غرر و جهل لم یجز و هذه من البیوع في ایام الجاهلیة *

النفاذ بالفتح و تخفیف الفاء کما فی الصراح عند اهل القوافي هو حرکة الوصل کما في عنوان الشرف و در رساله مولانا جامي گوید نفاذ حرکت وصل است وقتیکه لاحق شود بآن وصل خروج و حرکت خروج و مزید را نیز نفاذ میگویند و حرکت نائره را اگرچه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب تکمیل الصناعت است و عند الاصولیین و الفقهاء هو ترتب الاثر علی التصرف کالملک مثلا علی البیع فبیع الفضولي منعقد لا نافذ کذا فی التوضیح و فی التلویح النافذ اعم من اللازم و المنعقد اعم من النافذ ولا یظهر فرق بین الصحیح و النافذ و فی البحر الرائق في باب البیع الفاسد اما البیع الجائز الذي لا نهي فیه فثلثة نافذ لازم و نافذ لیس بلازم و موقوف فالاول ما کان مشروعا باصله و وصفه و لم یتعلق به حق الغیر و لا خیار فیه و الثاني ما لم یتعلق به حق الغیر و فیه خیار و الموقوف ما تعلق به حق الغیر و هو اما ملک الغیر او حق بالمبیع لغیر المالک فعلی هذا الموقوف قسم من الصحیح و منهم من جعله قسیما له فانه قسم البیع الی صحیح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا یضر توقفه علی الاجازة کتوقف البیع الذي فیه الخیار علی اسقاطه *

فصل الراء المهملة * **التناثر** بالثاء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنی السقوط * و عند الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته کما یکون عقیب الامراض المتطاولة فیقل البخار المتولد منه الشعر او ینعدم بسبب تقلیل الغذاء و بسبب ان الطبیعة اشتغلت بمقاومة المرض عن تدبیر الشعر و حفظه عن التناثر و قد یفرق بین التناثر و التمرط بان التناثر یکون متفرقا و التمرط یاخذ موضعا مجتمعا کذا في بحر الجواهر *

النجارية بالجیم فرقة من کبار الفرق الاسلامیة اصحاب محمد بن الحسین النجار و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الافعال و ان الاستطاعة مع الفعل و ان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستدركة كذا في شرح المواقف •

النحر بالفتح و سكون الحاء المهملة نزد عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاى مفعولات بود پس لا بماند بجاى او نع نهند كه دو حرف اول ميزان است و بعضى بجاى سبب خفيف كه از ركنى باقى ماند فل نهند چراكه دو حرف ميزان است و فل در كلام عرب بمعنى فلان مى ايد و نع مستعمل نيست و ان ركن را كه درو نحر واقع شود منحور گويند كذا في عروض سيفي •

النادر بالدال المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده سواء كان مخالفا للقياس ازلا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

النذر بالفتح و سكون الذال المعجمة هو لغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير وحده بعضهم بانه التزام قربة غير لازمة باصل الشرع و هو ضربان نذر لجاج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فلله علي صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجاجا لوقوعه حال الغضب و اللجاج و نذر تبرر بان يلتزم قربة ان حدثت نعمة او ذهبت نقمة كان يقول ان شفي مريضي فلله علي كذا او يقول فعلي كذا يسمى تبررا لانه طلب البر و التقرب الى الله تعالى و هو قسمان معلق و سماه الرافعي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان بايجابه على نفسه يقال نذر يذر و اصله من الخوف لان الانسان انما يقدم على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده و نذرت القوم انذارا بالتخويف و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج فههنا يلزم الوفاء به و لا يجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة و السلام من نذر نذرا و سمى فعليه ما سمى و من نذر نذرا و لم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب لم يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حاصله ان الاصل ان النذر لا يصح الا بشروط منها ان يكون الواجب من جنسه شرعا فلم يصح النذر بعيادة المريض و تشييع الجنازة و منها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مس المصحف و الاذان و بناء الرباطات و المساجد و غير ذلك لانها قربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فلم يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلا يلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصلحاء يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي فلك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشافعي او الامام ابى الليث و نحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء و النذر لله تعالى و مصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم و الشمع و الزيت و غيرها و ينقل الى قبور الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولا واحدا •

النشر بالفتح و سكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ اللف في فصل الفاء من باب اللام و بفتحتين عندهم ضد النظم كما يجيئ في فصل الميم و يروى بالثاء المثلثة ايضا في هذا المعنى و يقال له المنشور ايضا ودر مجمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منشور و منشور بر سه قسم است مرجز و مسجع و عاري مرجز ان است كه وزن شعر دارد اما قافيه ندارد و مسجع انكه قافيه دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه ازين هر دو عاري است يعني نه وزن دارد ونه قافيه قافيه بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافيه شعر نيست •

المنشور عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المناشير و قد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصلت بسطحيين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الباب الثاني •

الانتشار هو مصدر من باب الافتعال و هو عند الاطباء صيرورة الثقبة العنبية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضا على نعوظ الذكر و انتفاخ عصبة الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيئ في لفظ الاتساع ذكره ايضا •

المنتشرة هي عند المنطقيين قضية موجهة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائما بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عدم اعتبار لا اعتبار عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم اللادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شيئ من الانسان بمتنفس في وقت ما لا دائما فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة وهو مفهوم اللادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول الموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في وقت ما بالعكس كلي كذا في شرح الشمسية و قد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوقتية •

الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيئ في بيان النكرة •

النصيرية بالصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لاينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير و ظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي و اولاده افضل من غيرهم و كانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم و نطق بلسانهم و اخذ بايديهم و من ههنا اطلقنا الآلهة على الائمة الا يرى ان النبي قاتل المشركين و عليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

المنصورية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجل نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه و طرده ادعى الامامة لنفسه قالوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور و زعموا ان ابامنصور عرج الى السماء و مسح الله راسه بيده و قال يا نبي اذهب نبلغ عني ثم انزله الى الارض و هو الكسف المذكور في قوله تعالى و ان يرد كسفا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و قالوا الرسل لا تنقطع ابدا و الجنة رجل امرنا بموالاته و النار رجل امرنا ببغضه و هو ضد الامام و خصمه كابي بكر و عمر و الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

نصرة الداخل بالاضافة عند اهل الرمل اسم شكل مخصوص صورته هكذا ⁝ و نصرة الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا ⁝ •

النصارى بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون منهم ثلث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله وهؤلاءهم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل واخذ ابن ادم وعاد يعني تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعاليه وهؤلاء يسمون باليعاقبة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هي مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب التوراة •

النظر بفتح الذون و الظاء المعجمة في اللغة نگريستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى الشيئ كذا في الصراح و عند المنجمين كون الشيئين على وضع مخصوص في الفلك فان اجتمع الكوكبان غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء فلك البروج يسمى قرانا و مقارنة و ان كان احد الكوكبين المجتمعين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحيرة يسمى احتراقا و ان كان احدهما شمسا و الآخر قمرا سمي اجتماعا و ان لم يجتمع الكوكبان في جزء واحد فان كان البعد بينهما مدس الفلك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلك البروج كان يكون احدهما في اول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس و ان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربيع و ان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة و عشرين درجة يسمى نظر التثليث و ان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة و ثمانين درجة يسمى مقابلة و مقابلة النيرين اي الشمس و القمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاسدة و ان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثالثه هو التسديس الايمن و الى الحادى عشر هو التسديس الايسر و الى خامسه التثليث الايمن و الى تاسعه التثليث الايسر و الى رابعه التربيع الايمن و الى عاشره التربيع الايسر و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو بدانكه عبد العلي البرجندي در شرح زيج الغ بيكي ميگويد انظار سوى نظر مقابله دو قسم اند يكى بر توالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت انكه حركات كواكب باين جانب است پس گويند كه اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگري بر خلاف توالي و انرا انظار ثانيه گويند و انظار اولى را يسرى گويند و انظار ثانيه را يمنى چه اهل احكام فلك را چون انسان مستلقى توهم كرده اند كه سر او بجانب قطب شمال باشد و قسمي اين انظار گاهى از منطقة البروج اعتبار كنند و نظرات كه در دفتر تقويم مى نويسند بنابرين اعتبار است و گاهى از معدل النهار و انرا در احكام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نيز گويند و تخصيص مطرح شعاع باين مواضع بجهت انست كه آثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مي ايد چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده و الا شعاع انها بجميع اجزاء فلك ميرسد انتهى كلامه * و نظرات بيوت و اشكال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مكر انكه بجاي اجزاء فلك البروج بيوت رمل ملاحظه ميكنند و بجاى كواكب اشكال بانقاط اعتبار نمايند و اما نزد غيرهم كالمنطقيين فقيل هو الفكر و قيل غيره وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الفاء و قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن و المراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحدس و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم او الظن فيسمى نظرا و قد لا يكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له و ما بعده فصل له و كلمة او لتقسيم المحدود دون الحد و حاصله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذى يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذي يطلب به ظن فلا يرد ان الترديد الابهام فينافي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنبيها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقة ه فان ماهية الظن هى الاعتقاد الراجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج عنه ما يطلب به اصل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود الاصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب

على ظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل بحسب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته و عدم مطابقته سيما عند من يقول باصابة كل مجتهد و لذا يثبت المجتهد المخطئ فلا يرد ان الظن الغير المطابق جهل فيلزم ان يكون الجهل مطلوبا و هو ممتنع اذ لا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور و في التصديق لان التصور مندرج في العلم و كذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته و صورته كالنظر القياسي البرهاني و الظني من حيث المادة كالنظر القياسي الخطابي و من حيث الصورة كالاستقراء و التمثيل و كذا يتناول النظر الصحيح و الفاسد اعلم ان للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون انه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعليم و التعلم يقولون ان النظر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول و بعبارة اخرى ترتيب علوم الخ اذ العلم و المعلوم متحدان والترتيب فعل اختياري لابد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التادي الى المجهول يقينا اوظنا او احتمالا فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لان الترتيب فيها ليس للتادي بل لتحصيل المقدمة و كذا خرج اجزاء النظر و ترتيب الطرفين و النسبة الحكمية او بعضها في القضية لتحصيل الوقوع و اللاوقوع المجهول و كذا خرج التنبيهات و كذا خرج الحدس لانه سنوح المبادي المرتبة دفعة من غير اختيار سواء كان بعد طلب اولا و ايضا ليس له غاية لعدم الاختيار فيه و دخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التادي احتمالا وكذا التعليم لانه فكر بمعونة الغير و كذا الحد و الرسم الكاملان الا ان الاول موصل الى الكنه و الثاني الى الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل و الخاصة وحدهما و كون كل منهما قليلا ناقصا كما قاله ابن سينا لايشفي العليل لان الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر و لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل امر او ترتيب امور للتادي الى المجهول وكذا دخل فيه قياسا المساواة و الاستلزام بواسطة عكس النقيض و ان اخرجوهما عن القياس لعدم اللزوم لذاته و كذا النظر في الدليل الثاني لان المقصود منه العلم بوجه دلالته و هو مجهول و انما قيل للتادي و لم يقل بحيث يودي ليشتمل النظر الفاسد صورة او مادة فيشتمل المغالطات المصادفة للبديهيات كالتشكيك المذكور في نفس اللزوم ونحوه لان الغرض منها التصديق للاحكام الكاذبة و ان لم تحصل ذلك و غير البعض هذا التعريف بما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره و المراد بالعقل النفس لان الملاحظة فعلها و ان المجردات علمها حضوري لا حصولي و المتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد و اختيار فخرج الحدس ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير تقتضي ان يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الاولى و الثانية اذ لا يترتب عليه التحصيل اصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد

و هي فرد من تدبير نظير شمول هذا التعريف ايضا لجميع الاقسام و اما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض حتى توجهنا الى المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله علميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب و منهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات اي المطالب و تحديق الناظر بالبصر نحو المبصرات و قد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة البصر و تقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب اى فى الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر و تحديق العقل نحوه طلبا لادراكه اى التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر و تجريد العقل عن الغفلات التى هي بمنزلة الغشاوة فان قلت الاستعانة بالمعلومات بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب و لذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند و اهل الرياضة والظاهر هو مذهب ارباب التعاليم قيل والتحقيق الذي يرفع النزاع من المتقدمين و المتاخرين هو ان الاتفاق واقع على ان النظر و الفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات و لا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه كالذاتيات فى الحدود و اللوازم الشاملة فى الرسوم و الحدود الوسطى فى الاقترانيات و قضية الملازمة فى الشرطيات و لا شك ايضا في انه لايمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها و من هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي و حاولنا تحصيله على وجه اكمل سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه فلابد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب و هى المسماة بمباديه ثم ايضا لابد ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور بذلك الوجه الناقص و منتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي و مبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب و منتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى تحصل المادة اى ما هو بمنزلة المادة اعنى مبادي المطلوب التي يوجد معها الفكر بالقوة و الحركة الثانية تحصل الصورة اى ما هو بمنزلة الصورة اعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل و الا فالفكر عرض لا مادة و لا صورة فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلوم و المجهول للاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية اذ به يتوصل الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مبحث تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور اللازم له بواسطة الجزء الثاني اذ ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتاخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا و عدما و اما الحركتان فهما خارجتان عن النظر والنظر الا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثري الوقوع معه اذ سنوح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر لا بحسب المعنى اذ كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا ينكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظريين اعم من هذا القبيل و مختار الاوائل اليق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتامل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم و حقيقة النظر هي الحركتان و ان لا نزاع بينهم بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العضدي ان قلت ما ذا اراد القاضي بالنظر المعرف بما ذكره امجموع الحركتين كما هو راى القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتاخرون قلت الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني * فائدة * المشهوران النظر و الفكر يختصان بالمعقولات الصرفة لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانهما في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاغل للحيز و كل شاغل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلالية للتهذيب و بقي ههنا ابحاث فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق * التقسيم * ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب وفاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صفتان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتاخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة وهو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لاجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة و الهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لامدخل لها في التادية حينئذ فلا يكون صحته بصحة المادة و الصورة ايضا فيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاسد المادة اقول لانسلم تاديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به السيد السند في حواشي العضدي وسط مستلزم للاكبر ثابت للاصغر و هٰهنا لايثبت الوسط للاصغر فلا اندراج فلا تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين و منهم من قسم النظر الى جلي و خفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه و خفاؤه انما هو بالنظر الى بيانه و كشفه للمنظور فيه و هو لايجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل مجازا فيما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي و هذا نظر خفي فمحمول على التجوز * فائدة * لاختلاف في افادة النظر الصحيح الظن بالمطلوب و اما في افادته العلم به فقد اختلف فيه فالجمهور على انه يفيد العلم و انكره البعض وهم طوائف الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا و هم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الوثان قائلون بالتناسخ و بانه لاطريق للعلم سوى الحس الثانية المهندسون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات و الحسابيات دون الالهيات و الغاية القصوى فيها الظن و الاخذ بالاحرى و الاخلق بذاته تعالى و صفاته و افعاله الثالثة الملاحدة قالوا انه لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى و يدفع الشبهات عنا * فائدة * اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة و انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء و لا يجب عليه ايضا و لا علاقة توجبه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و الري بعد شرب الماء و مذهب المعتزلة انه بالتوليد و ذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث موثرا غير الله تعالى و قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اي بلا واسطة فعل اخر منه و اما بالتوليد اي بتوسطه و النظر فعل للعبد واقع بمباشرته يتولد منه فعل اخر هو العلم و مذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا و هو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض و يتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض و الاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما و النتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا و مذهب الامام الرازي انه واجب اي لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني و امام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد و نقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالي انه مذهب اكثر اصحابنا و القول بالعادة مذهب البعض * فائدة * شرط النظر في افادته العلم اما مطلقا صحيحا كان او فاسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف و ضده و هو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر و غيره و هو كل ما هو ضد للادراك من النوم و الغفلة ونحوهما و منه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه و هو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب و الجهل المركب به اذ صاحبهما

لا يتمكن من النظر فيه و اما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلابد فيه ليتمكن طلبه و من يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم و اما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامران ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة و ان يكون من جهة دلالته على المدلول • فائدة • النظر في معرفته تعالى واجب اجماعا منا و من المتعزلة و اختلف في طريق ثبوت هذ الوجوب فعندنا هو السمع و عند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكلف عند الاكثرين و منهم الاشعري هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف و قيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتفاقا و النظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة و قيل هو اول جزء من اجزاء النظر و قال القاضي و اختاره ابن فورك و امام الحرمين انه القصد الى النظر و قال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلا شبهة • فائدة • القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيده مطلقا و المختار عند الجمهور و هو الصواب انه لا يفيده مطلقا و البعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه و الا فلا و ان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع •

النظري بياء النسبة يطلق على مقابل الضروري و يسمى كسبيا و مطلوبا ايضا وقد سبق في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة و على مقابل العملي و قد سبق في المقدمة •

علم النظر والاستدلال هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة •

النظير كالكريم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا و حقيقة على اسم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الميم •

نظيرة الانقلاب الصيفي و الشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين •

النظائر قال اهل العربية الفرق بين النظائر و الوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة و النظائر كالالفاظ المتواطئة و قيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه اوارد هذا لكن الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام و النظائر نوعا اخر و قد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات للقران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها و اكثر و اقل و لا يوجد ذلك في كلام البشر و لذلك تفضيل في القران •

