

مشکلات العلوم

تالیف

ملا محمد مہدی نراقی

بہ کوشش

حسن نراقی



مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی



32101 022393167

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

JUN 15 2009

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بنام خداوند
مهربان
که در این کتاب
تلاش کرده

مشکلات العلوم

تأليف
ملا محمد مهدی زراقی

به کوشش
حسن زراقی



مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

۲۲۲۲
. 7085
. 366

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

مشکلات العلوم

شماره: ۵۷۷

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: چاپ اول

تاریخ انتشار: ۱۳۶۷

ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

حروف چینی: لاینوترون انتشارات سروش

بها: ۱۵۰۰ ریال

چاپخانه: مازگرافیک

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نراق، مهدی بن ابی ذر، ۱۱۲۸ - ۱۲۰۹ ق.

مشکلات العلوم.

متن به عربی و فارسی

۱. اسلام - مجموعه ها. ۲. ادبیات فارسی - قرن ۱۲ - مجموعه ها.

الف. نراق، حسن، ۱۳۷۳ - ویرایشگر. ب. عنوان.

۲۹۷/۰۸

BP ۴/۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

احمد الله حمداً يليق بعزته، وينبغي لما لا يتناهى من عظمته، واشكره سُكراً يجلب المزيد من نعمته، ويدفع الشَّدِيد من نعمته، ونُصَلِّي على صاحب دعوته، والمختار لبعثته، مُحَمَّد سَيِّد بَرِيَّتِهِ، واشرف خليفته، وعلى اطائب عترته، وافاضل اصحابه واحبته.

اما بعد فيقول العبد الأحقر، مهدي بن ابي ذر: هذا ما استطرفته واحببت جمعه من مُشكلات العلوم وفرايدها، ومعضلات الفنون وشواردها، من آيات قرآنية ونكات فرقانية، ومشكلات احاديث واخبار، وفقرات دعوات صارت مطارح الانظار، ومعضلات حكمية استصعبها الفحول، ومغالطات منطقيّة تحيّرت فيها العقول، ومباحث تعليمية من الهيئة والهندسة والحساب، ومسائل طبيّة يعسر عنها الجواب، ودقائق عربيّة عجزت عن حلها المشاهير، ولطائف ادبية خلت عنها كتب الجماهير، والغاز مبهمه تكلّ عن حلها نوافذ الافكار، ومُعَمَّيات مُعلّقة يحسر عن فتحها مفاتيح الانظار. وكان في عزمي ان لا افارق بين المناسبات من المقاصد واذكر مسائل كل علم في عنوان واحد، الا ان ذلك لم يتيسر لي في هذه الاوقات وكان في التأخير مظنة التلف والافات. فاوردتها من دون ترتيب وانتظام فجاء كعقد عرض لها انقسام فانتشرت ذُررها ولائها واختلط رخيصها بغواليها. وسميتها «بمشكلات العلوم» وابتدأت بتفسير آية النور تيمناً وتبركاً.

في تفسير آية النور

قال الله عزّ مجده: اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةِ الرَّجَاةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

اعلم أنه سبحانه شبه نوره بما شبهه من مشكوة فيها مصباح (الخ). ولا ريب في أن المشبه به امر مركب مشتمل على امور متعددة على نحو خاص. فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في المشبه ايضاً حتى يصح التشبيه، ويمكن ان يوجه ذلك بوجه:

أولها :

ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان المراد من نوره نبينا صلى الله عليه وآله. وعلى هذا يكون نور السموات بمعنى ذى نور السموات او صاحب نورها. وكيفية التشبيه انه سبحانه شبه صفة نبيه صلى الله عليه وآله، العجيبة الشأن فى الاضاءة والاشراق بصفة المشكوة وهى كوة فى الجدار الغير النافذة. وشبه قلب نبيه بمصباح ضخم ثاقب فى هذه المشكوة. وشبه صدره الذى فيه قلبه (ص) بالزجاجه اى القنديل من الزجاج الذى يكون المصباح فيه. ويكون تلك الزجاجه فى شدة زهورها ككوكب درى بين الكواكب المشهورة بمزيد الضوء والزهور كالزهره والمشترى وامثالهما. وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام التى كانت مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه او من شجرة الوحي التى هى ايضاً مباركة يكون هذا المصباح متوقداً ومستضيئاً من شجرة الزيتون اى مروريا حاكيا من زيت هذه الشجرة المباركة اى كثير البركة والنفع لانه يسرج بذاتها ويؤتم به ويوقد بحطبه ونفله ويغسل الابريسم بر مائه وهى اول شجرة نبتت بعد الطوفان فى الارض التى بارك الله فيها للعالمين. وقيل كونها مباركة لاجل ان سبعين نبياً باركوا فيها منهم ابراهيم الخليل (ع). وشبه عدم كون الخليل يهودياً ولا نصرانياً بعدم كون تلك الشجرة المباركة يعنى الزيتون شرقية ولا غربية نظراً الى ان منبت جل الزيتون واجوده بالشام وهو لم يقع فى المشرق والمغرب بل واقع بينهما. ويمكن ان يكون المشبه به شجرة زيت كانت بحيث لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا يظللها شجرة ولا جبل فزيتها يكون اصفى. ويمكن ان يكون المشبه به شجرة لا يكون فى مقناة لا يصيبها الشمس ولا فى لا يصيبها الظل، بل كانت بحيث يتعاقب عليها الشمس. والظل والوجه فى نسبة النصرانية واليهودية بالشرقية والغربية ان النصرى يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب. وشبه امكان شهادة اعلام النبوة له قبل ان يدعوا اليها مكاناً قريباً او قرب احتمال ظهور صدقه وان لم ير شيئاً من معجزاته تقرب اضاءة زيت الشجرة من وعائه وفرط تلالؤه وضياؤه من غير نار. ثم قال نور على نور اى نور الزيت و نور المصباح و نور الزجاج و نور المشكوة فى المشبه به و نور الخليل و نور الحبيب و نور قلبه و نور صدره فى المشبه. وعلى هذا يتحقق تشبيهات متعددة. ويمكن ان يكون الآية تشبيهاً واحداً تمثيلاً وكيفيته ظاهرة. ثم يمكن ان يراد بالمشكوة الانبوبة فى وسط القنديل والمصباح الفتيلة المشتعلة

وبالزجاجة معناها المذكور اعنى القنديل من الزجاج. واما ولى المشكوة دون المصباح لاشتمالها عليه و تشبيهه به اوفق من تشبيهه بالشمس.

وثانيها:

ما اورده البيضاوى ان المراد بنوره ما منح الله به عباده من القوى الخمس الإدراكية للمحسوسات والخيالية التي يحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاءت، والنظرية التي يدرك الحقايق الكلية والمفكرة التي يؤلف المعقولات ليستنتج منها المطلوب والقوة القدسية التي يتجلى فيها لوايح الغيب واسرار الملكوت المختصة بالكلمة المشار إليها بقوله تعالى «وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (شورى، ٥٢). فشبه سبحانه هذه المدارك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى بالاشياء الخمسة المذكورة في الآية وهى المشكوة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت. فان الخمس الحساسة كالمشكوة لان محلها كالكوى ووجهها الى الظاهر لا يدرك ماورائها، واضائها بالمعقولات لا بالذات، والخيالية كالزجاجة فى قبول صور المدركات من الجوانب وضبطها للانوار العقلية وانارتها بما يشتمل عليها من المعقولات، والنظرية العاقلة كالمصباح لاضائتها بالادراكات الكلية والمعارف الالهية، والمفكرة كالشجرة المباركة لتاديتها الى ثمرات لانهاية لها، والزيتونة المثمرة للزيت الذى هو مادة المصابيح التي لا تكون شرقية ولا غربية لتجردها عن اللواحق الجسمية اولو قوعها بين الصور والمعانى متصرفه فى القبيلتين مُنتفعة من الجانبين، والقوة القدسية كالزيت فانها لصفاتها وشدة ذكائها يكاد يضيئ بالمعارف من غير تفكر ولا تعليم.

وثالثها:

ما ذكره ايضا وهو ان المراد صورة العقلية فى مراتبها فانه تعالى شبه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها فى بدو امرها خالية من العلوم مستعدة لقبولها كالمشكوة. ثم يقتبس بالعلوم الضرورية بتوسط احساس الجزئيات بحيث يمكن من تحصيل النظريات فيصير كالزجاجة متلاثلة فى نفسها قابلة للانوار وذلك التمكن ان كان بفكر واجتهاد فكالشجرة الزيتونة وان كان بالحدس فكالزيت، وان كان بقوة قدسية فكالذى يكاد زيتها يضيء لانها يكاد يعلم ولولم يتصل بملك الوحى والالهام الذى مثله النار من حيث ان العقول يشتعل عنها. ثم اذا حصل العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شئت كان كالمصباح فاذا استحضره كان نورا على نور.

ورأبوعها:

ان المراد بالنور هو الموجود، اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره، وما هو الظاهر بنفسه والمظهر لجميع ما عداه ليس الاّ صرف الوجود ولذا يطلق عليه التور ونور التور و نور الانوار. فالمراد من قوله سبحانه «الله نور السموات والارض» انه تعالى صرف الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجردات والارض [و] الاجسام والماديات. والمراد بنوره الوجود المفيد للفائض منه. وبالمشكوة عالم الاجسام، وبالزجاجة عالم النفوس والارواح، وبالمصباح عالم العقول والمجردات الصرفة. ووجه المناسبة ان الانوار المشرقة من حضرة الوجود المطلق اعنى الوجودات المفيدة الفائضة منه تعالى يشرق أولاّ على عالم العقول التى هى كالمصباح لفرط نوريته ولطافته، ثم على عالم الارواح التى هى كالزجاجة من ضيائها و قابليتها للاشراق والاضائة و افاضتها على الغير، ثم على عالم الاجسام التى هى كالمشكوة من ظلمتها و كنفاتها و قابليتها للاضائة، لانها قابلة للارواح كالمشكوة القابلة للانوار. فالمراد ان مثل النور الفائض منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل فى القنديل من الزجاج الواقع فى المشكوة، اى كما ان التور يشتعل أولاّ فى المصباح ثم فى القنديل ثم فى المشكوة فكذلك الوجود الفائض منه تعالى يفيض الى العقول أولاّ ثم الى الارواح ثم الى الاجسام. والزجاجة كأنها كوكب درى اى كثير الضوء مثل الزهرة والمشتري، اذ عالم النفوس والارواح فى الظهور والتورانية واسطة بين عالم العقول و عالم الاجسام كما ان الدرارى فى التورية والاضائة واسطة بين النيرين وبين الكواكب القليلة الضوء وهذا المصباح او الزجاجة او الدررى يتوقد من الشجرة المباركة التى هى شجرة الوجود المطلق الصّرف الذى يستضيئ منها كل موجود. وهذه الشجرة ليست شرقية ولا غربية اى ليست من عالم العقول والنفوس التى هى مطلع نور شمس الوجود و لا من عالم الاجسام التى هى مغربه، بل هى صرف الوجود الذى لا يناسب الوجود المقيد بوجه من الوجوه بل الوجودات المقيدات المفيدة اثمارها وازهارها واغصانها. وهذه الشجرة كما انها ليست شرقية ولا غربية بالمعنى المذكور، كذلك ليست شرقية ولا غربية بمعنى اخر وهو انها شجرة يصل فيضها الى الكل فكانها كائنة فى وسط العالم بحيث يصل نفعها الى الكل والكل بالنسبة اليها على السواء. لانها كائنة فى شرق العالم او غربه حتى يكون نسبة فيضها بالنسبة الى اجزاء العالم مختلفة. يكاد زيت هذه الشجرة اى التور الفائض من حضرة نور الانوار يضيئ بنفسه ولو لم تمسه نار الاجسام نور على نور اى نور العوالم الثلاثة فى المشبه و انوار المشكوة والزجاج والمصباح فى المشبه به.

و خامسُها:

ان المراد بالمشكوة بدن هذا العالم الذى هو الجسم الكلى، وبالزجاجة قلبه الذى هو النفس الكلية، وبالمصباح روحه الذى هو الروح الاعظم، وبالشجرة مجموع ذلك، لان المجموع كالشجرة المشحونة باثمار العقول وازهار النفوس واغصان الاجرام والعناصر واوراق المواليد والطبايع. وهذه الشجرة ليست من بحت عالم الشرق والارواح ولا من محض عالم الغرب والاجسام بل هي عبارة عن مجموعها والمجموع غير الاجزاء والمراد بالزيت فيض البارى المتجلى على الكل ووجه التشبيه والتطبيق ظاهر.

وسادسُها:

ان المراد بالمشكوة بدن الانسان الذى هو العالم الصغير، وبالزجاجة قلبه، وبالمصباح روحه، وبالشجرة مجموع المشتمل على اثمار القوى وازهار الحواس واغصان الاعضاء. وتوضيح التشبيه ظاهر. وفي هذا المعنى قيل:

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| نظرت بنور الله اول نظرة | فغبت عن الاكوان وارتفع اللبس |
| وما زال قلبي لانساً بحبالكم | وحضرتكم حتى فنت فيكم النفس |
| وزيتونة الفكر الصحيح اصولها | مباركة اوراقها الصدق والقدس |
| فروحي زيتى [او قلبي] زجاجتى | وعقلى مصباحى ومشكوتى الحس |
| فصار بكم ليلى نهاراً وظلمتى | ضياءً ولاحت من ضيائكم الشمس |

وسابعُها:

ان المراد بنوره القرآن. فشبهه بالمصباح وشبه قلب المؤمن بالزجاجة وصدرة بالمشكوة. فالمراد ان مثل القرآن فى قلب المؤمن الكائن فى صدره كمثل مصباح فى زجاجة كائنة فى المشكوة والزجاجة اعنى قلب المؤمن كأنها كوكب درى وهذا المصباح يتوقد من الشجرة المباركة المحمدية صلى الله عليه وآله، التى ليست مخصوصة بشرق عالم الارواح ولا بغرب عالم الاجسام بل هي جامعة بين النشأتين ويكاد زيت هذه الشجرة، اعنى الفيض الالهى المنبعث عنها، يضيئ ولو لم تمسه نار الجهل و نار فتنة المخالفين.

فى دُعَاء العَرَفَةِ لِسَيِّدِ الشَّهَدَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِلهى تَقَدَّسَ رِضَاكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عِلَّةٌ مِنْكَ فَكَيْفَ يَكُونُ لَكَ عِلَّةٌ مِنِّى. وَفِيهِ إِيْضًا: يَا مَنْ اسْتَوَى

بِرَحْمَانِيَّتِهِ فَصَارَ الْعَرْشُ غَيْبًا [عَيْنًا] فِي ذَاتِهِ فَحَقَّقَتْ [مَحَقَّتْ] الْأَنْوَارَ بِالْأَنْوَارِ وَمَحَوَّتِ الْأَغْيَارَ بِمُحِيطَاتِ أَفْلَاكِ الْأَنْوَارِ.

أقول: الظاهر أن معنى الفقرة الأولى أنه تنزه رضاك من عبادك أن يكون له باعث ناش من ذاتك كالاستكمال وإيصال النفع ومثلهما حتى يستند رضاك عنهم اليه وتكون محتاجاً في رضاك عنهم اليه. فكيف يكون لرضاك عنهم سبب صادر منهم، بل رضاك عنهم ناش من محض ذاتك المقدسة التي هي الفياض المطلق والجواد على الإطلاق من دون قصد زائد على ذاته. فعلة الرضا إنما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاتك. ويؤيد هذا التفسير الفقرة التي بعدها وهي قوله عليه السلام: «الهي أنت الغني بذاتك أن يصل إليك التسفع منك فكيف لا تكون غنياً مني». والغرض أن أعمال العباد لا يصلح أن يكون سبباً لرضاه سبحانه. إذ كل ما فعله العبد من الطاعات لا يقابل نعمة من نعمه، وهو مع غاية بذل جهده في الشكر والطاعة مقصر لم يأت بما يصلح لأن يرضاه تعالى، فلا يصلح شيء لأن يكون سبباً لرضاه إلا ذاته الفياض على الكل بلا عوض و غرض.

وَأَمَّا الْفَقْرَةُ الثَّانِيَّةُ:

فقوله عليه السلام «غيباً» في بعض النسخ بالغين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء وفي بعضها بالعين المهملة والنون بعد الياء [عيناً] وعلى الأول يمكن أن يكون المراد أنه استولى برحمانيته أي برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات، بأن أوجدتهم وهبألهم ما يحتاجون إليه في الدارين. فصار كلهم مغمورين في إحسانه وامتثانه بحيث لا يرى فيهم الأجوده وإحسانه وحينئذ فالمراد بالعرش ما سواه سبحانه من جميع المخلوقات. والمراد بالغيوبة في ذاته انغمارهم في فيوضاته التي هي من رشحات ذاته. ويمكن أن يكون أن المراد أنه تعالى تجلّى على الكل لتجلّى العام الرحمانى فظهر وغلب نور وجوده على الكل واحاط بها بحيث صار الكل مستقراً مضمحلاً في لمعات ذاته وتجليات صفاته. وعلى الثاني لعل المراد بعد حمل العرش على جميع ماسوى الله أنه استولى برحمته العامة فوجد الكل فصار الكل بعد إيجاده معانياً مشاهداً لذاته تعالى بالعلم الحضورى التفصيلى. وعلى هذا يكون لفظة «فى» بمعنى «اللأم». ويمكن أن يكون الضمير في ذاته راجعاً إلى العرش أي صار العرش مشاهداً في وجوده وهويته، أو المراد أنه تعالى استولى على إيجاد الكل برحمته الكاملة فصار النظام الكلى قبل إيجاده مرتسماً في ذاته بالعلم الحضورى واحضراً لديه بالاجمالى الحضورى ثم أوجده في الخارج.

وَأَمَّا الْفَقْرَةُ الثَّلَاثَةُ:

فأولاً في بعض النسخ «محقت» من المحق وفي بعضها «فحققت» من التحقيق. فالحق على الأول أنك تزيل بعض الآثار ببعضها كما يزيل برودة الهواء بحرارة الشمس واثراً للسم باثر الترياق والظلمة باثر النور واثراً للكفر باثر الاسلام، كازالة الاثر الفرعوني بالاثر الموسوي وهكذا. وعلى الثاني أنك اثبتت بعض الآثار ببعضها اي ربطت المسببات بالاسباب وجعلت بعض اثارك سبباً للبعض وهذا ظاهر.

وأمّا الفقرة الاخيرة: فيمكن ان يكون المراد بالاغيار اهل الكفر والجُحود، والانوار حملة الوحي الذين ينورون الارض واهلها بعلومهم التورانية. و«الافلاك» ان كان معرّفاً باللام كما في اكثر النسخ فالانوار عطف بيان له. والمعنى أنك محوت وازلت اهل الكفر والجُحود بالانبياء. ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر. وبالافلاك لشدة ظهورهم وكثرة اثارهم واحاطتهم بما سواهم من ابناء النوع. وبذلك يظهر ان الافلاك لو كان مضافاً الى الانوار فالاضافة من قبيل لجين الماء ويكون المراد ان اهل الوحي في دفع اهل الكفر واحاطتهم بهم كالافلاك المحيطة بغيرها.

في بعض الادعية:

«إلهي عادتُك الأحسانُ وعادتِي الإِسَاءَةُ فَلَا تُغَيِّرْ عَادَتَكَ بِتَغْيِيرِ عَادَتِي». اي فلا تغيّر عادتك بان تترك الاحسان وتؤدبني بالعقوبات حتى تغيّر بذلك عادتي نظراً الى انه لو رأيت أنك تؤدبني بالعقوبات وتعدبني بالاسائة واقتراف المعاصي اترك الاسائة لذلك.

تفسير آية «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»:

قال الله تعالى: «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ». اگر گفته شود که سِنَّةٌ نعاس است — یعنی فتوری که مقدمه نوم باشد — وشکی نیست که نفی نعاس مُستلزم نفی نوم است، پس بعد از نفی نعاس چه فايده است در نفی نوم؟ بعضی در جواب گفته اند که: چون در وجود و تحقق نوم ترتب است بر نعاس یعنی تحقق نوم بدون نعاس نمی شود و اول باید نعاس مُتحقق شود و بعد از آن نوم، لهذا نفی نیز به نحو وجود در خارج تحقق گرفته. و الى هذا اشار بعض المفسرين حيث قال: تقديم السنة على النوم مع ان القياس في النفي الترقى من الأعلى الى الأسفل بعكس الابیات لتقدم السنة على النوم طبعاً. واطهر أن است که حق تعالی در این آیه از راه تاکید نوم را دومرتبه نفی نموده، اول در ضمن نفی سنه، زیرا که نفی سنه مُستلزم نفی نوم است؛ و بعد از آن این ضمنی را صریح نیز نفی فرموده. پس این نفی صریح تاکید نفی ضمنی است و اگر بر عکس می بود — یعنی اول نوم را نفی می نمود و بعد از آن سنه را — نفی نوم ضمناً و صریحاً مستفاد نمی شد. کذا قال التفتازانی فی الكشف. و

قيل المراد نفى هذه الحالة المركبة التي تعترى الحيوان، وحاصل ذلك ان يراد من مجموع النوم والسنة الحالة الواحدة الممتدة التي مبدئها أول استرخاء الاعضاء الدماغ وحينئذ لا تقديم لكلمة على اخرى بل الكل كلمة واحدة من قبيل «الزمان حلوا حامض» اي مز. وانت خبير بان توسط كلمة «لا» يساعد هذا التوجيه.

تفسير آية يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ (النحل، ٤٨).

قال الله تعالى: «يَتَفَيَّؤُا ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ». ان قيل ما النكتة في ايراد لفظ اليمين بصيغة الافراد ولف الشمائيل بصيغة الجمع؟ قلنا: بعد التنبية على ان المراد باليمين طرف الجنوب والشمائيل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور في كون الجهات يمينا وشمالا انما هو بالنسبة الى التوجه الى المشرق. ولا ريب ان المتوجه الى المشرق يكون الجنوب على يمينه والشمال على يساره، انه لا ريب في ان الاظلال الواقعة في الربع المسكون اكثرها على شمال الشواخص كما لا يخفى وجهه. فهذه الاكثرية صارت باعثة لا يراد لفظ الشمائيل بالجمع واليمين بالافراد.

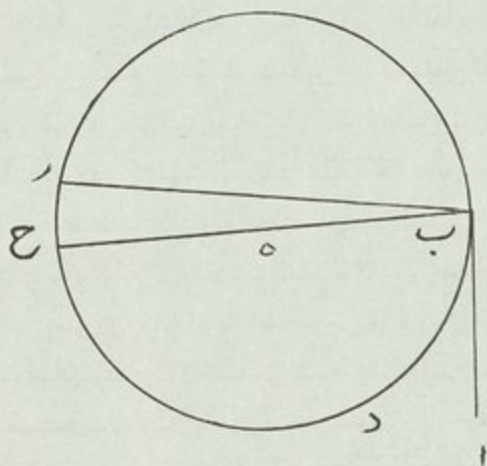
في بعض الادعية الصادقية:

«اللَّهُمَّ مَتَّعْنِي بِسَمْعِي وَبَصْرِي وَاجْعَلْهُمَا الْوَارِثِينَ مِنِّي». كأن المراد ابق سمعي وبصري صحيحين سالمين الى ان اموت حتى يكونا اخر ما يبقى مني فيكونا بمنزلة الوارث مني. ويمكن ان يكون الغرض منه ارادة بقائهما وقوتهما عندا كبر وانحلال القوى النفسانية فيكونا وارثين من ساير القوى وباقيين بعدها او طلب اعمال السمع والبصر فيما خلقا لاجله حتى يحصل لهما الالتذاذ والتمتع بعد الموت ويكونا كالوارث، اذ الوارث من ينتقل اليه شئ يتمتع به. وقيل الانسان انما يبلغ في الكمال والقرب من الله المتعال حدا يتصرف بسمعه وبصره في هذا العالم بعدما ارتحل منه وانخرط في الملاء الا على كما اخبر ائمتنا عليهم السلام عن انفسهم بذلك. وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب ذلك الكمال وهذه الكلمة مروية عن النبي، صلى الله عليه وآله، ايضاً حيث قال: متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارثين مني. وفي رواية واجعله والضمير حينئذ عائد الى كل واحد منهما او الى التمتع.

اشكال هندسي (زاوية حادثه از دائره و خط مماس):

قد برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثه من الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين، فلامحالة تكون الزاوية الحادثه من قطر الدائرة ومقرعها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها

تمام الزاوية الأولى من قائمة. اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة وهو قطرها عمود على الخط المماس كما برهن عليه في المقالة. ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس، تصير الزاوية الحادثة من القطر المتحرك ومقر الدائرة اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك يلزم منه ان ينضاف الى الزاوية التى هى اعظم الحواد زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التى كانت تمام الزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فىكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من مقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له. وهذا هو الطفرة. مثلا زاوية اب د الحادثة من الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فىكون زاوية د ب ح الحادثة من قطر الدائرة ومقرها اعظم الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام اب د من قائمة نظر الى ان اب ح قائمة فاذا حرك قطر ب ح من جانب المركز مع ثبات نقطة ب التماس اقل حركة يتصور كان يصير ب ح د مثلا لزم ان يصير زاوية ح ب ر اعظم من زاوية اب ح القائمة من غير ان يصل الى القائمة لان زاوية ح ب ر لكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية اب د فاذا كانت زاوية اب ح قائمة يكون د ب ر اعظم من قائمة فيلزم الطفرة و



هو باطل. وهذا الاشكال مما اورده المحقق الدوانى فى انموذجه وقال هو مما لم يصل اليه من احد من الفضلاء حله ثم اجاب عنه بانه قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات وليست كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذى هو معرض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير فى هذه الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه. يعنى ان السطح الاصغر الذى هو معرض زاوية د ب ح التى هى اعظم الحواد لا يصير اعظم من السطح الكبير الذى

هو معرض زاوية اب ح القائمة الأبعدان يصير مثله فلا يصير سطح دب ح الاصغر من سطح اب ح مثل سطح دب ح الا عظم من اب ح الأبعدان يصير مثل اب ح وأما الزاوية القائمة فكيفية مخصوصة لا يوجد في هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسايط. مثلا لا يوجد الصفرة في الحركة الفستقية الى السواد او البياض وفي الطعوم لا يوجد المرارة في الحركة من الحموضة الى الحلاوة. والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الا عظم منه الا بعدان يساويه. وأما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية. ولا يخفى ما في هذه الجواب من الفساد، أما أولا فلأن حقيقة الزاوية هو السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من الشفاء والمحقق الطوسي في التذكرة والعلامة الشيرازي في التحفة والنهاية وغيرهم من المحققين، و إنما يتصف الهيئة العارضة للسطح المحاط بخطين ملتقيين عند نقطة بالزاوية بتبعيته وعم الزاوية، هذا السطح من حيث امتداده العرضي دون الطولي كما قررنا وجهه وبيناه مفصلا في كتاب المستقصى. وأما ثانيا فلأن حاصل ما ذكره ان سطح دب ح المعرض لاعظم الحواد يصير مثل سطح اب ح المعرض للقائمة، ومع ذلك لا يعرض له الزاوية القائمة وهذا محصل له او بعد صيرورة سطح محاط بخطين مثل سطح اخر محاط بخطين ايضا لامعنى لكون احدهما معرضا للزاوية القائمة دون الآخر. فإن قيل: ان الزاوية اذا كانت من الكيفيات اى كانت هيئته عارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به، فنقول: الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى اصلا، فاذا فرض ان الزاوية الحادة التي بين القطر والمحيط تصير منفرجة عند تحرك القطر بدون ان تصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة لان الكيفية التي يعبر عنها بالقائمة ليست في طريق حركتها حتى يلزم ان يصل اليها، لما ذكر من انه لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحنى مثل هذه الهيئة. وهذا كما يتحرك الجسم من البياض الى السواد بدون ان يصل الى لون ليس في طريق حركته كالفستقية مثلا. قلنا: أما أولا فانا لو سلمنا ان الزاوية من مقولة الكيفيات باعث للحكم بان الهيئة التي يعبر عنها بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى مع الاعتراف بان الهيئة التي يعبر عنها بالحادة او المنفرجة يوجد بينهما؟ وائى دليل اقتضى هذه التفرقة ومجرد الحكم بهما من دون دلالة محض التحكم؟ وأما ثانيا فعلى فرض كونها من مقولة الكيفيات يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض بالصغر والعظم والتضييق والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور مطلقا اذ ننقل الكلام الى معرض الهيئة المعبر عنها بالقائمة ونقول: ان معرض الحادة اصغر من