المناظرة هي علم يعرف به كيفية ادات اثبات المطلوب و نفيه او نفي دليله مع الخصم كما في الرشيدية و الآداب الطرق و موضوع هذا العلم البحث و تطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب و قيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين اظهارا للصواب اي توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجها في النسبة و ان كان

ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشراقيين و كان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثا كما في الرشيدية ايضا •

المناظر كمساجد جمع منظر اسم ظرف وعلم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها وبعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المعلقة على شرح الملخص في الهيئة

اختلاف المنظر قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

التناظر نزد منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند وبجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بر سه نوعست تسديس و تربيع و مقابله و نسبت او دو نوع است اول نسبت موافقت مطالع دويم نسبت درازي روز وشب و اين چنان بود كه بعد دو كوكب از دو نقطهٔ اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجهٔ حمل بود و كوكبي در دهم درجهٔ حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساوي است بر توالي حمل و بر خلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاي نظر تسديس نشيند و همچنين ثور و دلو در مطالع موافق اند ثور بر توالي ودلو بر خلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالي و اين بجاي مقابله نشيند و اگر ابتداي ان قسمت از ميزان كنند حكم همين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطهٔ انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا بر خلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجهٔ سرطان باشد و ديگري در دهم درجهٔ جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را بادلو و قوس را باجدي واگر از نقطهٔ جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجره گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ اعتدالين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطلعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطهٔ انقلابين ببعد متساوي مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطلعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زماني را اتفاق طريقت نيز گويند كذا في كفاية التعليم •

التنافر بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان سواء كان لتنافر نفس الحروف او لتنافر كيفياتها اولهما فقالان بالتقاء الساكنين مشتمل على تنافر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا و من التنافر ما هو يوجب التناهي في الثقل نحو الهعخع بكسر الهاء و فتح الخاء المعجمة بمعنى النبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الهعخع ومنه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس • مصراع • غدائره مستشزرات الى العلى • اي مرتفعات الى العلى و تنافر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية الثقل

كقول الشاعر• مصراع • وليس قرب قبر حرب قبر • فان التنافر ليس في قرب و لا في قبر بل عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا و اما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كريم متى امدحه امدحه و الورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء و الهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكرر كمل الثقل اى بلغ حدا لا يتحمله الفصيح و ذلك لانه تكرر اجتماع الحاء و الهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التنافر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تنافر الحروف نافهم و التنافر مطلقا سواء كان تنافر الحروف او تنافر الكلمات مخل بالفصاحة و زعم بعضهم ان من التنافر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع قنديل ومسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا و هو وهم لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تنافر الحروف و الكلمات هو الحس لكن لا اعتماد على كل حس بل الحاكم النافذ الحكم حس العربي الذى له سليقة فى الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة التكلم بالفصيح و التحفظ عن التكلم بغير الفصيح و ليس التنافر لكمال تباعد الحروف بحسب المخارج و الا لكان مرجعه الى علم المخارج و لا لقربه كذلك لذلك و لا لاختلاف الحروف فى الاوصاف من الجهر و الهمس الى غير ذلك و الا لكان المرجع ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شيئ منها اذ الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التنافر و عن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم و فرح و الملتئمة من المتقاربات نحو جيش و شجي و من مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتنافر لزمه عدم فصاحة الم اعهد و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تتوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغمورا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول و الاطول في تعريف الفصاحة •

النكرة بالفتح و كسر الكاف ضد المعرفة كما ان التنكير ضد التعريف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة •

المنكر بضم الميم و فتح الكاف المخففة عند المحدثين مقابل المعروف و قد سبق في فصل الفاء من باب العين المهملة و قال البعض المنكر بمعنى الشاذ و الحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

الانكار عند المنجمين نوع من الاتصال كما يجيئ في فصل اللام من باب الواو •

الانكاري عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رسل عيسى عليه السلام إذ كذبوا فى المرة الاولى انا اليكم مرسلون و يجب التاكيد هنا بحسب الانكار قوة و ضعفا

هٰكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

النور بالضم وسكون الواو لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس و القمر و النار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة و لهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف البزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء و قد يقال النور يختص بالمنير بالواسطة كالقمر و الضوء بالمضيئ بالذات و قد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظهاره لغيره في العلم و العين و يسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفص اليوسفية و در مجمع السلوك مى ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات و وجه و نفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديكر و نظر بمجموع هر دو مرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي دريافتي هستى ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبهٔ وجه اين نور است و مجموع هستي هردو مرتبهٔ نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبهٔ ذات اند و اسامي اين نور در مرتبهٔ وجه اند و افعال اين نور در مرتبهٔ نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاى موجودات ازين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهركه روى اوردي بوجه اين نور روى اوردي فاينما تولوا فثم وجه الله هركه بدين نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هركه بوجه خداي رسيد خدايرا ميپرستد اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون و هركه بذات خداى رسيد خداي را ميپرستد اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيئ اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيآت نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيئ ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اي في ذاته و الى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه وهو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو راى الاقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاءون ان الظلمة عدم النور فيما من شانه ان يستنير فلا يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع التنور عليه لشفيفه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضي و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله

الاجسام النيرة كالشمس و القمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا افتقار فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذه فيها للطفه و النور القيوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهيد هو مدبر الفلك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهيد بالمسان الفهلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس البدن و ما فيه من القوى ثم ما ليس بنور في حقيقة نفسه اعنى الظلمة ينقسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الغاسق اى الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغير و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغني عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة مافي شرح اشراق الحكمة •

النائرة نزد شعراي عجم حرفيست كه بمزيد پيوندد و انرا نائره نيز گويند خواه يكي باشد مانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستمش • بازده اي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دال است و وصل سين و خروج تا و مزيد ميم و نائره شين و خواه بيشتر چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستيمش • اي جان بده اكنون كه نبردستيمش • و رعايت تكرار نائره مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصناعة •

النهر بالفتح وسكون الهاء وفتحها بمعنى جوى الانهار الجمع كما فى الصراح في جامع الرموز في كتاب احياء الموات في شرح قوله لاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء فانه فوق الساقية و هي فوق الجدول كما فى المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكري في كل حين انتهى كلامه و فى البرجندي في شرح هذا القول النهر فى الاصل المجرى الواسع للماء و المراد ههنا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن القناة فانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان عام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق فى الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن فدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراحان او ثلثة او بستانان او ثلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما فى الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشائخ اختلفوا فيه فقيل الخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الاراضي و لا يكون له منفذ الى المفاوز التى

لجماعة المسلمين و العام ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على انه ما كان شركاؤه لا يحصرن و الخاص ما كان شركاؤه جمعا يحصى و اختلفوا فيما لا يحصى فقيل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة و قيل خمسمائة و قال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفوض الى مجتهد في زمانه و هٰهنا اقوال اخر يطلب من شروح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة •

النهار بالفتح لغة ضوء واسع ممتد من الطلوع الى الغروب و عرفا زمان هذا الضوء و شرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيئ ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب الياء التحتانية •

قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف •

فصل الزاء المعجمة • التنجيز بالجيم مصدر من باب التفعيل و هو في اللغة التعجيل و في الشريعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق •

الناشزة هي في اصطلاح الفقهاء المرأة التي خرجت من منزل الزوج و منعت نفسها منه بغير حق كذا في المسكيني شرح الكنز في باب النفقة •

فصل السين المهملة • النجس بفتح النون والجيم عند الفقهاء عين النجاسة و بكسر الجيم وفتح النون ما لا يكون طاهرا و اما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيئ ينجس فهو نجس و نجس كذا في شرح الوقاية و هٰكذا في خزانة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيئ الذي اصابته النجاسة و النجس بالفتح ما استعذر به كما في الشاهان انتهى و النجس بفتحتين على قسمين خفيف و غليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص و لم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه او اتفقوا لان الاختلاف بناء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص و ان عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يؤثر في تخفيف الحكم و ان لم يعمل به و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة و ما سائغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص و في الخزانة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الناسوت عند الصوفية هي محل اللاهوت كما مر في فصل الواو من باب اللام و تطلق ايضا على عالم الشهادة اى الدنيا و قد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم •

النفس بالفتح و سكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت را نفس و نفس كل نامند و نيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گويند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبه داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادوار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدح والنفس يطلق عند الحكماء باشتراك اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله و هو على قسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية و هو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية اسما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السمارية ايضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيء و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول وبقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد الي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فالآلي صفة الكمال اى كمال اول الي آلي ذو آلة و يجوز جره على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على آلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التنمية و توليد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هي القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفتقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما في السرير و الصندوق و وكر الطير و قد يكون طبيعيا لامدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم الي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيء اذا صار حيوانا تكون نفسه النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة في النفس النباتية صادرة في الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى ما فيه من التامل فعلى المذهب الاول لاحاجة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و اذا قال البعض هي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذي فقط و الحصر اضافي بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلا يرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي ههنا بحث من وجوه الاول ان التعريف صادق على صورة النطفة التي بها تصير مبدا التغذية و التنمية و كذا على الصورة اللحمية و العظمية و غيرها مع انه لا يقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها انما هو في عرف العام و اما في عرف الخاص فيجوز اطلاقها عليها و اطلاق النبات على تلك الاجسام ايضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية للبسائط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات اذ الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلته وتلك الصور ليست كذلك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتوالد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرك اذ الكمال الثاني وكمال الجسم الصناعي و غير الآلي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز و قد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز وبعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الاخير لاخراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقول و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخر هو هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لاغير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لايرد ما قيل من انه ان اريد الآلي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اريد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و اورد عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك الكليات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالحقيقة او يكون وسيلة للادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية ولايرد القوى المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوى ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع اوما هو بمنزلته * و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الافعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحققه و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلته والنفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل الثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلثة و باقي القيود في التعريفات لاخراج بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فخارجة عن هذا لان السماويات لاتفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلك من الخارج المركز و الحوامل و التداوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على راي من يقول ان الكواكب و التداوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي فالنفوس للافلاك الكلية فقط فداخلة فيه الا انه لايشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فاخراجها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية وعن تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الافعال الفكرية واما اخراجها عن تعريف

النفس الحيوانية فبقيد ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفوس الفلكية مجردة و المجرد لا يدرك الجزئي المادي * و النفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل و هذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتامل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا اعلم انهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة و توابعها مدركة للكليات و الجزئيات المجردة و قالوا حركات الافلاك ارادية و كلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير و الكبير و لا شيء من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرا مجردا بل لابد هناك من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة و نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال الينا في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالدماغ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبساطته و عدم رجحان بعض اجزائه على بعض في المحلية و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذلك شيء لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الة لهما و الحق ان له نفسا مجردة و قوة خيالية و هذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة و المشاؤن على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر للتحريك و الشيخ الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير و قال ان النفس الكلي هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها و هي تدرك المعقولات بالذات و تدرك الجزئيات بجسم الفلك و تحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كالخيال بالنسبة الى نفوسنا و ابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الة و واسطة لادراكه فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم اعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة للافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بافلاكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطه و قيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالمحيط و بالباقية بالواسطة * **فائدة** * في المباحث المشرقية الشيء قد يكون له في ذاته و جوهره اسم يخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل و المنفعل و الاب و الابن و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالانسان قد تتجرد عن البدن

و لاتتعلق به لكن لايتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل فما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كمايوخذ البناء في تعريف البناي من حيث انه باني و ان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان * فائدة * قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية و السماوية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان و الحيوانات ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز او المحيط و الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و القوة السخرية خصت باسم الطبيعة و البواقي باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو اقتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية و ليس كذلك و ان فسرناها بانها التي تكون مع ذلك فاعلة بالقصد خرجت النفس النباتية و ان نفرض وقوع الافعال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية و كذا لايشتمل للجميع قولهم النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي مايمكن ان يصدر عن الاحياء و لا يكون الصدور عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان افعالها لاتصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما و اعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية والحيوانية و ان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط و المعدنيات اذ يصدر عنها بعض مايصدر عن الاحياء واجيب بان المراد البعض وصور المعدنيات و البسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بلا توسط آلة بينها و بين آثارها هذا لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة و لاخفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة و هو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفة و مع الارادة على راي و على وتيرة واحدة و مع الارادة على الصحيح * فائدة * النفس لها اعتبارات ثلثة و اسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة و بالقياس

الى المادة التي تحملها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تتحصل وتتكمل كمال وتعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ الصورة هي الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن لكنها مع تجردها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها وكذا تعريفها بالكمال اولى من القوة لان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهات المعرف والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعريفها به تعريف من جميع جهاتها * فائدة * للنفس النباتية قوى منها مخدومة ومنها خادمة وتسمى بالقوى الطبيعية وكذا للنفس الحيوانية قوى وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية ومنها مدركة وغير مدركة وكذا للنفس الناطقة وتسمى قواها المختصة بها قوة عقلية فباعتبار ادراكها للكليات تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وباعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا ولكل من القوة النظرية والعملية مراتب سبق ذكرها في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة * فائدة * النفوس الانسانية مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لامكانية لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول وهذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفة وتعلقها بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة الا ترى انها تحبه ولا تكرهه مع طول الصحبة وتكره مفارقته وسبب التعلق توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على البدن فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات والقوى البدنية قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة وهي تتعلق بالروح الحيواني اولا اى بالجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الحكيم وخالفهم فيه جمهور المتكلمين بناء على ما تقرر عندهم من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا واحتج المثبتون للتجرد عقلا بوجوه منها انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة لان النفس اذا كانت ذا وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع والحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هذا خلف ورد بانا لا نسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا به لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا واما نقلا فمن وجوه ايضا الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

امواتا بل احياء الآية و لا شك ان البدن ميت فالحي شيئ اخر مغائر له هو النفس والثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و المعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال والثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك الآية و البدن الميت غير راجع ولا مخاطب و الرابع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرفرف روحه فوق النعش و يقول يا اهلي و يا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غيرحله ثم تركته لغيري الحديث فالمرفرف غير المرفرف فوقه والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بينها و بين البدن لاعلى تجردها واحتج النافون للتجرد ايضا بوجوه منها ان المشار اليه بانا و هو معنى النفس يوصف بارصاف الجسم فكيف تكون مجردة و ان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف و شرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا في النفس الناطقة على اقوال سبقت في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء المهملتين و لفظ الانسان و لفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال النفس في اصطلاح الصوفية خمسة اغرب حيوانية و امّارة و ملهمة و لوامة و مطمئنة و كلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فافهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط و اما الفلسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجاري في العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما ياتيها من المقتضيات الطبيعية الشهوانية للانهماك في اللذات الحيوانية و عدم المبالاة بالاوامر و النواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها لاعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلما تفعله من الخير هو بالالهام الالهي و كلما تفعله من الشر هو بالاقتضاء الطبيعي و ذلك الاقتضاء منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها يفعل تلك المقضيات فاذا سميت امارة و للالهام الالهي سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها في الرجوع و الاقلاع فكانها تلوم نفسها عن الخوض في تلك المهالك و اذا سميت لوامة ثم النفس المطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق و اطمينانها به و ذلك اذا قطع الفعال المذمومة و الخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هي لوامة ثم اذا ظهر على جسدها الآثار الروحية من طي الارض و علم الغيب و امثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم اذ انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة و اتصفت بالاوصاف الالهية و تحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معروفه و صفاته صفاته و ذاته ذاته انتهى و قال في مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مر كافر را باشد كه بر نفس خويش ملامت كند و گويد يا ليتني قدمت لحيٰوتي و بعضى گويند مر كافر و مومن هر دو را باشد زيراكه در حديث است فردای قيامت هر نفس لوامه باشد ملامت كنندهٔ خود شود فاسقان گويند چرا فسق وزيديم صالحان گويند چرا صلاح زياده نكرديم انتهى وقد سبق ايضا في لفظ الخلق في فصل القاف من باب

النجاء المعجمة معنى النفس الامارة و اللوامة و المطمئنة ناقلا من التلويح • فائدة • النفس الناطقة حادثة اتفق عليه الملّيون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن و قال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام و غاية هذه الادلة الظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة و الحديث بالعكس فلكل رجحان فيتقاومان و اما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو و من تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن و منعه من قبله و قالوا بقدمها ثم القائلون بحدوثها يقولون ان عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد و هذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ • فائدة • اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لاتغذى بغذاء البدن اما عند اهل الشرع فبدلالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استنادها الى القديم استقلالا او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء و على انها غير مادية و كل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم • فائدة • مدرك الجزئيات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و عليها ولها السمع و الابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة و اذنها اذة له و القول بانها لا تدرك الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات و الشريعة بخلافه و قد سبق في لفظ الادراك • فائدة • ذهب جمع من الحكماء كارسطو اتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع و انما تختلف بالصفات و الملكات لاختلاف الامزجة و الادوات و ذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة و قوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه •

نفس الامر معناه نفس الشيئ في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيئ بنفسه فاذا قلت مثلا الشيئ موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته و معنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس باعتبار المعتبر و فرض الفارض سواء كان فرضا اختراعيا او انتزاعيا بل لو قطع النظر عن كل فرض و اعتبار كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي اي خارجي او وجود ظلي اي ذهني فنفس الامر يتناول الخارج و الذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا اذ كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعا و من