معروض القائمة الاصغر من معروض المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان يصير معروض الحادة ايضاً معروض المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير كبيراً بدون ان يصل الى المقدار الذي في البين كان يصير الذراع ذراعين من دون ان يصير ذراعاً ونصفاً فيلزم الطفرة. وبتقرير اخر نقول: لا ريب في ان سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه جزئه ولا ريب ايضاً في انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايضاً الى سمت حركته لو فرض بقاء عموديته ولا بد ان يقع العمود بادنى حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم بين العمود المفروض أولاً وبين المحيط بالبرهان المذكور. وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي بين هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين المحيط وهذا القطر لكونه جزئه ايضاً بالبديهة فيلزم ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر الغير المتحرك كلاً وهو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان يصير ما هو اعظم منه وجزء لهذا الكل اعنى السطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي الزاوية القائمة فيلزم الطفرة. فان قيل ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة و معروض القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح بشرط عدم تعيين احد بعديه اعنى جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بحالها وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعيين بعديه لانهما باعتبار المساحة وهي انما يكون بعد تعيين البعدين. قلنا: تعيين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه، او يمكن المقايسة بين السطحين باعتبار احد البعدين. وعلى هذا نقول معروض الزاوية التي بين المحيط والقطر باعتبار بعده المعين المتجدد بالضلعين اعنى بعده العرضي اضيق من معروض الزاوية بين القطر والعمود بهذا الاعتبار ايضاً واذا تحرك يصير اوسع بذلك الاعتبار منه بهذا الاعتبار ايضاً من دون ان يصير مثله في البين. فان قيل: عدم تعيين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية يوجب عدم تعيين بعده الاخر ايضاً. وبيانه ان سطح الزاوية لما لم يكن له تعيين في جهة الطول بل كلما تحقق سطح ما في هذه الجهة كانت الزاوية باقية بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه بزيادة السطح ونقصانه في هذه الجهة فلا يمكن ان يقال عرض الزاوية الفلانية اعنى انفرجها بقدر شبر او ذراع مثلاً لان ما عين من الانفرج يمكن ان يعين تحته او فوقه قدر انقص او ازيد منه لان سطحاً اخر يمكن ان يتحقق تحته او فوقه و مادام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير النهاية. فظهر انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضاً على الاطلاق. نعم لو كان الانفرج في الزاوية في جميع المواضع بقدر واحد لا يمكن ان يقال عرض الزاوية كذا وان لم يكن

طولها معيناً وليس فليس، قلنا: هذا تشكيك في مقابلة الضرة فإنا نعلم بديهياً أن للسطح الذي هو معرض الزاوية نوع تعين باعتبار وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بعده الطولي فإذا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفرج بين ضلعي احديهما اوسع من الانفرج بين ضلعي الاخرى يحكم بداهة با عظمية الاولى من الاخرى سواء كان سطحاهما في الطول متساويين ام لا. على أنه لو لم يمكن المقايسة باعتبار بعده العرضي لزم ان لا يصح المقايسة بين زاويتين اصلا مع انا نعلم بالضرورة وبتصريح الكل ان المنفرجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيما نحن بصدده نعلم ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين المحيط والتي يحصل بين المحيط والقطر بعد فرض حركته اوسع من التي بينهما قبلها. والعجب من بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان المقايسة بين الزاويتين على الاطلاق فقال لا شبهة في انه لا يمكن المقايسة بين سطحيهما على الاطلاق ولا بين انفرجهما ايضاً كذلك وما ذكره من كون زاوية اعظم او اصغر من الاخرى ليس معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احدي الضلعين من احديهما على احدهما من الاخر فاما ان ينطبق الضلع الاخر من الاولى على الاخرى من الاخرى او يقع خارجاً من الزاوية اوداخلاً فيها فعلى الاول هما متساويان وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان هذه المقايسة انما تصح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة الخطين واما اذا كانت احديهما مستقيمة الخطين والاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيماً والاخر منحنياً كما فيما نحن فيه فلا يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحنى وينحصر في الاخرين فيكون احديهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واضيق. وبتقرير اخر نقول: معنى المقايسة بينهما انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط فحينئذ اما مساحتا المثلثين الذين يحصلان فيهما او مقدار الخطين الواصلين متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص، فعلى الاول الزاويتان متساويتان وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضاً لا يستقيم كلياً في غير الزاويتين المستقيمتين الخطين وغير خفي ان رجاع المقايسة بين الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقايسة بين المثلثين او بين ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقايسة ايضاً انما يصح اذا صحت المقايسة بين الزاويتين باعتبار البعد العرضي اذا مالم يصح ذلك لم يصح التطبيق بين ضلعي احديهما على ضلعي الاخرى واذا صحت المقايسة باعتبار البعد العرضي يصح المقايسة بين كل زاويتين سواء كانت كل منهما مستقيمة الخطين او احديهما غير مستقيمة الخطين بل كان احدهما مستقيماً والاخر منحنياً. وقد ظهر مما ذكر ان الضرة تشهد بان القائمة التي بين العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل بالنسبة الى التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء بالنسبة اليها

فصار الجزء اعظم من الكلّ من غير ان يصير مثلاً وهذا هو الطفرة.

فان قيل: ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة فالجزئية والكلية بين الزاويتين المذكورتين غير مسلمة ولو سلم فصيورة مثل هذا الجزء كلاً بدون ان يصير مثل الكلّ ممّا لا محذور فيه اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون ذلك فيهما محالاً وان جعلت بمعنى السطح فان اخذته مطلقاً فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكلية لما عرفت وان اخذته معيناً فلا يصير مقدار معين فيما نحن فيه من خطّ او سطح يكون اصغر واقصر من اخر وجزء منه اعظم واطول وكلاً بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلاً. قلنا: جميع ذلك تشكيك في مقابل الضرورة فان الزاوية باي معنى اخذ من المعاني المذكورة يتحقق فيها الكلية والجزئية ويلزم المحذور المذكور. على انا اذا اخذنا من الخطّ المماس للمحيط العمود على القطر شبراً مثلاً ووصلنا بينه وبين المركز لحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقداراً معيناً بعضه خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخطّ الواصل المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر الى القدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئاً فشيئاً ولا بد ان ينتهي بالاخرة الى ذلك القدر الذي هو مقدار المثلث المفروض سطحاً او خطاً وحينئذ يلزم محذوران: احد هما ان يكون الزاوية التي بين المحيط والخطّ المستقيم الذي يتوهم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده المقدار الداخل مساوياً للمجموع قائمة لان سطحها مساوٍ لسطح القائمة ومساوي القائمة قائمة وهو على ما ذكرتم محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمنحني. وثانيهما ان يكون القدر المضاف الى القدر المذكور مساوياً للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخطّ المماس والمحيط بعد التعيين وهو ايضاً محال لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخطّ المتوهم مثل الزاوية التي بين الخطّ المماس والمحيط لمساواة سطحها لسطحها بعد التعيين، وقد برهن انه لازاوية بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية.

فان قيل: كون مساوي القائمة قائمة على الاطلاق غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة، فالزاوية التي بقدر القائمة بعد ما كان ضلعها مساويين لضلعي القائمة قائمة وحينئذ نقول: لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين المستقيم والمنحني لما تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة من المستقيم والانحناء عن المنحني وبعد زوالهما لا يبقى الخطان موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة بل من الفصول المقومة. سلمنا امكان المساواة على ما قيل بناء على منع مقدمات دليلهم، لكن لا نسلم انه عندما يصير السطح الذي بين المحيط والخطّ مساوياً للسطح الذي بين الخط المماس والقطر يكون الضلعان من الزاويتين

متساويين اولعلمها يكونان متفاوتين.

قلنا: هذا ايضا تشكيك في مقابلة الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه وجعلوها من المسلمات التي لا تحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق. وما ذكر من منع تساوي الضلعين عند تساوي السطحين مكابرة محضة فلا يحتاج دفعه الى بيان. ثم ما ذكره لمنع اطلاق كون مثل القائمة قائمة يجرى في الحادة والمنفرجة ايضا فيلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة ايضا على الاطلاق ومثل المنفرجة منفرجة كذلك بل الحادة والمنفرجة التي تكون بين المستقيمين اذ كانت مثل الحادة او المنفرجة التي كانت ايضا بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة. اما اذا كانت احديهما بين مستقيمين والاخرى بين مستقيم ومنحن فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر، وهذا خلاف ما صرحوا به واتفقوا عليه. على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط المماس للمحيط مركبة من زاويتين احديهما الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي هي اصغر الحواد المستقيمة الخطين، والاخرى الزاوية التي بين المحيط والقطر التي هي اعظمها على ما برهن عليه في الاصول. ولنا ان نفرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى بان نفرض عنده محيط دائرة متساوية للدائرة التي هذا القطر قطرها، بحيث يكون القطر مماساً له من الخارج عموداً على قطرها. وعند انضياض هذا الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي الدائرتين لان هذا الزاوية التي بين المحيطين ايضا على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الحواد وهي الزاوية التي فرضناها اخيراً والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءاً للقائمة. وعلى هذا يظهر الفساد من وجوه: احدها تحقق القائمة بين المنحنيين، وثانيها انه على هذا يظهر انه يمكن في طريق حركة القطر قائمة فكيف يطررها القطر ويصير منفرجة بادنى حركة، وثالثها انه اذا كانت الزاوية التي هي اصغر الحواد في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فيلزم ان يتحقق هذه الزاوية بين المستقيمين. والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي بسيطة لا تركيب فيها من الهيئتين انكار للضرورة اذ البديهة شاهدة بانها يمكن تقسيم سطحها بنحو يتحقق هاتان الزاويتان ويحصل تانك الهيئتان. ولاريب في انه اذا تحققت هاتان الزاويتان والهيئتان تحققت القائمة ومنع ذلك. والقول بانها حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص وهو الموضع الذي بين العمود المماس للمحيط والقطر يحصل القائمة، واما بدون ذلك فلا يحصل. وظاهر ان هذا الموضع ليس بين المحيطين مما لا وقع له. وقد ظهر مما ذكر ان محصل ما وجه به كلام المحقق ان الزاوية القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم والخط المنحني بل تحققها انما هو فيما بين المستقيمين وقد عرفت ان هذا مجرد دعوى المخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت

ان ما ذكر لبيان هذا الدعوى بجرى فى الحادة والمنفرجة ايضاً فيلزم ان لا يتحقق شئ منهما بين المستقيم والمنحنى وفساده ظهر من ان يخفى على احد، وقد عرفت ايضاً وجوهاً آخر تدفع هذا التوجيه. هذا كله مع ان هذا التوجيه لا يتوقف على كون الزاوية كيفاً بل لو كان كما معروضاً للكيف او مجموع العارض والمعروض ايضاً لكان التوجيه بحاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضيه. وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب المحقق واما اطلنا الكلام فى رده وابطاله لاطناب بعض الاعلام الكلام فى تصحيح جواب المحقق ببعض الوجوه المذكورة وزعمه ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ من سوء فهم كلامه وعدم تحقيق مراده، وقد عرفت ان الامر ليس كذلك. ثم بعض المشاهير اورد كلام المحقق و رده بان الكيفية المختصة بالكميات يتصف بالمساوات والمقاومة حسب اتصاف الكميات التى هى محالها، نعم لا يكون ذلك لها بالذات فاختلافها بالعظم او مساواتها يستلزم اختلاف كميات هى معروضاتها ومساواتها وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوباً اليها بالعرض لعلاقة المقارنة. فكما ان السطح الناقص عن الاخر لا يزيد عليه بالحرارة والتدرج الا بعد المساوات كما استيقنته، فكذلك الكيفية المختصة به الموصوفة بالمساواة والمقاومة بالعرض والتبعية لا يزيد على كيفية اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى مساواتها والكمية والكيفية بالعرض و سبيلهما فى ذلك واحد. ثم ليس السطح المتوسط بين السطحين المعروفين لشئ من الحدة والانفراج هو السطح المعروف لهيئة القائمة فاذا بلغ السطح فى الدائرة الى مساواة سطح القائمة هل يعرى عن احاطة الخطين الغير المفارقين آياه ولا يكاد يتوهم ذو غريزة العقل اصلاً فلا يعرى عنها البتة، فيلزم ان يعرضه الهيئة التى هى القائمة قطعاً وهو ممتنع هناك. فالذهاب الى الكيفية لا يجدى اصلاً. على ان الرابطين جعلوا الزاوية من مقولة الكم والاشكال انما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين الفستقية والسواد والواقعة فى مسلك الانتقال من البياض الى السواد، فاذا لذلك الانتقال مسالك شتى وفى كل منهما متوسطات وفى السلوك انما يجب البلوغ الى المتوسط لا غير فلا يقاس عليها حال القائمة المتوسط بين الحادة والمنفرجة. وما ذكره من الايرادات قد تقدم فى تضاعيف كلامنا. ولا ريب فى وروده. وما قيل ان بلوغ سطح زاوية الى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر اذا وصل الى مساواة سطح القائمة يلزم اين يكون محاطاً بالخطين المستقيمين، وقد عرفت انه محض المكابرة وظهر ضعفه بحيث لا يحتاج الى بيان. ثم بعد ابطاله لكلام المحقق بما ذكر اجاب عن الاشكال المذكور اعنى لزوم الظفرة بما محصله بعد التهذيب والتوضيح ان الظفرة انما هى ترك حد من حدود ما فيه الحركة ونيل حد آخر منها بالحركة التدريجية من دون بلوغ الى حد يتوسطها، فاذا انضم الى مقدار ما مقدار ايضاً تدرجاً من غير ان ينضم اليه اولاً ما هو اقل من ذلك المقدار كانت هناك ظفرة. واما اذا

فارق الشيء مقداراً ونال مقداراً آخر عظيماً لا على سبيل التدرج فلا يلزم ان يكون ذلك من بعد البلوغ الى ما هو اقل منه، فإنه انما يرجع الى انعدام فرد من المقدار وحدث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتداءً وهو لا يُوجب ان يكون ذلك مسبوقاً بحدث ما هو اصغر منه، وبالجملة يجوز ان يكون لشيء مقدار ما كذراع مثلاً ثم ينعدم عنه ذلك المقدار ويحدث فيه ذراعان دفعةً. وايضاً يجوز ان يكون له مقدار كذراع ايضاً فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل آن تعرض من آتات الحركة تعرض له فرد من المقدار من الذراعين فصاعداً ولا يعرض له اصلاً الا فرد التي بين الذراع الى الذراعين كما فيما نحن فيه اذ الزاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرعت في الحركة وانعدم عنها ذلك المقدار وفي كل آن يعرض في اثناء الحركة يعرض مقدار من مقادير المنفرجة ولا يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلاً. نعم اذا كان الشيء متحركاً في الكم فلا يجوز ان يتحرك مثلاً من الذراع الى الذراعين من دون ان يعرض له في اثناء تلك الحركة كل فرد من المقادير التي يعرض بين الذراع والذراعين، بل لا بد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة يكون له في آن ولا يخفى ان هذا الجواب ايضاً في غاية الفساد.

اما اولاً: فلان الظاهر من طريقة الحكماء أنه لا يمكن ان يعدم فرد صغير من المقدار عن جسم و يحصل دفعة فرد عظيم لان مذهبهم ان حدوث المقادير والكيفيات والاضاع ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة حذر من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان الهولوى لا يجوز ان يتجرد عن الصورة الجسمية لانه بعد المقارنة لا بد ان يحصل لها وضع خاص ومع تجردها عن الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجردها وضع خاص يكون مقدار للوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحاً بلا مرجح، وظاهر ان المقدار الصغير ليس معداً ومرجحاً للمقدار الكبير، وكذا الحال فيما اذا انعدم مقدار كالذراع مثلاً عن جسم بالحركة وكان له في اثناء الافراد التي من الذراعين فما فوقه فقط كيف ولو جوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص فعدم منه ذلك الاين الخاص وحصل له دفعة اين اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع المسافة التي بينهما اصلاً او كان في بلدة معينة مثلاً فصار متحركاً وحصل له بمجرد الحركة الايون التي في اجزاء بلدة اخرى ولا يحصل له اين فيما بين البلديتين اصلاً.

واما ثانياً: فلانه لو جوز ذلك المعنى في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة ايضاً؟ والفرق تحكّم. وتوضيحه انه اذا جوز ان يكون لجسم مقدار ذراع مثلاً وانعدم عنه بسبب شرعه في الحركة وفي كل آن يعرض في اثناء الحركة يعرض له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين، فنقول: الجسم اذا فرض انه بلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلاً فليجعل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذي فرضنا انه كان مقدار ذراع واذا جاز ان يكون ذلك

بعد وقوعه في الحركة انعدم عنه ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم أيضاً بعد تجاوزه عن هذا الحد وشر وعه في القدر الباقي من الحركة يعرض له الافراد التي فوق الذراعين لا الافراد التي بين الذراع الى الذراعين، اذا ظاهر انه لا مدخل في جواز ذلك لان يكون الحالة السابقة الحركة او السكون او يكون الفرد الحاصل الذي ينعدم بالحركة حاصلًا بالفعل او بالقوة، ودعوى الفرق بين الامرين غير مسموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبديئة.

واما ثالثا: فلانا سلمنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدث المقدار العظيم دفعة او في نفس الزمان على النحو الذي شرحنا وسلمنا ايضا الفرق بين الحالين وبين الحركة لكن نقول هذا المقدار العظيم لا يخلو اما اين يكون مشتقاً على المقدار الذي في البين اولا، فان لم يكن مشتقاً فهو ايضا يصير الطفرة في الاستحالة، اذا ظاهر انه اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة مقدار وانضم اليه وصار اعظم مما كان فلا بد ان يتحقق المقدار الذي في البين ايضا. مثلا اذا كان ذراع وحدث دفعة مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا بد ان يكون ذراع ونصف ايضا حاصلًا ولا فرق بين الدفعة والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذي في الواسط سابقا، وفي صورة الدفعة لا يلزم ذلك، واما حصول الواسط فضروري في الصورتين كما لا يخفى. وبالجملة ان لم يكن مشتقاً يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء وان كان مشتقاً فاین هذه القائمة الكائنة في الواسط؟ فان كان يقول ان سطحها متحقق لكن لا بهيئة القائمة فيلزم عليه قوله سابقا في ايراده على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى مسطح القائمة لا يمكن ان يعرى عن احاطة الخطين وقد ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين المحيط والقطر يزول وينعدم بمجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفرجة من دون ان يحصل زاوية قائمة او ينعدم بتحركه ويحصل على التدريج في الزمان لادفعة في ان افراد المنفرجة من دون ان يحصل قائمة ايضا. وانت تعلم ان الثاني لا ينفك عن الاول ايضا، اذا حصول افراد المنفرجة تدرجا بعد انعدام الحادة يستلزم حصول منفرجة اولا دفعة، فهذا الجواب بشقيه مخالف لقواعد الحكماء ويوجب الطفرة ايضا وهو ظاهر. فهذا الجواب اضعف من جواب المحقق. وهنا جواب آخر نقل عن بعض المتأخرين هو في الضعف والفساد مثلها وهو ان الطفرة في الحركة باعتبار انواع الحركة ينقسم الى اربعة اقسام: الاول الطفرة في الحركة الاينية، الثاني الطفرة في الحركة الكمية، الثالث في الحركة الوضعية، الرابع في الحركة الكيفية. وظاهر ان الطفرة في الحركة الوضعية هنا مفقودة اذ الحركة الوضعية هنا غير متصورة اصلا، فالمغالط المدعى للزوم الطفرة ان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الاينية فجوابه انه لا ريب في انه لم يتحقق طفرة اينية في حركات نقاط القطر اذ كل نقطة لم

يتحرك حركة اينية لان الزاوية ليست هذه النقاط وكذا لم يتحقق طفرة اينية في جميع الخطوط اعنى القطر لان الزاوية القائمة الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد في طريق الحركة الاينية لهذا القطر بل هذه الزاوية في طريق قوس حديتها في جانب الزاوية الداخلة مثل حذبة قوس الدائرة، و لا يمكن وقوعها في طريق الحركة القطر المستقيم، كما ان الطفرة لاتقع في طريق الحركة من الفستقية الى السواد. وان ارادانه يلزم الطفرة في الحركة الكمية ففيه انه لم يتحقق هنا متمكم متحرك في الكم، اذا الزاوية نفس الكم فتزايدها يتزايد في نفس الكم لا يتزايد المتمكم في الكم وحرته فيه. ثم لو سلم وجود متحرك متمكم هنا فيكون السطح او الجسم متحركا في الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصاً واحداً بل المتحرك يتبدل في كل آن فلا يوجد هنا حركة حقيقية ولا ينتقض ذلك بحركة النمو والذبول، لان بعضهم لم يدخل اصل النمو والذبول في الحركة لاشتراط بقاء الشخص والذات في الحركة وهنا لم يبق شخص وذات فلا يتحقق حركة، وايضاً عند الاقدمين من الحكماء ينحصر الحركة الكمية في التخلل والتكاثف والنمو والذبول، وتبدل الزاوية لا يدخل في شئ منها. وبالجملة انما يكون الطفرة في الحركة اذا وجد متحرك واحداً شخصي يتصف في كل آن بفرد من افراد مقولة الكم، وهنا قد وجدت متحركات غير متناهية يوجد في كل آن فرد منها فلا يتحقق لشيء منها نسبة في الحركة الكمية. وان اراد انه يلزم الطفرة في الحركة الكيفية ففيه كما مر انه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل يحدث في كل آن من حركة القطر سطح غير موجود سابقاً ولاحقاً فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا يلزم طفرة فيها. ووجه الفساد فيه ان ما ذكره من ان ما ذكره من ان الاين الذي يكون الزاوية بينه وبين قوس المحيط بقدر القائمة لا يوجد في طريق حركة كل القطر بين الضعف اذ لو كانت الزاوية المنفرجة موجودة وهي اعظم من القائمة فلامحالة يجب ان يكون القائمة ايضاً موجودة، اذ وجود الكل بدون الجزء محال، فيجب ان يمر القطر عليها لامحالة، وان تمسك بان القائمة ليست جزء من المنفرجة لكون الزاوية من مقولة الكيف، فيرجع الى جواب المحقق ولا يكون شيئاً عليحدة فيرد عليه ما اورد عليه. وايضاً ما ذكره من انه لا يوجد شخص معين يتحرك في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض جسم كان سطحه الاعلى والاسفل بقدر نصف دائرة مثلاً ونفرض انه تخلخل على الجانب الذي هو طرف القطعة وبمنزلة القطر للدائرة احد رأسيه ثابت والاخر متحرك، فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم، فيجري الشبهة فيه. واذ ظهر ضعف هذه الاجوبة الثلاثة وفسادها، فاعلم ان الحق عندي في الجواب عن هذا الاشكال ان مرادهم مما ذكره واثبتوه من ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين، ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يحس بها لان كل حادة مستقيمة الخطين

في الواقع وان لم يحس بها، فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضاً، غاية الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج، فبعضها ايضاً زاوية حادة وان لم يكن محسوسة في الخارج، وعلى هذا فزاوية د ب ح التي هي اعظم الحواد بعد تحرك قطر ب ح من جانب المركز فيصير مثل القائمة أولاً ثم يصير اعظم منها الا ان صيرورتها مثل القائمة قبل ان يصير الانفصال بين خطي ب ح ب المستقيمين محسوساً خارجياً، او بعد هذا الصيرة يتحقق في الخارج زاوية حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها، فيكون اعظم الحواد بانضمامها اعظم من القائمة فوصولها الى القائمة بعد تحرك القطر قدراً يتحقق الانفصال في التوهم ويتحقق زاوية واقعية بين مستقيمين مساوية للزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها، وان لم يتحقق الانفصال في الخارج، ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة بين خطين مستقيمين، والحاصل ان الزوايا الفعلية لا يحدث بمجرد الحركة اذا تحرك الجسم حركة مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل الكل بالقوة في اثناء الحركة، وانما يحدث بالفعل اذا انتهت الحركة الى حد يمكن التمييز بالفعل ففيما نحن فيه اذا تبدل السطوح بالحركة حتى انتهت الحركة الى شكل يحدث فيه زاوية مستقيمة الخطين فقيل ذلك حصلت بالقوة زاوية اصغر من ذلك مساوية للزاوية الحادثة من احاطة الدائرة والخط المماس، فيمكن ان يفصل من الزاوية الحادثة المستقيمة الخطين زاوية مساوية للزاوية المذكورة، فاذا انضافت الى الزاوية الحادثة من مقر الدائرة وقطرها حصلت زاوية قائمة. وبهذا الجواب يندفع شبهة اخرى في هذا المقام وهي ان الخط العمود الخارج من الدائرة يقع بادنى حركة في داخل الدائرة ولا ريب في ان هذا الخط المماس كل نقطة فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون بينه وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورة اذ لا يمكن ان يقع التماس بينه وبين المحيط بازيد من نقطة فيكون كل نقطة غير نقطة التماس منفصلاً عن المحيط والفصل لا يمكن ان يكون بقدر الجزء الذي لا يتجزى لاستحالته، فيكون ذا مقدار بالضرورة. وظاهر ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان، ففي اثناء ذلك الزمان لا بد ان يكون الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع اثبات نقطة تماسه في اثناء تلك المسافة التي هي خارج الدائرة، فيلزم ان يتحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة وهو خلاف ما حكم به البرهان فيلزم الطفرة. والقول بان الخط المذكور يطفر المسافة المذكورة من دون ان يقطعها حتى يكون في اثناء زمان (قطعها) في اثناء المسافة فيلزم اما الطفرة او خلاف ما اقتضى البرهان من كون الزاوية المفروضة احد الحواد، ووجه الاندفاع بناءً على الجواب الذي ذكرناه ان مرادهم مما ذكره واثبتوه من ان هذه الزاوية هي احد الحواد كما مر انها احد من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة بالفعل بحيث يحس بها، وما ذكر في الشبهة من امكان تحقق خط بين الخط

الmmas ومحيط الدائرة انما هو بالقوة لا بالفعل فلا يكون منافياً ومناقضاً لما ذكره وبينوه، ومن غفل عن هذا الجواب واجاب باحد من الوجوه الثلاثة المزيفة قد تكلف في دفع هذه الشبهة ايضاً بتكلفات وتمحلات لا يقبلها الذهن المستقيم.

مُعَمَّا به اسم غياث:

تصحيف قطر دائره گردد قرين اوج چون ثور با مُصَحَّف جوزا کند قران مراد از دائره در اینجا لفظ «دائره» است که دويست و بيست باشد، چون نسبت قطر به دايره مُصطلحه در میان قوم نسبت ثلثی است، يعنى قطر ثلث دائره است و از این جهت چون دايره را به سبب و شصت قسمت کرده اند و هر قسمی را جزء و درجه نام نهاده اند، لهذا قطر انرا صد و بيست جزء گرفته پس هر گاه این نسبت در میان قطر و دائره ملحوظه اخذ شود، چون لفظ دائره دويست و ده است، ثلث آن هفتاد است که عين مهمله باشد و تصحيف آن غين معجمه است و مراد از اوج عدد آنست که ده باشد که «ياء» است و مراد از ثور رقم آنست که الف باشد و مراد از جوزا رقم آنست که ب است و مصحف آن ثاء مثله است، پس چون لفظ غين با ياء و الف و ثاء مثله جمع شود غياث می شود.

في بعض الاخبار:

ليس الذکر من مراسم اللسان ولا من مناسم القلب، بل هو أول في الذکر و ثان في الذکر. الظاهر ان المراد من هذا الحديث ان الذکر التام الحقيقي ليس من وظائف اللسان فقط ولا من وظائف القلب كذلك، بل لا بد ان يدخل أولا في الذکر بضم الذال اى القلب والخاطر ثم من الذاکر اعنى اللسان. والمحصّل ان الذکر اللسانى فقط من دون تذکر القلب و كذا القلبي فقط من غير تحرك اللسان ليس ذكرا كاملا يترتب عليه الفائدة المطلوبة من الذکر، بل الذکر الحقيقي الذى يترتب عليه الفوائد الباطنة والظاهرة هو ان يكون بالقلب و اللسان معا.