الذهن من وجه اذ ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق لنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته في الذهن و قد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكلا المعنيين و العلوم الاصطلاحية المتعلقة بالفرض الانتزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد و العلمي و يجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا و هو بهذا المعنى ايضا اعم مطلقا من الخارج و من وجه من الذهن كما لا يخفى و في شرح المطالع قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج و نفس الامر •

النفس بفتحتين در لغت بمعنى دم و در اصطلاح صوفيه ترويح قلبست بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانتصاب بفتحتين هو عند الاطباء ان لا تتاتى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فينفتح المجرى و سببه مادة غليظة او ورم كذا في الموجز و سماه صاحب بحر الجوهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآفة في نصف الرئة و النصف الآخر سالم •

النفيس كالكريم مقابل الخسيس و قد سبق في فصل السين المهملة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر في اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس ماخوذ من النفس بمعنى الدم و هي ماخوذة من النفس التي هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا في المغرب و في الشريعة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي ففي العبارة تسامح اختير لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دما و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفساء و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اى يتبع خروج ذلك الدم ولدا خارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفساء بخلاف ما اذا خرج اكثره و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما في المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفساء و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النقرس بالكسر و سكون القاف عند الاطباء وجع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاسيما الابهام كذا في شرح القانونچة و بحر الجواهر •

الناقوس نزد صوفيه باد گرد مقام تفرقه را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات ميگويد ناقوس در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و عبادت خواند و نيز جذبه كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دعوت كند و از خواب غفلت بيدار سازد •

الانكيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكاى است بدينصورت ⩵ وابنرا منكوسي نيز ميگويند •

فصل الشين المعجمة • النجش بفتح النون و الجيم او سكونها و هو لغة الاثارة و شرعا الزيادة في الثمن لرغبة المشتري بان يقول ليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا و هو اكثر مما اشتراه و هذا حرام كذا في جامع الرموز في بيان البيوع الباطلة و الفاسدة •

الانتفاش بالفاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم غريب كالقطن المنفوش و يقابله الاندماج وقد سبق في لفظ التخلخل في فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

فصل الصاد المهملة • النص بالفتح والتشديد هو في عرف الاصوليين يطلق على معان الاول كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب و السنة سواء كان ظاهرا اونصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا اعتبارا منهم للغالب لان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص و هذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص كذا في كشف البزدوي نقوله من الكتاب و السنة بيان لقوله ملفوظ و ليس المقصود حصر ذلك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص و اخواتها لا يختص بالكتاب و السنة و لهذا وقع في العضدي ان الكتاب و السنة و الاجماع كلها يشترك في المتن اي ما يتضمنه الثلثة من امر و نهي و عام و خاص و مجمل و مبين و منطوق و مفهوم و نحوها و الثاني ما ذكر الشافعي فانه سمى الظاهر نصا فهو منطاق على اللغة و النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر و هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر و نص و الثالث و هو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا اخر فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات و النفي اعني في اثبات المسمى و نفي ما لا يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا و ظاهرا و مجملا لكن بالاضافة الى ثلثة معان لا الى معنى واحد و الرابع ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا و بالمعنى الرابع ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص و هو المعتضد بدليل فلا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني لكن الاطلاق الثالث اوجه و اشهر و عن الاشتباه بالظاهر ابعد و هذه المعاني الثلثة الاخيرة ذكرها الغزالي في المستصفى قال في كشف البزدوي فظهر بما ذكرها الغزالي ان موجب النص و الظاهر على التفسير الذي اختاره مشائخنا ظني عند اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذي اختاره فقطعي كالمفسر انتهى فمشائخنا اي الحنفية

اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل فهذا المعنى الرابع موافق لمذهبهم و الشافعي اخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الحنفية قالوا النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية يمكن ان يحمل على المعنى الاشهر الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التاويل فيحمل على المعنى الاشهر بان سيق الكلام له قال في كشف البزدوي و ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى و انكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع و الربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و ان تقدير الكلام راحل الله البيع و حرم الربوا فانى يتماثلون و لم يعرف هذا بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع و حرم الربوا ويؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الائمة و اما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام اللامشي رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع و الربوا حيث يريد بالسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر انتهى و قد سبق في لفظ الظاهر ايضا مايوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها الحنفية الى المعنى الرابع كما لا يخفى و الخامس الكتاب و السنة قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي في بحث النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع و القياس و هو الكتاب و السنة انتهى • و لابد ههنا من بيان معاني عبارة النص و اخواته لاشتراكها في المضاف اليه اعني لفظ النص فاقول عبارة النص دلالته على المعنى مطابقة او تضمنا مع سياق الكلام له و اشارة النص دلالته على المعنى

بالالتزام مع عدم سياق الكلام له و سمى الشافعي العبارة بالمنطوق الصريح و جعل الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق و مفهوم و جعلوا ما سماه الحنفية عبارة و اشارة و اقتضاء من قبيل المنطوق اعلم ان دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الاولى ان يدل على المعنى و يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث و رباع و الثانية ان يدل على معنى و لا يكون مقصودا اصليا بل انما يكون لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح في تلك الآية و الثالثة ان يدل على معنى و هو من لوازم المعنى المقصود كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة و السلام ان من السحت ثمن الكلب فالقسم الاول مسوق اليه و القسم الثالث ليس مسوقا اصلا و المتوسط مسوق من جهة ان المتكلم قصد الى التلفظ لافادة معناه غير مسوق من جهة ان المتكلم انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى ذلك الا به فوضح الفرق من القسمين الاخيرين و هو ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة و القسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن لا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا كما في الظاهر و النص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق و لم يدخل في الظاهر و النص فاذ تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته فيدخل الظاهر و النص في عبارة النص وهذا على راى من ذهب الى المباينة بين الظاهر و النص واما من يجعل الظاهر اعم من النص فيقول بتساوي الظاهر و العبارة و دخول النص في العبارة و قيل بالفرق بان السوق و عدم السوق في النص و الظاهر يتعلقان بالمتكلم و هما في العبارة و الاشارة يتعلقان بالسامع و الحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق و بان العبارة اعم من النص لان النص المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص و التاويل او لم يكن محتملا و سواء احتمل النسخ اولا و اما تسميته نصا فمشروط بشرط ان يكون احتمال التاويل و التخصيص فيه ثابتا لانه اذا انقطع هذا الاحتمال يسمى مفسرا و بان النظم المسوق بالنظر الى نفس الكلام يسمى نصا و بالنظر الى استدلال المستدل به يسمى عبارة فالنص و العبارة و ان كان كلواحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما فسمي نصا باعتبار الكلام و سمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به و كذا في الظاهر تسميته اشارة باعتبار المستدل و تسميته ظاهرا باعتبار اخر و بالجملة فعبارة النص دلالته على المعنى المسوق له و اشارة النص دلالته على المعنى الغير المسوق له و دلالة النص دلالته على حكم ثبت بمعناه اي بمعنى النص لغة لا اجتهادا و لا استنباطا و يسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب اى معناه وقد يسمى لحن الخطاب اي معناه و يسميها نفس اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة فقولهم لغة تمييز اى ثبت بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

ليس المراد المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة بل المعنى الذي ادي اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب ولهذا قيل دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتاويل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها فان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف والنهر في قوله تعالى ولاتقل لهما اف ولا تنهرهما كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب والشتم اذ لاتقول والله ما قلت بفلان اف وقد ضربته ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية واذا احتمل ان يكون غيره هو المقصود فهي ظنية كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فان قول السائل واقعت اهلي في نهار رمضان وقع عن الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت لاعن الوقاع فانه ليس بجناية في نفسه والجواب وهو قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة الخ وقع عن حكم الجناية فاثبتنا الحكم بالمعنى وهو في هذين اي الاكل والشرب اظهر اذ الشوق اليهما اعظم ولما توقف ثبوت الحكم من الدلالة على معرفة المعنى ولابد في معرفته من نوع نظر ظن بعض الحنفية وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة مؤثرة كالاذى يكون قياسا الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا وليس على مذهب الجمهور كما ظنوا لان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه ولان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يعرف ويفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا نعلم انها من الدلالات القطعية وليس بقياس فقولهم لا اجتهاد ولا استنباط اشارة الى نفي كونها قياسا وبعضهم عرف الدلالة بانها فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي واما دلالة الاقتضاء فهي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه اوصحته الشرعية او العقلية وقد سبق في فصل الياء التحتانية من باب القاف ويجيء في لفظ المنطوق ايضا في فصل القاف اعلم ان المفهوم مما سبق ان دلالة الاشارة التزام لا غير وقيل دلالة الاشارة اما تضمن او التزام كما سبق في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة قال صدر الشريعة في التوضيح العبارة والاشارة كلاهما دلالة اللفظ على المعنى مطابقة او تضمنا او التزاما وانما الفرق بالسوق وعدمه واراد بالسوق ما اريد منه في النص وقال ان المعنى الذي يدل عليه اللفظ اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لايكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي رفع