حديث:

روى عن على عليه السلام انه قال: انا اصغر من ربى بسنتين. الظاهر انه عليه السلام اراد من سنتين مرتبتين. والمراد من الرب اماربه الحقيقي وهو الله سبحانه اوربه المجازى اعنى مربيه و هو النبى صلى الله عليه واله. فالمراد على الاول ان جميع مراتب کمالات الوجود المطلق حاصله لى سوى مرتبتين هما مرتبة الالهية ووجوب الوجود و مرتبة النبوة. فانا منحط عن مرتبة الله

سُبْحَانَهُ بِمَرْتَبَتَيْنِ هُمَا مَرْتَبَةُ كَمَالِ النَّبُوَّةِ وَمَرْتَبَةُ كَمَالِ الْإِلَهِيَّةِ، فَلَوْ فَرَضَ تَحَقُّقَهُمَا فِي مَعِ اسْتِحَالَتِهِ لَوَصَلَتْ إِلَى مَرْتَبَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ. وَعَلَى الثَّانِي أَنِّي أَدْنِي مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَرْتَبَتَيْنِ هُمَا مَرْتَبَةُ النَّبُوَّةِ وَمَرْتَبَةُ التَّرْبِيَةِ وَالتَّعْلِيمِ. وَالحَاصِلُ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اثْبَتَ لِنَفْسِهِ الْقُدْسِيَّةِ مَرْتَبَةَ الْوَالِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ الَّتِي هِيَ جَامِعَةٌ لِجَمِيعِ مَرَاتِبِ الْكَمَالَاتِ سِوَى مَرْتَبَةِ النَّبُوَّةِ وَمَرْتَبَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَوَجُوبِ الْوُجُودِ. وَلَا يَرِيبُ أَنَّهُ (ع) كَانَ جَامِعاً لِكُلِّ مَرْتَبَةٍ وَوُجُودِيَّةٍ وَكَمَالِيَّةٍ سِوَى هَاتَيْنِ الْمَرْتَبَتَيْنِ.

في دعاء عرفة

مِنَ الصَّحِيفَةِ الْكَامِلَةِ «تَعَمَّدَنِي فِيمَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنِّي بِمَا يَتَّعَمَّدُ بِهِ الْقَادِرُ عَلَى الْبَطْشِ لَوْلَا حِلْمُهُ وَالْأَخْذُ بِالْجَرِيرَةِ لَوْلَا أَنَاثَةُ».

اعلم أن كلمة لولا وضعت لامتناع الجزاء لوجود الشرط، فان دخلت على شرط محقق الوقوع افاد انتفاء الجزاء قطعاً لوجود الشرط. ولودخلت على شرط مشكوك فيه لا قطع بوجوده افادت انتفاء الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه. فقولنا زيد يقدر على الضرب لولا حلمه، لو كان حلمه مشكوكاً فيه، يكون منطوقه انه يقدر على الضرب لو لم يكن حليماً ومفهوماً انه لا يقدر على الضرب لو كان حليماً بمعنى ان حلمه يمنعه عن الضرب. واذ علمت ذلك نقول: قوله (ع) لولا حلمه ان كان متعلقاً بالقادر كما هو الظاهر يكون المعنى تعمدني بعفو يتعمد به من يقدر على البطش لو لم يكن حليماً ولا يقدر على البطش لو كان حليماً، بمعنى ان حلمه يمنعه عن البطش بحيث كانه لا يقدر عليه. فانت لكونك حليماً فليكن تعمدك تعمد من لم يقدر على البطش. فمراده (ع) طلب العفو المطلق. وهذا لا يدل على عد قدرته على البطش لكونه حليماً، اذ المراد ان عملك ينبغي ان يكون مثل عمل من لا يقدر على البطش مع الحلم لا انك ايضاً مع الحلم لا تقدر على البطش. وبما ذكر ان الشرط هنا من قبيل الثاني اعني غير محقق الوقوع وان كان متعلقاً بقوله يتعمد به، كان المعنى تعمدني بالعفو الذي يتعمد به القادر على البطش لو لم يكن حليماً بان لا يكون باعته على العفو حلمه بل وفور لطفه بالعفو عنه او عدم اعتناؤه به لشدة حقارته ومهانته وعدم اهليته الالتفات اليه بالتعذيب. وحاصله ان عفوك عني ينبغي ان يكون مثل عفو من يقدر على البطش ولا يكون حليماً ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه او لعدم اعتناؤه به، لا مثل عفو من يعفو لحلمه، لان ذنوبي تجاوزت عن حد الحلم اولان رحمتك اوسع من ان تريد الانتقام مني فيمنعك عنه حلمك، او انا اذل واحقر من ان تلتفت الي بالانتقام فيمنعك عنه حلمك.

اشكالٌ حكميٌّ:

وهو أن الحكماء متفقون على امتناع الخلأ لذاته ومع ذلك صرّحوا بان الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقليّ هو علّة للفلك المحوّى ومتقدّم عليه. ولا ريب في أن ما مع المتقدّم متقدّم فلزم من تقدّم الحاوي عليه وجود الخلأ. والجواب أن ما مع المتقدّم بالزّمان متقدّم، وأما مع التقدّم بالذّات فليس متقدّمًا بالذّات، كما أن ما مع العلّة ليس بعلة. وليس هذا التقدّم اى تقدّم العقل على الفلك المحوّى الا بالعلية والذات فالافلاك بل الاجسام كلّها بما هي اجسام متكافئة الوجود بلا تقدّم وتأخر بينها بالذات. فالعقول العشرة يصدر بعضها عن بعض بالتقدّم الذاتى ثم يصدر عن الجميع الافلاك والعناصر فى مرتبة واحدة، اى يصدر عن كلّ عقل فلك معيّن على النحو المشهور بين القوم من دون تقدّم لبعضها على بعض. فللكل عقل سابق تقدّم ذاتى على العقل المتأخر عنه وللجميع تقدّم ذاتى على الاجسام التى كلّها فى مرتبة واحدة من دون تقدّم وتأخر بينهما. فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل الذى هو علّة المحوى هو أن كليهما صادران عن عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدورهما فى مرتبة واحدة بل صدور العقل يتقدّم بالذات على صدور الفلك الحاوي. ثم النظر الدقيق يقتضى عدم التفاوت بين تقدم ذاتى واحد وتقدم ذاتية كثيرة. فتقدّم العقل الأول على العقل العاشر او على الاجسام كتقدمه على العقل الثّانى فى ان ملاك التقدّم هو الذّات وفى انحصار التقدّم فى التقدّم فى مرتبة الذّات من دون فرق فيهما بالزيادة والنقصان فى التقدّم فى الخارج والزّمان.

حديث:

فى الكافى بأسناده عن مولانا الصادق (ع) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه واله: لا جلب ولا جنب ولا شغار فى الاسلام». والشغار ان يزّوج الرجل ابنته او اخته ويتزّوج هو ابنة المتزّوج او اخته ولا يكون بينهما مهر غير تزويج هذا وهذه وهذا وهذه.

اعلم ان الجلب والجنب محركتين يكونان فى شيئين احدهما فى الزّكوة وهو ان لا يأتى المصدق القوم فى مياهم لاخذ الصدقات بل يا مرهم بجلب نعمهم اليه او بجنبها اى احضارها. والثانى فى السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فزجره ويجلب عليه ويصيح حتّاله على الجرى، يقال اجلب عليه اذا صاح به واستحثّه وان يجنب فرساً الى فرسه الذى سابق عليه، فاذا فتر المراكب تحوّل الى المجنوب يقال جنبت الدابة اذقدتها الى جنبك. وقيل الجنب فى الزّكوة هو ان يجنب ربّ المال بماله اى يبعده عن موضعه حتى يحتاج العامل الى الابعاد فى اتباعه وطلبه.

مُعَمَّا به اسم يُونس:

ارانى فالق الاصباح شمسا به لاح البرايا حين لاحا

مراد به شمس يُوح است که مرادف آن است. و لفظ «باء» در به معنی مع است یعنی يُوح که با او انس باشد در حینی که «حاء» یوح و «الف» انس لا شود یعنی معدوم شود و چون «حا» از یوح انس زایل شود یونس می شود.

حدیث:

رَوَى الشَّيْخُ (ره) فِي التَّهْذِيبِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَهُوَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: إِذَا خَفَتِ الشَّهْرَةُ فِي التَّكَاةِ فَقَدْ يَجْزِيكَ أَنْ تَضَعَ يَدَكَ عَلَى الْأَرْضِ وَلَا تَضْطَجِعَ، فَاوْمِي بِأَطْرَافِ أَصَابِعِهِ مِنْ كَفِّهِ الْيَمِينِي فَوْضِعْهَا عَلَى الْأَرْضِ قَلِيلًا. وَحَكَى أَبُو جَعْفَرٍ ذَلِكَ.

بیان: المراد من التَّكَاةِ هِيَ الضَّجَّةُ عَلَى الْيَمِينِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مِنْ دُونِ نَوْمٍ بَعْدَ نَافِلَةِ الْفَجْرِ ذَاكِرًا لِلَّهِ، وَهِيَ عِنْدَنَا مِنَ السُّنَنِ الْوَكِيدَةُ لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ» (سورة آل عمران، آیه ١٩١). وَالْعَامَّةُ يَسْتَحْبُونَ النَّوْمَ بَيْنَ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَالْفَجْرِ. وَلَمَّا كَانَتِ الضَّجَّةُ الْمَذْكُورَةُ مِنْ شِعَارِ الشَّيْعَةِ فَإِشَارَةَ الْإِمَامِ (ع) إِلَى أَنَّكَ إِذَا كُنْتَ فِي تَقِيَّةٍ وَخَفْتَ أَنْ تَشْتَهَرَ بِالتَّشْيِيعِ لِأَجْلِ إِيقَاعِ الضَّجَّةِ فُضِعَ مَكَانَ الْأَضْطِجَاعِ أَطْرَافُ أَصَابِعِكَ مِنْ كَفِّكَ الْيَمِينِي عَلَى الْأَرْضِ هَكَذَا. وَالْمُسْتَرْتَفِي قَوْلَ الرَّأْيِ وَأَوْمِي يُعُودُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَالْمُرَادُ بِأَبِي جَعْفَرٍ بِنِ مَحْبُوبٍ يَعْنِي أَنَّهُ حَكَى الْإِيْمَاءَ وَقَوْلَهُ وَحَكَى ذَلِكَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ صَاحِبِ التَّهْذِيبِ وَبَيْنَ ابْنِ مَحْبُوبٍ كَأَحْمَدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ أَوْ غَيْرِهِ.

بیان آیه:

قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فِي سُورَةِ الْكَهْفِ (آیه ٢٢): «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَأَيْبُعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَاثًا مِنْهُمْ كَلْبُهُمْ...»

ان قيل ما الوجه في تخصيص الجملة الثالثة بالواو؟ قلنا: الوجه فيه ان فائدة هذا الواو تأكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مُسْتَقَرٌّ فَانَّ هَذَا الْوَاوُ تَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَةِ الْوَاقِعَةِ صِفَةً لِلنَّكَرَةِ كَمَا تَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَةِ الْوَاقِعَةِ حَالًا عَنِ الْمَعْرِفَةِ، نَحْوُ جَائِنِي رَجُلٍ وَمَعَهُ آخَرُ وَجَائِنِي زَيْدٌ وَمَعَهُ غَلَامَةٌ. فَهَذِهِ الْوَاوُ يُؤْذَنُ بِأَنَّ الْقَوْلَ الَّذِي قَالُوا سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ

قول صادر عن علم لا عن رجم بالغیب ولذا قدّم قوله رجماً بالغیب علی هذه الجملة ولم يذكر بعدها رجماً بالغیب ای رمياً بالخبر الخفی واتباناً به، نحو و یَقْدِفُونَ بِالْغَيْبِ اِی یاتون به او وضع الرّجم موضع الظن. وبالجملة هذه العبارة استعارة وهو من تشبیه المعقول بالمحسوس شبه اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس.

ايضاً: (فی سورة آل عمران):

قال الله سبحانه في سورة آل عمران (آية ١٣): «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنَ...».

الفتتان اصحاب الرسول صلى الله عليه واله ومشر كوا مكة يوم بدر، وقوله تعالى: ير ونهم، اي: يرى المشر كون المسلمين مثلى المشركين او مثلى المسلمين؛ فان قيل هذا مخالف لقوله تعالى في سورة الانفال (آية ٤٥): «وَيُقِلَّلَكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ» فان القصة واحدة مع ان الاية الاولى تفيد ان الله سبحانه ارى المسلمين في اعين المشركين اكثر مما كانوا عليه في الواقع، والثانية تدل على انه تعالى ارىهم اقل مما كانوا عليه في الواقع، قلنا: انهم قللوا اولاً في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما التحم القتال كثروا في اعينهم حتى غلبوا فكان التقليل والتكثير في حالتين مختلفتين.

شعر عربى:

مالي ارى جلبا سوقا و لست ارى سوقا و مالي ارى سوقا و لاجلب
هذا الشعر مما عدّ حلّه من المشكالات و الظاهر ان الجلب فى الموضوعين بالجيم لا بالحاء
بمعنى المجلوب و سوقا الاول بفتح السين مصدر فعل محذوف و سوقا الثانى و الثالث بضم السين
بمعنى المعروف اى الرّواج، و المعنى مالي ارى المجلوب يساق سوقا و لا ارى رواجاً له، و مالي
ارى الرّواج و لا يوجد مجلوب. و الغرض انه قديرى العلم من العلماء و لا يرى طالبه بل يكون
كاسداً و قد يوجد طالب العلم و لا يوجد علم مجلوب اى لا يوجد العلماء

من علم هندسه (تضعيف مكعب):

شمس الدين سهروردى در تاريخ الحكماء و غير او نيز نقل کرده اند که در زمان افلاطون و بايى
پيدا شد و مردم را مذبى بود به شكل مكعب. و وحى رسيد به يكى از انبياء آن عصر که تضعيف آن
مذبح کنند تا و بارفع شود. ايشان در پهلوى آن مذبح مثل آن بساختند، و باز ياد شد. صورت به آن
نبي عرض کردند، وحى آمد که ايشان مثل آن مذبح در پهلوى مذبح ساخته اند و اين نه تضعيف

مکعب است. پس استعانت از افلاطون کردند گفت: «چون شمارا تعرب از هندسه بود حق تعالی شمارا به این صورت تنبیه نمود». و گفت: «هر گاه استخراج در میان خطین بر نسبت واحده توانند کرد مقصود حاصل شود».

و مخفی نماند که: تضعیف مکعب آن نیست که مثل آنرا بر طول یا بر عمق آن علاوه کنند زیرا که در این صورت بعد از ضم مکعب نخواهد بود بلکه تضعیف آن عبارت است از آنکه مثل آنرا بر سبیل توزیع و مساوات علاوه کنند به اینکه هر یک از ابعاد مکعب ثانی قدری از مثل آنرا بر سبیل توزیع و مساوات به طریق انطباق بپفزایند به حیثیتی که بعد از انضمام مجموع مثل بر مکعبیت باقی باشد. و این معنی متحقق نمی شود مگر اینکه تحصیل خطی بشود که هر گاه مکعب ثانی بر آن بنا شود آن مکعب ضعف مکعب او باشد و این خط عبارت است از خط اول از دو خطی که استخراج شده باشد میان دو خط بر نسبت واحده، یعنی نسبت اول به ثانی، مثل نسبت ثانی به ثالث و ثالث به رابع باشد که این دو خط در نسبت، در وسط دو خط اول و رابع باشد. مثلاً هر گاه خط اول را دو ذرع فرض کنیم و خط دوم را چهار ذرع و خط سیم را هشت ذرع و خط چهارم را شانزده ذرع، شکی نخواهد بود که نسبت خط اول یعنی ۲ به خط دوم یعنی ۴ چون نسبت دوم یعنی ۴ به سیم است یعنی ۸ و چون نسبت سیم است یعنی ۸ به چهارم یعنی ۱۶ که هر یک از نسبت ها نسبت نصفی است، و ۴ و ۱۶ بر نسبت واحده اند در میان ۲ و ۱۶ و در نسبت در وسط ۲ و ۱۶ اند، زیرا که معنی بر یک نسبت بودن دو خط در میان دو خط دیگر و معنی وسط در نسبت بودن دو خط در میان دو خط دیگر آن است که نسبت اول به دوم چون نسبت دوم به سیم و سیم به چهارم باشد، همچنان که معنی بودن یک خط در میان دو خط بر یک نسبت و معنی وسط در نسبت بودن یک خط در میان دو خط آن است که نسبت اول به دوم چون نسبت دوم به سیم باشد. و بالجمله هر گاه دو خط به وصف مذکور استخراج شود و چهار خط حاصل شود که نسبت اول به دوم و چون نسبت دوم به سیم و چون سیم به چهارم باشد و خط به قدر طول مذبح موجود باشد و خط چهارم ضعف آن باشد، مکعبی که بر خط دوم بنا شود ضعف مکعبی خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعف مذبح موجود خواهد بود که به عرض مکعب موضوع بر خط اول است، زیرا که همچنان که مذکور شد، چون نسبت اول به ثانی مثل نسبت ثانی به ثالث و نسبت ثالث به رابع است، باید بنا بر صدر خامسه اصول نسبت اول به رابع چون نسبت اول به دوم باشد مثلثه بالتکریر، یعنی هر گاه نسبت اول به دوم سه مرتبه به عنوان اضافه مکرر شود نسبت اول به چهارم حاصل شود همچنان که در مثال مذکور هر گاه نسبت ۲ به ۴ که نصف است سه مرتبه مکرر شود و بگوئیم نصف نصف نصف حاصل می شود که نسبت ۲ به ۱۶ است و نظر به شکل «لو» از مقاله یازدهم اصول نسبت هر مکعبی به مکعب دیگر مثل نسبت ضلعی است از احدهما به

نظیر آن ضلع از دیگری مثلثه بالتکریر، و نسبت خطّ اول به ثانی مثلثه بالتکریر همان نسبت اول است به رابع و نظر به شکل مذکور باید همین نسبت متحقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند، پس نسبت مکعبی که بر خط اول عمل شده یعنی مذبح بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است به چهارم که عبارت است از نسبت دو خط اول مثلثه بالتکریر. پس چون که مفرّض آن است که خط رابع ضعف خط اول است، باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعف مکعب موضوع بر خط اول باشد.

پس معلوم شد که توقف مطلقاً بر خط وسط به جهت آن است که چون نسبت به خط اول به این خط وسط که خط دوم است مثلثه بالتکریر مساوی است با نسبت خط اول و چهارم که مساوی است با نسبت مکعب خط اول با مکعب خط وسط، پس از این ثابت می شود که هر نسبتی که اول به چهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول با مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد، پس هر گاه خط اول نصف خط چهارم باشد — همچنان که مفرّض است — باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط وسط باشد. و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد که هر گاه آن نسبت را مثلثه بالتکریر اخذ کنیم نصف یا ضعف حاصل شود، یعنی هر گاه نسبت اول را به دوم مثلثه بالتکریر بگیریم، نصف حاصل شود و هر گاه بر عکس، یعنی نسبت دوم به اول را مثلثه بالتکریر بگیریم ضعف شود یا مساوی نسبت اول به چهارم شود، و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمی شود. پس مثالی که ابتدا فرض شد از فرض کردن خط اول ۲ ذرع و دوم ۴ ذرع و سیم ۸ ذرع و چهارم ۱۶ ذرع از قبیل ما نحن فیه نیست زیرا که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف، و ایراد آن مثال به جهت مجرد تصور کیفیت وسط بودن دو خط در میان خط دیگر و مساوی بودن نسبت اول به دوم مثلثه بالتکریر با نسبت اول به چهارم بود، و مثال آن در عدد که از قبیل ما نحن فیه باشد یا متعذر است یا منجر به کسور کسور چندمی شود که استخراج آن در نهایت صعوبت است. و چون این مقدمات معلوم شد می گوئیم از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحد به برهان هندسی طرق متعدده است. و از جمله، طریقی است که بعضی افاضل ایراد نموده و بیان آن بر سبیل توضیح اینکه خط اب را طول مذبح فرض می کنیم و خط اح را ضعف آن فرض می کنیم به نحوی که زاویه ب اح قائمه باشد. متمم سطح اب د ح را می کنیم به نحوی که متوازی الاضلاع باشد به شکل سفید از مقاله اول اصول و قطر اد را وصل می کنیم و آن را بر نقطه ط تنصیف می کنیم و اخراج می کنیم دو خط د ح د ب را به استقامت الی غیر النهایه. پس کناره مسطره بر نقطه ط نهیم و آنرا تحریک کنیم به جانب خطین مخرّجین به نحوی که ملاقات کند خط د ب مخرّج را بر نقطه ه، و د ح مخرّج را بر نقطه و خطین ر

ط ط ه مساوی شوند و حاصل شود در طرف د ح زیادتی حر و در طرف د ب زیادتی ب ه، و هر چند این مقدمه برهانی نیست لکن اهل علم بسیار چنین می کنند و به برهان هندسی نیز می توان ثابت نمود پس می گوئیم اب ب ه ر ح ا چهار خط متوالی اند بر نسبت واحده یعنی نسبت اب به ب ه چون نسبت ب ه است به ر ح، و چون نسبت ر ح به ح ا و دو خط ب ه ر ح دو خطی است که در میان خطین اب ا ح بر نسبت واحده اخراج نموده ایم و برهان بر این آنکه قطر ب ح را وصل می کنیم و لا محاله به نقطه ط گذرد، زیرا اگر به نقطه ط نگذرد یا مابین ط و ا یا مابین ط و د واقع می شود و فرض می کنیم که موقع آن که نقطه ك خواهد بود و به هر حال لازم می آید به سبب آنکه زاویه ا قائمه است و جمیع خطوط سطح اب د ح متوازی اند لهذا به شکل لط از مقاله اصول که هر گاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویه داخله حادثه از وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است جمیع زوایای این سطح قائمه خواهند بود پس به شکل ع ر و س در مثلث اد ح مربع قطر اد مساوی دو مربع ا ح ح د خواهد بود و همچنین در مثلث ب ح د مربع قطر ب ح مساوی دو مربع ب د ح د خواهد بود و چون که ح د مشترك است و خط ا ح مساوی خط ب د است به شکل لد از مقاله اول لهذا دو قطر اد ب ح متساوی خواهند بود پس هر گاه این دو قطر بر نقطه ط ملاقات نکنند و بر نقطه ك ملاقات کنند، فرض می کنیم نقطه ك در مابین ط و د است و می گوئیم در دو مثلث د ك ب، ا ك ح د و ضلع ب د، ا ح د متساویند و زاویه د ب ك مساوی زاویه ا ح ك و زاویه ا ك ح مساوی زاویه ا ك د ب است به شکل لط از مقاله ا که هر گاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود و زاویه متبادله متساویند پس لازم می آید به شکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع د ك مساوی ضلع ا ك باشد و این خلف است زیرا که لازم می آید که د ك که جزو د ط است مساوی ا ك باشد که اط است با زیادتی، و حال آنکه به فرض د ط و اط متساوی بودند، و همچنین در صورتی که نقطه ك مابین ط و ا واقع شود پس لا محاله دو قطر ب د ا ح بر نقطه ط ملاقات خواهند کرد. پس از نقطه ط عمود ط ح بر خط ح د اخراج می کنیم و لا محاله آنرا تنصیف می کند به د ح، ح ح زیرا که در دو مثلث ط ح ح، ط د ح دو زاویه ح قائمه اند پس مربع ط ح مساوی دو مربع ط ح ح ح و همچنین مربع ط د مساوی دو مربع ط ح ح ح د خواهد بود و مربع ط ح مشترك است و ط ح مساوی ط د است به جهت اینکه سه ضلع مثلث ب د ح مساوی سه ضلع مثلث اد ح است، پس لا محاله زاویه ا د ح مساوی زاویه ب د ح خواهد بود، پس دو وتر این دو زاویه که ط د ح باشد مساوی خواهند بود. پس هر گاه ط د، ط ح د مساوی باشند باقی می ماند مربع ح ح د مثل مربع ح د پس خواهد ح د منصف بر ح پس می گوئیم که: سطح در که خط است یا زیاده در ر ح که زیاده است با مربع ح ح د که نصف خط است مثل مربع ح ر است که نصف است با زیاده به شکل ششم از مقاله دوم اصول. پس مربع ح ط را مشترك

هو المطلوب. و بعد از این همچنان که در ابتدا اشاره به آن شد می گوئیم که به صدر مقاله خامسه نسبت اب که خط اول است به ح ا که رابع است چون نسبت اب اول است به ب ه ثانی مثلثه بالتکریر و به لواز ۱۱ اصول نسبت مکعب موضوع بر خط اب به مکعب موضوع بر خط ب ه باز مثل نسبت اب است به ره مثلثه بالتکریر، پس نسبت مکعبین به یکدیگر به عینها مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم؛ لیکن مفروض آن است که نسبت خطین نسبت تضعیف است یعنی خط اب نصف ا ح و ا ح ضعف آن است. پس باید مکعب اب نیز نصف مکعب ب ه و مکعب ب ه ضعف آن باشد.

پس معلوم شد که توقف بر خط ب ه وسط به جهت آن است که چون نسبت خط اول به این خط وسط مثلثه بالتکریر مساوی است با نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی است با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط، پس ازین ثابت می شود که هر نسبتی که خط اول به چهارم دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول به مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد. پس هر گاه خط اول نصف خط چهارم باشد به فرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب. و چون که مکعب آن است که سطوح آن متساوی باشند، پس استخراج یک خط که طول مذبح فرض شده کافی است زیرا که هر یک از طول و عرض و عمق مبنی بر این خط خواهد بود. و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبتی میان خط اول و دوم باشد که هر گاه آن نسبت را مثلثه بالتکریر بگیریم نصف یا ضعف شود یعنی هر گاه نسبت اب را به ب ه مثلثه بگیریم نصف شود و هر گاه بر عکس، یعنی نسبت ب ه را به اب بگیریم ضعف شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر نمی شود.

فی بعض الاخبار الصادقۃ:

کل شیء فی القرآن او فصاحته بالخیار یختار ماشاء و کل شیء فی القرآن فمن لم یجد کذا فعليه کذا فالاول الخیار. قوله فالاول الخیار ای الخیر و الحرى بالاختیار ای هو الخیر الذی یلزم ان یختار و الثانی بدل اضطراری له.

ایضاً بلغ قبلاً:

قال رسول الله: اعطيت سور الطول مكان التوریه و اعطيت المثین مكان الانجیل و اعطيت المثانی مكان الزبور و فضلت بالمفصل ثمان و ستون سورة و هو مهيم على سائر الكتب فالتوریه لموسى و الانجیل لعيسى و الزبور لداود.

اقول المراد بالسور الطول كصرد هي السبع الاول بعد الفاتحة على ان يعد الانفال والبراءة واحدة كما صرح به جماعة، او السابعة سورة يونس، والمثنى هي السبع التي بعدها السبع سميت بها لانها ثانيها، واحدها مثنى مثل معان ومعنى وقد يطلق المثنى على سور القرآن كلها طواها وقصارها. واما المثنون فهي من بنى اسرائيل الى سبع سور سميت بها لان كلا منها على نحو من مائة آية. كذا في بعض التفاسير، وفي القاموس المثنى القرآن او مثنى منه مرة بعد مرة او الحمد او البقرة الى البرائة دون الطول ودون المائين وفوق المفصل او سورة الحج والنمل والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومريم وروم ويس والفرقان والحجر والرعد والسبا والمثلثة و ابراهيم وص ومحمد (ص) ولقمان والصف والزخرف والمؤمن والسجدة والاحقاف والجاثية والدخان والخراب.

وقال ابن الاثير في نهاية في ذكر الفاتحة: هي السبع المثنى سميت بذلك لانها مثنى في كل صلوة وتعاد وقيل المثنى السور التي تقصر عن المائين وتزيد على المفصل كان المائين جعلت مبادى والتي بينها مثنى.

اقول: ما ذكره اولاً في تفسير السبع المثنى ووجه التسمية بعينه مروى عن الصادق عليه السلام الا ان القول الخير اوفق بهذا الحديث بل الاستفادة منها ان المثنى ما عدا الثلث الاخر و كانه من الالفاظ المشتركة فلا تنافى.