ذلک اللفظ لمعناه ان الحکم في المنطوق لاجلها فدلالة النص و الا فلا دلالة اصلا و التمسک بمثله فاسد و انما جعلوا اللازم المتأخر عبارة او اشارة و اللازم المتقدم اقتضاء لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر کالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر کالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ الدلالة للمعول على العلة الا ان يکون معلولا مجازيا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لايحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يکن عين الموضوع له و لاجزؤه ولا لازماله فدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتأخر هو اللازم لابواسطة علة الحکم فلاينافيه کون الثابت بالدلالة ايضا لازما لکن بواسطتها •

النقص بالفتح و سکون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الکف کذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي •

الناقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لامه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل اللام و ذي الاربعة ايضا فان کانت لام الکلمة واوا سمي ناقصا واويا کدعا فان اصله دعو وان کانت ياءاً سمي ناقصا يائيا کرمى فان اصله رمي و قيد فقط لاخراج اللفيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حرفين کمن و ما و کم في القاموس کم اسم ناقص مبني على السکون هٰکذا ذکر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الکنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه کالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملتين و يطلق ايضا على قسم من المخروط و على العدد المستثنى و يسمى بالمنفي ايضا • و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجنيس و عند الحکماء يطلق على ما لايکون حاصلا له ما به يتمکن من تحصيل کمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر کالنفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الکامل في فصل اللام من باب الکاف • و يطلق ايضا على قسم من المرکب و هو المرکب الذي لايکون له صورة نوعية تحفظ ترکيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

المنقوص نزد صرفيان ناقص را گويند و نزد شعرا رکني را گويند که دران نقص واقع شود و بمعني ديگر نيز اطلاق کنند و انچنان است که اگر در شعري از اول مصراعهاي او کلمهٔ برداري و باقي مانده را وزن و معني درست باشد وزن او از بحري ديگر شود مثاله • شعر • درد هجر امد و بفزود مرا حسرت و غم • صبر و ارام شد از جانم بادوست بهم • اين از بحر رمل مخبون است و اگر کلمهٔ درد و صبر دور کني رباعي بود و اين لاحق است بمثلون کذا في مجمع الصنائع •

فصل الضاد المعجمة * **النقض** بالفتح و سكون القاف لغة الكسر و عند اهل النظر يطلق على معان ثلثة كما في الرشيدية الاول نقض الطرد و هو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة مع عدم الحكم فيه و حاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل و ذلك يكون بوجهين احدهما ان يوجد الدليل في صورة ولم يوجد المدلول فيها و ثانيهما ان يوجد ولايوجد مدلوله اصلا و يعبر عن المعنى الاول بتخلف المدلول عن الدليل و عن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه و هذا هو المعني من التعريف المشهور للنقض و هو تخلف الحكم عن الدليل فان المراد بالتخلف الانتفاء و بالحكم المدلول و يسمى نقضا اجماليا ايضا اعني انه كما يطلق لفظ مطلق النقض على المعنى المذكور يطلق النقض المقيد بقيد الاجمال عليه ايضا بخلاف المنع فانه لا يطلق عليه الا مقيدا بالتفصيلي كما في الرشيدية و يسميه اهل الاصول بالمناقضة و بالتناقض ايضا كذا في بعض شروح الحسامي مثاله خروج النجاسة علة لانتقاض الوضوء فنقض بخروج القليل من النجاسة فانه لاينقض الوضوء و جواب النقض باربع طرق الاول الدفع بالوصف و هو منع وجود العلة في صورة النقض و الثاني الدفع بمعنى الوصف و هو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله و الثالث الدفع بالحكم و هو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض و الرابع الدفع بالغرض و هو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل و الفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم و كما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال و ان شئت التوضيح فارجع الى التوضيح اعلم ان من لم يجوز تخصيص العلة اخذ تخلف الحكم اعم من ان يكون لمانع او لغير مانع و قال ان تيسر الدفع بهذه الطرق فبها و الا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة و ان وجد المانع فلا فان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها ومن جوز تخصيص العلة و قال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع اخذ قيد لا لمانع و قال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لالمانع ليخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوزه فانه اي تخصيص العلة عنده مناقضة و الثاني نقض المعرفات اما طردا و اما عكسا و الثالث المناقضة و هى عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع مع السند او بدونه و تسمى منعا و نقضا تفصيليا ايضا قالوا اذا استدل المستدل على مطلوب بدليل فالخصم ان منع مقدمة معينة من مقدماته او كلواحدة منها على التعيين فذلك يسمى منعا ومناقضة و نقضا تفصيليا ولايحتاج في ذلك الى شاهد فان المراد بالمنع منعها عن الثبوت بان طلب دليلا على ثبوتها وذلك لايقتضي شاهدا وان منع مقدمة غير معينة بان يقول ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحا و معناه ان فيه خللا فذلك يسمى نقضا اجماليا و لابد هناك من شاهد لانه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انسداد باب المناظرة وحصروا الشاهد في تخلف الحكم او استلزامه المحال ولهذا وقع في الشريفية النقض الاجمالي ابطال الدليل

بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به و هو اي عدم استحقاقه امتلزامه فسادا ما و ان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة و لا غير معينة بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل دالا على نقيض مدعاه فذلك الايراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر السيد السند و المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و هذا المعنى اخص من المعنى الاول لانه قسم منه فان النقض بالمعنى الاول يشتمل التفصيلي و الاجمالي و علم مما ذكر ان للنقض الاجمالي معنيين احدهما اعم من الآخر •

المناقضة عند الاصوليين عبارة عن النقض و عند اهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه كذا في التلويح فما وقع في الرشيدية من ان النقض كما يطلق على التخلف المذكور كذلك يطلق على نقض المعرفات طردا او عكسا و كذلك على المناقضة و عرف المناقضة بطلب الدليل على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقض على المناقضة في اصطلاح اهل النظر لا العكس اي لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقض بمعنى التخلف فلا يتوهم التدافع بينه و بين كلام التلويح و قال صاحب التوضيح تارة ابطال دليل المعلل يسمى مناقضة و تارة اذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما اذا قلت ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير و عند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى و لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان في نوع جدل القران •

النقيض قال العلماء النقيضان الامران المتمانعان بالذات اى الامران اللذان يتمانعان و يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر و بالعكس كالايجاب و السلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب و بالعكس و على هذا لايكون للتصور نقيض اذ لايستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتي الانسان و اللا انسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شيئ فانه تحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل راجعا الى النسبة بل اعتبر جزء منه و ان جعل راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا و كذبا و كذا الحال في التصورات التقييدية و الانشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة و ارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد و مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور و بينهما تنافٍ صدقا و كذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر قلت ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه الة و رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا و ان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات و حمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان و ليس نُسب اليه الانسان فهو راجع الى تناقض القضايا ايضا لان زيدا منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا و حمل عليه و قس عليه السلب و هذا هو المتعارف و قول المنطقيين من اثبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينها حصل التدافع بينها اما في الصدق فقط و اما في الصدق و الكذب معا و لهذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى و قيل النقيضان المتنافيان اي الامران اللذان يكون كل منهما نافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق و الانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض و من هٰهنا قيل نقيض كل شيئ رفعه و المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا و ليس و غيرهما فالمعنى المصدري كما لايخفى هٰكذا ذكر مولانا عبد الحكيم و قال السيد السندي في حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية التباعد و يسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه و الاول نقيض بمعنى العدول و الثاني بمعنى السلب انتهى • فعلم من هذا ان النقيض في التصور متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه و رفعه عن شيئ بالاعتبارين و اما في التصديقات فلايتحقق الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها و حملها على شيئ وان معنى قولنا نقيض كل شيئ رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيئ انه ان اعتبر ذلك الشيئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه و ان اعتبر صدقه على شيئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيئ فلا يرد ما قيل ان قولنا رفعه عن شيئ يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته قيل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب و يؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الايجاب الكلي و ما صرحوا في القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك او لازما مساويا و ان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيئ و الاوجه ان يقال رفع كل شيئ نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية العضدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع و هو الايجاب هٰكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم و في حاشية القطبي قال ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في بحث النسب قالوا نقيض الشيئ رفعه اى نقيض صدق الشيئ رفع صدقه عنه و كذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع و الاول في التصورات و الثاني في التصديقات و على التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعا و لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما مطلقا و ربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم و نفي منضم اليه من غير اعتبار صدق نفيه بالقياس الى ذلك المفهوم و على ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان و اللا انسان وهذان المتناقضان لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات •

التناقض هو عند الاصوليين تقابل الدليلين المتعاريين على وجه لايمكن الجمع بينهما بوجه ويسمى بالتعارض و المعارضة ايضا و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة مع بيان الفرق بينه و بين النقض و عند المنطقيين يطلق على تناقض المفردات و تناقض القضايا اما بالاشتراك اللفظي او الحقيقة و المجاز بان يكون التناقض الحقيقي ماهو في القضايا و اطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور و بهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه و يؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية فتناقض المفردين اختلافهما بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما و عدم حمل الآخر و تناقض القضيتين اختلافهما بالايجاب و السلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى و الاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا و بين المفردين و بين مفرد و قضية و باضافته الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين و تقييده بالايجاب و السلب يخرج الاختلاف بالاتصال و الانفصال و الكلية و الجزئية والعدول و التحصيل و قولنا بحيث يقتضي يخرج الاختلاف بالايجاب و السلب بحيث لايقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى نحو زيد ساكن و زيد ليس بمتحرك و قولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالايجاب و السلب بحيث يقتضي صدق احدهما و كذب الاخرى لكن لالذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في ايجاب الشيئ و سلب لازمه المساوي نحو زيد انسان و زيد ليس بناطق لاينال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الايجاب و السلب لانها اختلافات بغير الايجاب و السلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف انما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره و الا لم يمكن ايراد قيدين في تعريف فانه لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متنافيين في تعريف و انه محال و ايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الايجاب و السلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذى هو شرط و بطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لاالى الاختلاف اذ لا معنى له و يرد عليه الكليتان كقولنا كل ج ب و لا شيئ من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني و بالعكس و يمكن ان يجاب عنه بان اقتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواسطة اهمالها على نقيض يعني كل كلية من الايجاب و السلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية و هو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارتان الى معنى واحد قيل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السلب و ليسا مختلفين بالايجاب و السلب فلا يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و ايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الايجاب و سلب السلب و اجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الايجاب فنقيضه الايجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لانه في قوة السالبة المحمول وهي لا تكون نقيضا للسالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت السلب يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فيكون نقيضه سلب السلب الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول و لا يكون الايجاب نقيضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للسلب نقيضان بل لكل اعتبار نقيض و يكون التناقض منحصرا بين الايجاب و السلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يشتبه على عاقل ان النسبة بين الشيئين في نفس الامر اما بالثبوت او بالسلب لان التصديق بان الشيئ اما ان يكون اولا يكون بديهي ولي وليس في نفس الامر النسبة بين شيئين هي سلب السلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبير عن النسبة الايجابية بما يلازمه فلا مغايرة بين الايجاب و سلب السلب في نفس الامر لاتحاد هما فيما صدقا عليه انما هي في العقل فلا يلزم ان يكون لشيئ و احد نقيضان و ان لا يكون التناقض منحصرا بينهما فعلى هذا معنى قولهم نقيض كل شيئ رفعه ان نقيض كل شيئ وجودي اى ما لا يكون مفهومه سلب شيئ رفعه و اذا كان الرفع نقيضا له يكون ذلك الشيئ الوجودي ايضا نقيضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و السلب الذي يقتضي لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما يتحقق اذا كان السلب رفعا لذلك الايجاب بعينه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التنافي بينهما بالذات * فائدة * اشترطوا في التناقض ثماني وحدات وحدة الموضوع و المحمول و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابي بالثلثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة في الموجهة و في المحصورات اختلاف الكم ايضا •

فصل الطاء المهملة • المستنبط اسم مفعول است از استنباط وان نزد شعرا نام صنعتى است و انچنان بوضع رسيده كه بيتى نويسد راست بعده زير هر لفظي بيتي نويسد مثاله • شعر • بزرگا بعالم ندیدم کسی • بجز تو شجاع و سخي وجواد • زمانه همی گويمت • كذا في جامع الصنائع ازين بيت چند ابيات برايد •

بزرگا بعالم ندیدم زمانه • بجز توشجاع وسخي زمانه
بزرگا زمانه همي گويمت • بجز توزمانه همي گويمت

النقطة بالضم و سكون القاف عند المهندسين هى شيئ ذو وضع يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية غير منقسم اصلا لطولا و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل ولا بالتوهم و لا يرد الجوهر الفرد لانهم غير قائلين به و اما من يقول به فيقول هو عرض ذو وضع الخ كذا في شرح اشكال التاسيس فى المقدمة و نقطة المحاذاة عند اهل الهيئة قد سبقت في لفظ معدل المسير في فصل اللام من باب العين المهملة • و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ايضا و نقطة المغرب و تسمى بمغرب الاعتدال و مغيب الاعتدال و نقطة الاعتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الصيفي

و الشتوي مبقت في بيان دائرة البروج و نقطة الشمال و نقطة الجنوب مبقتا في دائرة نصف النهار في فصل الراء من باب الدال المهملتين و نقطة الطالع و نقطة الغارب قد مبقتا في لفظ السمت في التاء المثناة الفوقانية من باب السين المهملة •

المنقوط نزد شعراء كلاميست كه كاتب يا شاعر او را انشا كند بوجهى كه جميع حروف او منقوط بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر و الاجتهاد في مناط الحكم اى علته اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر و الاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة بنص او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة عليتها له بالاجماع فاثبات وجودها في شخص معين بالنظر و الاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين ما دل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار و مثاله يجيئ في لفظ التنبيه في فصل الهاء و هذا النوع و ان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنص او اجماع بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه و هذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير من الناس هكذا في التلويح و غيره •

فصل العين المهملة • التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى معمول واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية و غيرها •

النزاع اللفظي و المعنوي قد ذكرا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •

المنتقع على صيغة اسم الفاعل من الانتقاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

النوع بالفتح و سكون الواو و هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهملة من باب الجيم و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى منوعة و موجهة و رباعية و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو الثاني الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو و يسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو بكر و غيرها في جواب ما هو و هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرك و حشو للاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين و المراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالشمس و المعدومة كالعنقاء و يعم الفعل بالقوة ايضا و قولنا

بالعدد فقط يخرج الجنس و العرض العام و فصول الاجناس و خواصها و قولنا في جواب ما هو يخرج الفصول والخواص العاشرة الثالث الكلي الذي يقال عليه و على غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا و يسمى نوعا اضافيا فالكلي يجب ان يحافظ عليه لئلا يخلو الحد عن الجنس و لاخراج الشخص قيل هذا انما يصح اذا لم يعتبر قيد الاولية فاذا سئل عن زيد و فرس معين بما هما اجيب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولا اوليا فلا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي و قولنا يقال عليه و على غيره الجنس يخرج الكليات الغير المندرجة تحت جنس مطلقا كالماهيات البسيطة التي لا يحمل عليها جنس اصلا او تحت جنس لتلك الكليات كما هو الظاهر فعلى الاول كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لفصول الانواع و خواصها اذ الجنس يقال عليها لكن لا في جواب ما هو و على الثاني لم يكن مخرجا لشيء لان تلك الامور مخرجة بالقيد السابق لكونها بسائط او مركبة من اجزاء متساوية فلا جنس لها يقال عليها و اما قيد الاولي فيلزم الامام للاحتراز عن النوع مقيسا الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للقريب ورد عليه صاحب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع ما فوقه من الاجناس بل الاولى ان يكون ذلك احترازا عن الصنف و هو النوع المقيد بقيود مخصصة كلية كالرومي و الزنجي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد فانه يحمل عليه بعض الاجناس اعني القريب بالذات و حاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد و لا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكور ورد هذا يلزم احد الامرين اما ترك الاحتراز به عن الصنف فيبطل حكمه الاول و اما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس الى الجنس البعيد فيبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل قطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس مقولا عليه بلا واسطة فالامر الثاني لازم ضرورة خروج النوع بالقياس الى الجنس البعيد عنه فان قول الجنس البعيد عليه بواسطة قول الجنس القريب و ان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف عن الحد فيلزم الامر الاول فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الاضافي اخص كليين مقولين في جواب ما هو و يزداد حسنا لو قيل الكلي الاخص من الكليين المقولين في جواب ما هو و انما كان حسنا لاشتماله جميع افراد المحدود مع اخراج الصنف اذ لا يقال في جواب ما هو و المراد كونهما مقولين في ذلك الجواب على شيء واحد فلا يرد ما قيل من ان اخص الكليين المقولين في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضاحك و الماشي فانهما يقالان في الجواب على هذا الضاحك و الماشي و ذلك الضاحك و الماشي و ليس الضاحك نوعا للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تحتمل ان يفهم منها بالنسبة الى ذينك الكليين حتى يكون اخص من كل واحد منهما و ان يفهم انهما مختلفان عموما و خصوصا و اخصهما النوع الاضافي و هو المراد و العبارة الثانية صريحة فيه * فائدة * النسبة بين النوعين العموم و الخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السافل و يصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط و الاضافي فقط في الاجناس المتوسطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي محتجا بان كل حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها و هي اجناس فكل حقيقي اضافي * **فائدة** * كل من الحقيقي و الاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع و هو النوع العالي كالجسم او اخصها و هو السافل كالانسان او اعم من بعض و اخص من بعض و هو المتوسط كالجسم النامي و الحيوان او مباينا للكل و هو النوع المفرد كالعقل ان قلنا انه ليس بجنس و الجوهر جنس له الا ان السافل هٰهنا يسمى نوع الانواع و في مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس لان نوعية النوع بالقياس الى مافوقه و جنسية الجنس بالقياس الى ما تحته و مراتب الاضافي بالقياس الى الحقيقي اثنتان لانه يمتنع ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي و الا فهو المفرد و اما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الافراد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون الحقيقي فوق نوع و هو محال و اما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سافل لامتناع ان يكون تحته نوع فانكان نوع فوقه فهو سافل و الا فمفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و النوع السافل يباين جميع مراتب الجنس و بين كلواحد من الباقين من الجنس و بين كلواحد من الباقين من النوع عموم من وجه و توضيح المباحث مع التحقيق يطلب من شرح المطالع و حاشيته للسيد السند •