حديث:

روى في قرب الاسناد بسند صحيح عن البرزنى قال قلت للرضا عليه السلام ان رجلا سمعني وانا اقول ان مروان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده منه علم فقال الرجل انما عنى ابو بكر وعمر فقال قد جعلهما في موضع صدق.

اقول: المراد بمروان بن محمد هو مروان الحمار والمراد من الخبران البرزنى قال للرضا (ع) ان رجلاً من العامة يسمع عنى حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر اعنى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلطنة مروان الحمار، اى لو سئل عنه ان مروان من جملة بنى امية الذين كانوا ينزولون المنبر كالقردة ويصل اليه السلطنة ايضاً لما كان عند النبي (ص) علم منه ومن سلطنته لانه لم يكن فى عداد احد ولما قلت هذا الكلام قال الرجل السامع عنى فى نفسه ان هذا عنى بصاحب القبر ابابكر وعمر فقال الرضا (ع) ان هذا الرجل قد جعل ابابكر وعمر فى موضع عال ومكان رفيع حيث خصصهما بانه لو سئل عن هذه القضية لم يكن عندهما علم، لاجل ان مروان ليس فى غرضه اذ يظهر من كلامه انهما يعلمان كل شئ مع انهما لم يكونا من اهل العلم بالاشياء، فهذا الرجل قد جعلهما فى غير موضعهما.

فقرة دُعاء:

«إلهي أكرمنا لهوان في بعض الأدعية من شئت من خلقك ولأتهنأ بكرامة أحد من أوليائك». اقول: بيان معنى هذا الفقرة يتوقف على مقدمة وهي انه قد ورد في بعض الاخبار ان الله سبحانه قد هباً لكل عبد من عبده مقاماً في الجنة ومقاماً في النار، فمن أساء وصار من اهل الشقاوة يعطى مقامه في الجنة غيره ممن صار مستعداً للكرامة، ومن دخل في حزب المتقين وصار من اهل السعادة يعطى مقامه في النار غيره ممن صار من اهل الشقاوة، فاذا عرفت ذلك فمعنى الدُعاء اكرمنا لاجل هو ان من شئت من خلقك بان تعطينا مقامه في الجنة اي من صار من اهل الشقاوة ووجب ان تهينه و تعطى مقامه غيره فاعطنا مقامه و اكرمنا بذلك ولأتهنأ لاجل كرامة احد من اوليائك بان نريد لاستعداده للكرامة والاحسان ان تعطيه مقام احد من اهل الشقاق في الجنة فتعطيه مقامنا فيها، فتهيننا من جهة اكرامه. ولا ريب انه ليس فيه طلب اهانة الغير وجعله من اهل الشقاوة حتى يقال انه لا يليق بمرتبة الامام بل المراد ان بعض من صار من اهل الشقاوة لاستعداده وسوء عمله وانت تريد ان تعطى مقامه احداً فاعطنا مقامه حتّ تزيد في مقامنا في الجنة.

كلام فقهى:

في عبارات بعض المُجتهدين اذا دخل الرَّجُل بالخُنْثَى والخُنْثَى بالانثى وجب الغسل على الخُنْثَى دون الرَّجُل والانثى. اقول: وذلك لان الخُنْثَى ان كان ملحقاً بالرَّجُل فوطيه بالانثى يُوجب غسله وان كان ملحقاً بالانثى فلمقاربة الرَّجُل معه يوجب غسله فعلى التقديرين يجب على الخُنْثَى الغسل، واما الرَّجُل الأُنْثَى فلا يجب على احدٍ منها الغسل اَمَّا على الرَّجُل فلاحتمال كون الخُنْثَى رجلاً فمقاربة الرَّجُل في القبل بدون الانزال لا يوجب الغسل واما على الانثى فلاحتمال كون الخُنْثَى امرأة و مقاربة الامرأة لا يوجب الغسل فلتأتى احتمال لعدم وجوب سبب الغسل بالنظر الى كل منهما يسقط الغسل عن كل منهما لاصالة عدم التكليف الى ان يقطع بثبوته.

حديث:

رُوى في العيون وغيره من كتب الاخبار عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام عن ابيه جعفر محمد عليه السلام ان سليمان (ع) لما بلغ وادى النمل و «قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم» (نمل، ١٨) وطلبه سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت النملة له انت اكبر ام ابوك داود؟ قال سليمان: بل ابي داود، فقالت النملة: فلم زيد في

حرف اسمك حرف على حرف اسم ابيك داود؟ قال سليمان: مالي لهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوى جرحه بوّد فسّمى داود و انت سليمان ارجوان تلحق بابيك الحديث.

اقول: الذى ذكرته النملة يحتمل وجوهاً، الأول: وهو الاظهر ان المعنى ان اباك لما ارتكب ترك الاولى و صار قلبه مجروحاً بذلك فداواه بوّد الله تعالى ومحبهه فلذا سَمى داود اشتقاقاً من الدواء بالود وانت لما تركت ابك الاولى بل انت سليم منه فسميت سليمان فخصوص العلتين للتسميتين صارتا علة لزيادة اسمك على اسم ابيك، ثم لما كان كلامها موهماً لكون سليمان لسلامته افضل من ابيه استدركت ذلك بان ما صدر منه لم يصير سبباً لنقصه بل صار سبباً لكمال محبته و تمام مودته و ارجوان تلحق ايضاً بابيك فى ذلك. الثانى: ان المعنى ان اصل الاسم كان داواجره بوّد وهو اكثر من اسمك و انما صار بكثرة الاستعمال داود ثم دعاه ارجوان تلحق ايضاً بابيك فى الكمال و الفضل. الثالث: ان المراد ان هذا الاسم مُشتمل على سليم و مأخوذ منه و السليم قد يستعمل فى الجريح كاللذيع تفلاً بصحته و سلامته و انت سليم من المداواة التى حصلت لابيك بعد مجروحته لتترك الاولى، فلهذا سميت سليمان. فالحرف الزائد للدلالة على وجود الجرح فكما ان الجرح زايد فى البدن او النفس من اصل الخلقة كان فى الاسم حرف زائد للدلالة على ذلك. وفيه معنى لطيف وهو ان هذه الزيادة فى الاسم الدالة على الزيادة فى المسمى ليست مما يزيد به الاسم و المسمى كما لا بل قد يكون الزيادة لغير ذلك. الرابع: ما يفهم مما عنون الصدوق (ره) الباب الذى اورد الخبر فيه به حيث قال: باب العلة التى من اجلها زيد فى حرف اسم سليمان حرف من حرف اسم ابيه داود. فلعله فهم الخبر على ان المعنى أنك لما كنت سليمان اريدان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة و لما كان ابوك داود داواجره بالوّد و صار كاملاً بذلك اراد الله تعالى ان يكون فى اسمك حرف من حرف اسمه لتلحق به فى الكمال فزيد فيه الالف وما يلزمه لتمام التركيب و صحته من النون فصار سليمان و الالكان السليم كافياً للدلالة على السلامة فلذا زيد حرف اسمك على حرف اسم ابيك. ولو كان فى الخبر من حرف اسم ابيك كما فى بعض النسخ كان الصق بهذا المعنى. و قوله ارجوان تلحق بابيك اى بتلك الزيادة فيدل ضمناً و كناية على انه انما زيد لذلك و لا يخفى بعده هذا. و قال الثعلبى فى تفسيره رأيت فى بعض الكتب و ذكر حكاية النملة و سليمان سؤالاً و جواباً ثم قال و فيه فقالت النملة هل عملت لِم سُمى ابوك داود فقال لا قال لانه داوى جرحه بوّد ثم قال هل تدري لِم سميت انت سليمان؟ قال لا قالت لانك سليم و انما اوتيت ما اوتيت لسلامة صدرك و ان لك ان تلحق بابيك.

شعرٌ منسوب الى امير المؤمنين (ع)

عينان عينان لم يكتبهما قلم و فى كل عين من العينين عينان
 نونان نونان لم يكتبهما رقم و فى كل نون من النونين نونان
 قول: لم اعثر على بيان لهذا الشعر المنسوب الى مولانا امير المؤمنين عليه السلام بخط بعض
 الافاضل المشاهير وقد افاد بعض الاعلام فى بيان معناه ما لا يُستفاد منه معنى محصل. وما يخطر
 بالبال فى بيانه هو ان العين اشارة الى الابداع المعبر عنه بالقوس النزولى وبالسلسلة الطولية،
 والنون اشارة الى التكوين المعبر عنه بالقوس الصعودى والسلسل العرضية. والمراد ان
 اللوالب تعالى ابداعين، ابداع المجردات وابداع الماديات، والاول ينقسم الى ابداع العقول
 وابداع النفوس، والثانى ينقسم الى ابداع الاجسام الفلكية وابداع الاجسام العنصرية. وله تعالى
 ايضا تكوينات تكوين ما ليس له ادراك وشعور وتكوين ما له الادراك والشعور، والاول ينقسم الى
 تكوين الجماد وتكوين النبات، والثانى ينقسم الى تكوين مدرك الكلى والجزئى، وهو الانسان و
 تكوين مدرك الجزئى فقط وهو غيره من الحيوانات. ولنا ان نقول: الاول ينقسم الى تكوين
 الاجسام المركبة وتكوين اعراضها، والثانى الى تكوين النفوس وتكوين القوى. اونقول: الاول
 ينقسم الى تكوين اجسام لم يتعلّق بها قوة مدركة اصلا وهي الاجسام الجمادية والنباتية، وتكوين
 اجسام تعلقت بها قوة مدركة وهي الاجسام الحيوانية والنباتية، والثانى الى مدرك الكليات وهو
 النفس الناطقة الانسانية، والى مدرك الجزئيات وهو القوى الجزئية الانسانية والحيوانية. ثم قوله
 (ع) «لم يكتبهما قلم ولم يكتبهما رقم» اشارة الى ان كل واحد من الابداعين والتكوينين مما
 لا يمكن عن احد غير واجب الوجود القيوم للكل.

حديث:

فى الكافى روى باسناده عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام: اخالط اهل
 المروة من الناس وقد اكتفى بالدهن من اليسير فاتمسخ به كل يوم، فقال: ما احب لك ذلك، فقلت
 يوم ويوم لا فقال: ما احب لك ذلك، فقلت يوم ويومين لا، فقال: الجمعة الى الجمعة يوم ويومين.
 اقول: يوم فى المواضع مرفوع بالا بتداء وخبره محذوف اى يكون المسح به فيه اوى يتمسح و
 يومين فى الموضوعين منصوب على الظرفية او الكل مجرور بتقدير وفى الاصوب ان يقال حذف
 الالف من اخر اليوم من مسامحة الكتاب فى رسم الخط والمراد باخر الحديث ان المحبوب لك ان
 تدهن فى كل اسبوع مرة او مرتين.

حديث:

روى حُرَيْزٌ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ مَلَكَ يَكْتُبُ سِرْفَ الْوَضْعِ كَمَا يَكْتُبُ عِدْوَانَهُ.

أقول: المراد بالسرف صرف الماء أكثر مما ينبغي فيما حدّ الله وبالعُدوان التجاوز عمّا حدّ الله كغسل الرّجلين مكان المسح.

حديث:

وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ مِنْ طَرِيقِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَنِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ».

ورواة في الكافي بكلا جزئيه بزيادة «وكلّ عامل يعمل على نيته». وعليه اشكالان مشهوران. أحدهما: أن الجزء الأول يدافع ما في الاخبار عنه (ص) افضل الاعمال احمزها اذ العمل احمز من النية، وايضاً ورد اخبار كثيرة «أن المؤمن اذا هم بطاعة كتب له حسنة واحدة، واذا فعلها كتب له عشر حسنات» وهذا صريح في أن العمل افضل.

وثانيهما أن الجزء الثاني يخالف ما في الاخبار وعليه الاجماع أن النية المجردة لا مؤاخذه بها ولا عقاب عليها وقد اجيب عن الاشكالين بوجه.

منها: أن المراد بنية المؤمن عقايد الحقّة من معرفة الله والتّصديق بصفاته الكمالية و معرفة التّوبة واحوال النشأة الاخرى ولا شك أنها افضل من العمل وتحصيلها احمز منه، والمراد بنية الكافر عقايد الكفرية ولا شك أنها شرّ من اعماله الظاهرة، وعدم المؤاخذه على نيته لو سلم فإنما هي نيته التي سوى عقايد.

ومنها: أن النية يُعتبر فيها القربة؛ والاخلاص وتخليص النية بحيث لا يشوبها شايبة الرّياء، اشدّ من كلّ فعل واحمز من كل عمل. وأما النية المجردة تكتب بها حسنة واحدة والعمل يكتب بها عشر حسنات، فلأن العمل لا يتفكّ عن النية فالنية مع العمل يكتب بها عشر حسنات والنية المجردة يكتب بها حسنة واحدة. وهذا لا ينافي شيئاً والعمل بلانية لا يكتب بها حسنة اصلاً فالنية فقط لها حسنة، واذا يتركّب مع العمل يكتب للمجموع من حيث المجموع عشر حسنات من دون توزيع، اذ العمل المجرد عن النية لا يكتب له شيء حتى يقال تكون تسعة من الحسنات بازاء العمل فقط واحدة للنية فقط حتى يلزم ان يكون العمل خيراً من النية بل العشر بازاء المجموع من حيث هو. واما أن نية الكافر شرّ من عمله لا نالنا نسلم اولا أن مجرد النية لا عقاب عليه ولا مؤاخذه بل النية التي المراد منها الهَمّ بالفعل هيهنا ان تركت خوفاً لله تكتب له حسنة، ومعلوم أن هذا لا يتصور في شأن الكافر وان تركت لمانع عارض يكتب به سيئة، ولا ريب في ان فعل المعصية ايضاً يكتب به سيئة فاذا كتب على مجرد النية سيئة واحدة وعلى العمل الذي يتضمّن النية ايضاً سيئة واحدة، لا يقع شيء

بازاء مجرد العمل فيكون النية شرّاً من العمل. وفيه ان عمل الكافر بلا نية يترتب عليه عقاب ايضاً فلا يكون نيته شرّاً من عمله.