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل الكلي و الجزئي و المنوعة هي الموجبة كما عرفت •

فصل الفاء * **المنشف** بالشين المعجمة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضو رسد نفوذ كند در مسامات عضو و اثران ظاهر شود در جلد چون نوره هٰكذا في بحر الجواهر •

النصف بالكسر و سكون الصاد نيمه و نصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي معدل النهار و قد سبق • و خط نصف النهار سبق في لفظ الخط • و نصف النهار الحادث يسمى بنصف نهار الافق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار و بقطبي الافق الحادث كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغميني و النصف الشرقي و الغربي من الافق مر في فصل القاف من باب الالف • و قد سبق ايضا بيان النصف المقبل و المنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين • و يسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من الفلك و النصف الصاعد و يسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه و النصف الهابط •

التنصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف العدد و طريقه معروف في كتب الحساب

المنصف على انه اسم مفعول من التنصيف عند المحاسبين هو العدد الحاصل من عمل التنصيف كالاربعة الحاصلة من تنصيف الثمانية و يسمى ايضا حاصل التنصيف و نصفا و يطلق ايضا على العدد الذي تريد تنصيفه كالثمانية في المثال المذكور • و عند الفقهاء هو ماطبخ من ماء العنب حتى ذهب نصفه و بقي نصفه و غلا و اشتد كذا في البرجندي في كتاب الغصب و قد سبق في لفظ الطاء ايضا في ناقص باب الطاء المهملة •

فصل القاف • تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متوالية كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله و سراجا منيرا كذا في المطول في اخر فن البديع

عطف النسق عند النحاة هو العطف بالحرف كما مر •

النطق بالضم و سكون الطاء يطلق على النطق الخارجي و هو اللفظ و على النطق الداخلي الذي هو ادراك الكليات و على مصدر ذلك الفعل و هو اللسان و على مظهر هذا الانفعال اى الادراك و هو النفس الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق و في بديع الميزان في بيان النسب ما حاصله ان المراد بالنطق في قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جنان الانسان التي ينتقش فيها المعاني و لاخفاء في انها لاتوجد في الببغاء و الملائكة و الجن افقد الجنان في الجن و الملائكة و فقد انتقاش المعاني في الببغاء انتهى •

الناطق عند السبعية هو الرسول على ما مر في فصل العين من باب السين المهملتين •

النطاق بالكسر لغة كل مايشد به وسطك و المنطقة اخص و هي ما يكون شد الوسط به متعارفا و في اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة فانهم قسموا التداوير و الافلاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام و سموا كل قسم منها نطاقا و نطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجية و نطاقات التداوير نطاقات تدويرية كما في توضيح التقويم و المناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم اطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندي وتوضيح ذلك انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير اي كلواحد منها على اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر و سموا كلواحد منها نطاقا اثنان منها سفليان متساويان واثنان منها علويان متساويان و اختلفوا في مبادي هذه الاقسام فمنهم من اعتبر الابعاد عن مركز العالم بناء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقياس الى مركز العالم و التدوير ايضا يقتضي ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المركز بخطين يخرج احدهما من مركز العالم الى البعدين الابعد و الاقرب اي الاوج و الحضيض و الخط الآخر يمر بالبعدين الاوسطين بحسب المسافة وهما نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الاوج و الحضيض حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين وذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

الى اوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فلا محالة بين الاوج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و ممر هذا الخط المار بالبعدين الاوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج اذ يحدث هناك في كل جهة مثلث قائم الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالاوج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين تخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى ذروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فالبعد بين مركز الحامل والذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كلواحدة من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقسيم النطاقات اختلاف مسير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاصلي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و التوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل ما مر بعينه لان الاوج و الحضيض كما انهما البعدالابعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحيث يكون هناك زاوية التعديل اعظم مما في سائر الاحوال وذلك الموضع بين جانبي الاوج والحضيض على بعد تسعيني جزء عنه من اجزاء فلك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفاه يسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المسير لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل ما مر لما مرت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المسير لتوسط الحركة في السرعة و البطوء عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كلواحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول و لا خلاف في مبدأ قسمين منها انهما الاوج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و انما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجاوزته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركة الكوكب من الاوج والذروة سواء كانت على غير توالي البروج كحركة القمر على التدوير او على توالي البروج كما في ماعداها و

كذا النطاق الاول من الحامل ما يصل اليه التدوير بعد مجاوزته اوج الحامل و الثاني و الثالث و الرابع على توالي حركته على محيط الحامل فما دام الكوكب او مركز التدوير يتحرك في النطاق الاول و الثاني فهو هابط و في الآخرين صاعد و في الاول و الرابع مستعل و في الثاني و الثالث منخفض اعلم ان اعتبار خروج الخطين المماسين لمحيط التدوير من مركز الحامل مذهب صاحب الملخص و قد يقع فيه صاحب التبصرة و الجمهور اعتبروا خروجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي انما خالف الجمهور لانه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطاقين العلويين و السفليين متساويين لان الذروة المرئية و الحضيض المرئي لا يكونان غالبا على منتصفي القطعتين البعيدة و القريبة ترضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز الحامل الى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الاعلى و الاسفل و لا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير و بعده عن مركز العالم و هما منتصف القطعتين البعيدة و القريبة من التدوير ثم اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة المرئية و مع اسفله هو الحضيض المرئي فان كان مركز التدوير في الاوج و الحضيض كانت الذروة و الحضيض المرئيان في منتصفي القطعتين المذكورتين و ان لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في احد جانبيه و بحسب اختلاف ابعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذروة و الحضيض عن المنتصفين فتختلف مقادير النطاقات •

المنطق بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة و يسمى بعلم الميزان ايضا و قد سبق في المقدمة •

المنطقة بالكسر كمر بند كما في مدار الافاضل هي عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها و تسمى منطقة حركة الكرة ايضا و قد سبق بيانها في لفظ القطب • و منطقة الفلك الاعظم تسمى معدل النهار و نطاق الفلك الاعظم ايضا • و منطقة فلك البروج تسمى منطقة البروج و منطقة الحركة الثانية و فلك البروج ايضا و نطاق البروج ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي و قد تطلق المنطقة و يراد بها منطقة البروج بدليل اطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المنطقة مع ارادته منها منطقة البروج •

المنطوق هو عند المهندسين المنطق كما سيجيء و عند الاصوليين خلاف المفهوم قالوا اللفظ اذا اعتبر بحسب دلالته فقد تكون دلالته بالمنطوق و قد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور و حالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فيعم الصريح و غير الصريح فان الحكم في غير الصريح و ان لم يذكر و لم ينطق به لكنه من احوال المذكور و المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور و حالا من احواله ثم المنطوق على قسمين صريح و هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن و غير صريح و هو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام و غير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء و ايماء و اشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء

BIBLIOTHECA INDICA;

A

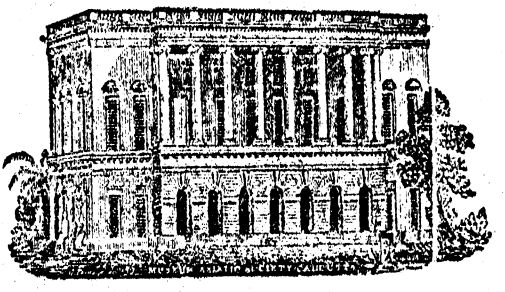
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED UNDER THE SUPERINTENDENCE

OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 167.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

PART II.

EDITED BY

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERVISION OF CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

FASCICULUS 17TH

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1861.

کشاف اصطلاحات الفنون

جلد ۱

کلیدی مدار شعبۂ تالیف

و ترجمہ جامعہ عثمانیہ