ومنها: ان هذا الخبر ورد مورد الغالب من وقوع كل عمل بنية وكونها باعثة له وكون نية المؤمن نية فعل الخير ونية الكافر نية فعل الشر، فالمراد ان باعث عمل كل من المؤمن والكافر لما كان بنيته فهي الاصل والعمدة في العمل ولولاه لم يتحقق عمل. فنية الخير اى نية المؤمن خير مما يترتب عليه من عمل الخير اذلولاه لم يتحقق عمل ولا ريب في ان الخير في نفسه والباعث للخير اولى من الخير الذي لا يكون باعثاً وقس على ذلك نية الكافر.

حديث:

روى عن ابي عبد الله عليه السلام: كان ابي عليه السلام يقول «قل هو الله احد» ثلث القرآن و «قل يا ايها الكافرون» ربع القرآن. وبمضمون هذا الخبر اخبار اخر ايضاً كقول الصادق (ع) كان ابي (ع) يقول «قل هو الله احد» يعدل ثلث القرآن وكان يجب ان يجمعها في الوتر فيكون القرآن كله. وعنه عليه السلام قال «قل هو الله احد» ثلث القرآن و «قل يا ايها الكافرون» رُبعه و كان رسول الله صلى الله عليه واله يجمع قل هو الله في الوتر لكي يجمع القرآن كله.

اقول: والوجه في كون «قل يا ايها الكافرون» رُبع القرآن ان مقاصد القرآن ترجع الى معرفة ما يجب اعتقاده نفيًا او اثباتًا وما يجب العمل به فعلا او تركا وهذه السورة تشتمل على المقصد الاول خاصة، فهي بمنزلة الربع واما الوجه في كون «قل هو الله احد» ثلث القرآن فهو ان مقاصد القرآن الكريم يرجع باعتبار اخر هو اقرب الى التحقيق الى ثلاثة معان: معرفة الله تعالى، ومعرفة السعادة، ومعرفة الشقاوة الأخرى وتبين، والعلم بما يوصل الى السعادة ويُبعد عن الشقاوة. وسورة الاخلاص يشتمل على الاصل الاول وهو معرفة الله تعالى وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الخلق بالصمدية، ونفى الاصل والفرع والكفوء كما سميت الفاتحة أم القرآن لاشتماله على تلك الاصول الثلاثة، و عادلت هذه السورة ثلث القرآن لاشتماله على واحد منها. وعن ابي الجارود عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: كان عليّ عليه السلام يوتر بتسع سور.

اقول: لعل المراد انه صلوات الله عليه كان يقرأ في كل من الثلث اى ركعتي الشفع وركعة الوتر لكل من الثلث اى التوحيد والمعوذتين.

حل لغوي

سئل العلامة محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الشيرازي الفير وزآبادي صاحب القاموس

عن معنى قول سيدنا و مولينا امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: الصق دوانقك بالجيوب خذ المزير بشناترك واجعل حندوريتك الى قهيلي حتى لا الغى لغية الا اودعتها حماطة جلجلانك. فقال: الصق عصرطك بالصلة وحذالمسطر با باخسك واجعل بحمتيك الى ثعباني حتى لا انبس نسبة الادعيتها في لفظ رباطك. فتعجب الحاضر ون من سرعة الجواب بما هو قريب من السؤال في الاشكال.

اقول تفسير السؤال الرّائق المقعدة والجيوب الارض والمزير القلم والشناتر الاصابع والحندورتان الحدقتان وقهيلي اى وجهى والغى اى انطق والحماطة الحبة والجلجلان القلب و تفسير الجواب: العصو كزبرج و جعفر العجان والاسن و العصص والخيط الذى من الذكر الى الذبر والصلة الارض اواليابسة اوارض لم تمطر بين ممطورتين، جمعه صلالى، و الا باخس الاصابع واصولها والجحمة بتقديم الجيم على الحاء العين ونبس ينبس نيساً ونيسة بالضم تكلم واسرع وتحرك، واكثر ما يستعمل فى النفى واللفظة الحبة، والرّباط القلب. وحاصل المعنى الصق مقعدتك بالارض اى اجلس مستوياً وخذ القلم باصابعك وانظر بعينيك الى وجهى حتى لا انطق نطقاً الا يستقر فى قلبك حتى تكتب ما اقول بلا تغيير.

سؤال و جواب:

سؤال: مرتان لقيتا غلامين فقالتا مرحباً بابنينا وزوجينا وابنى زوجينا.
جواب: ان امرائين ولدت كل منهما ابناً فزوجت كل واحدة منهما ببن صاحبتهما فهما ابناهما وزوجاهما وابنازوجهما.

| | |
|--------------------------------|----------------------------|
| سؤال: داشت يكى مرد دوزن دلپذير | هر دو به خوبى چو مه مستنير |
| زان دو يكى مر پسر غير را | از سر نادانى خود داد شير |
| گشت براو آن زن ديگر حرام | تا به قيامت نشود حل پذير |
| جواب: بود زنى متعه طفل صغير | گشت از آن پس زن مرد كبير |
| مرد از آن پيش يكى زوجه داشت | داد زن كهنه بدان طفل شير |
| گشت بر آن مرد زن نو حرام | بود چه معقوده طفل صغير |

مما نسب الى بعض الأفاضل:

و جماعت اهلى فى النهار ثلاثة
و كنت صحيح الجسم والماء حاضر
ولم اغتسل فى ذلك اليوم عامداً
وصليت خمسا فى الجماعة مسجداً

قيل في شرحه ان «جاء» في أول البيت فعل ماضٍ قصّر للضرورة والمعة [«معت»] دم الحيض والباقي ظاهر. والحق انه لا احتياج الى هذا التأويل البعيداذ هذا الشعر صحيح على ظاهره من دون احتياجه الى تأويل وتبديل اذ من صلى المغرب والعشاء وبعدهما صلوة الصبح ثم الظهر والعصر كلها بالجماعة في المسجد وبعدهما جامع اهله ثلث مرات يصدق عليه انه جامع اهله في النهار ثلثة ولم يغتسل في ذلك اليوم عامداً وصلى خمس صلوات في المسجد بالجماعة.

مُغالطةٌ منطقيّة:

كلّ لاممكن بالامكان العالم فهو لاممكن بالامكان الخاصّ وكل لاممكن بالامكان الخاصّ أمّا واجبٌ او ممتنع فينتج كلّ لاممكن بالامكان العامّ أمّا واجبٌ او ممتنع. ولاريب في بطلان هذه النتيجة. بيان الصغرى ان النسبة بين الممكن بالامكان العامّ والممكن بالامكان الخاصّ بالعموم والخصوص مطلقاً، اى يكون الممكن بالامكان العامّ مطلقاً من الممكن بالامكان الخاصّ، فكلّما تحقّق الثانى تحقّق الاول ولا عكس كلياً، وذلك لان سلب الضرورة من الطرفين يستلزم سلبها من احدهما اعنى الطرف المخالف بخلاف العكس، ثم قد تقرّر في المنطق ان كلّ شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق فبين نقيضهما ايضاً عمومٌ وخصوص مطلق ولكن بعكس العينين اى يكون نقيض الخاصّ اعمّ مطلق ونقيض العامّ اخصّ كذلك. وعلى هذا فاذا كان الممكن بالامكان العامّ مطلقاً من الممكن بالامكان الخاصّ يكون اللاممكن بالامكان العامّ اخصّ مطلقاً من اللاممكن بالامكان الخاصّ، فيصدق كلّ لاممكن بالامكان العامّ فهو لاممكن بالامكان الخاصّ، فيثبت صدق الصغرى. و أمّا بيان الكبرى فلان سلب ضرورة الطرفين اما يستلزم ضرورة طرف الوجود وهو الوجوب او ضرورة طرف العدم وهو الامتناع، فكلّ لاممكن بالامكان الخاصّ أمّا واجبٌ او ممتنع. فثبت صدق الكبرى ايضاً وأمّا بطلان النتيجة فلان الامكان العامّ المقيد بجانب الوجود يشمل الوجوب والامكان الخاصّ، و المقيد بجانب العدم يشمل الامتناع بالامكان الخاصّ فالممكن بالامكان العامّ يشمل الواجب والممتنع فلا يجوز ان يشملهما نقيضه اعنى اللاممكن بالامكان العالم، فيثبت بطلان النتيجة.

والجواب: منع كليات الكبرى، لان نقيض اللاممكن بالامكان الخاصّ هو اللاممكن بالامكان العامّ نظر الى صدق الصغرى، واللاممكن بالامكان العامّ لا مصداق له اصلاً ولا يصدق على شئ من الواجب والممتنع في الممكن بالامكان الخاصّ، لما عرفت من ان الممكن بالامكان العامّ يصدق على الثلثة فنقيضه اعنى اللاممكن بالامكان العامّ لا يصدق على شئ منها، فاذا كان بعض اللاممكن بالامكان الخاصّ هو اللاممكن بالامكان العامّ نظراً الى صدق الكبرى والتقدير عدم

صدقه على شئ كيف يصدق الكبرى اعنى كل لا يمكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع، مثال ذلك انا اذا قلنا كل لاشئ لا جوهر لم يصدق ان كل لا جوهر اما واجب او عرض، لان بعض اللاجوهر هو الاشئ نظر الى صدق الصغرى ولا مصداق له فى الخارج، ويمكن ان يمنع الكبرى من جهة اخرى وهو ان معنى كلية الكبرى ان يوجد امر عام هو الاكبر ويندرج تحته الاوسط كلياً، و هذه الكبرى ليست كذلك لانها راجعة الى التقسيم لا الى الحمل الكلى، فان معناها ان بعض اللاممكن بالامكان الخاص واجب وبعضه ممتنع فلا يتحقق الكلية. مثال ذلك انا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان افرس او بقر او غنم او انسان او حمار او هكذا، يصدق ان كل انسان افرس او بقر الخ والسرف فيه ماذكر.

مُعَمَا بِهِ اسْمُ حَضْرَتِ فَاطِمَةَ، سَلَامُ اللّٰهِ عَلَيْهَا:

من كلام شرف الدين يزدي:

چه در تناسب تأليف اوفتد نه و پنج بگير ثالث آنرا شرف به فكر صحيح

كمال دورى اوسط بدیل اصغر ساز که هست زهره زهرا شبیه ام مسیح

مخفی نماند که چون حل این معما و بسیار دیگر از معميات و مشکلات موقوف بر بیان نسبت مؤلفه است که آنرا نسبت تألیفیه و تناسب تألیفی نیز گویند زیرا که این نسبت را اعتبار می کنند در صناعت تألیف اعنی صناعت موسیقی، لهذا ما ابتدا بیان نسبت تألیفیه و احکام آن را می کنیم بعد از آن اشاره می کنیم به حل معمای مذکور. پس می گوئیم نسبت تألیفیه عبارت است از آنکه نسبت فضل عدد اعظم بر عدد اوسط به فضل عدد اوسط بر عدد اصغر مثل نسبت طرف اعظم به طرف اصغر باشد. و به عبارت دیگر، نسبت فضل بین العددين الاعظمين به فضل بين العددين الاصغرين مساوی نسبت طرف اعظم باشد به طرف اصغر؛ و مراد از اعظمين عدد اعظم و عدد اوسط است و مراد از اصغرين عدد اوسط و عدد اصغر است. پس اعداد را از سه بیشتر نیست، مثلا در سه و اربعه و ثلثه می گوئیم که این نسبت متحقق است زیرا که فضل اعظم که شش باشد بر اوسط که چهار باشد دو است؛ و فضل چهار اوسط بر اصغر که سه باشد يك است و ظاهر است که نسبت دو به يك مثل نسبت طرف اعظم است که شش باشد به طرف اصغر که سه باشد که هر دو نسبت ضعیفی است، و بنا بر عبارت اخرى اعظمين شش و چهارند و اصغرين چهار و سه. و از خواص این نسبت آن است که حاصل ضرب مجموع طرفین در وسط مثل حاصل ضرب ضعف احد طرفین است در طرف دیگر، مثلا در مثال مذکور حاصل ضرب شش و سه یعنی نه که مجموع طرفین در چهار که وسط است سی و شش است و حاصل ضرب دوازده که ضعف احد طرفین است در طرف دیگر که

سه است نیز سی و شش است. و نیز از خواص این نسبت آن است که حاصل ضرب اعظم و وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب ضعف و وسط است در عدد اصغر و نیز حاصل ضرب و وسط در عدد اعظم مثل حاصل ضرب احد طرفین است در دیگر به اضافه عدد اکثر. پس هر گاه یکی از این اعداد مجهول باشد و خواهیم آن را تحصیل کنیم- پس اگر آن مجهول عدد اصغر باشد- سطح اوسط در اعظم را بگیریم و آن را قسمت کنیم بر مجموع اعظم، و فضل آن بر اوسط تا اصغر حاصل شود. مثالش خواستیم که اصغر ده و سی را بر نسبت مذکوره بدانیم، سطح اوسط که ده است از سی که اعظم است گرفتیم سیصد شد، و آن را بر مجموع اعظم و فضل او بر اوسط که پنجاه است قسمت کردیم شش شد، و هو المطلوب. و به وجه دیگر فضل میان اوسط و اعظم را بگیریم و در اوسط ضرب کنیم و حاصل ضرب را بر مجموع فضل و اعظم قسمت کنیم و خارج قسمت را از اوسط نقصان کنیم، پس آنچه باقی می ماند مطلوب است. و اگر مجهول عدد اوسط باشد، سطح اصغر در اعظم را بگیریم و آن را بر نصف مجموع اصغر و اعظم قسمت کنیم تا اوسط حاصل شود. مثالش خواستیم که اوسط ۱۲ و ۲۴ را بدانیم چون مسطح این عدد را که ۲۸۸ است بر ۱۸ قسمت کردیم خارج قسمت ۱۶ باشد و هو المطلوب و بوجهی دیگر تفاوت میان ده اصغر و اعظم را بگیریم و آن را در اصغر ضرب کنیم و حاصل را بر مجموع اصغر و اعظم قسمت کنیم و خارج قسمت را بر اصغر بیفزاییم تا مطلوب حاصل شود. مثلاً در مثال ۳ و ۴ و ۳ تفاوت میان ده شش و سه گرفتیم و آن را در سه ضرب کردیم نه حاصل شد پس آن را بر مجموع اعظم و اصغر که باز نه باشد قسمت کردیم یک حاصل شد، پس آن را زیاد کردیم بر اصغر که ۳ باشد ۴ حاصل شد که وسط است و هو المطلوب. و اگر مجهول، عدد اعظم باشد، مسطح اصغر در اوسط را بر اصغر الا فضل اوسط بر آن قسمت کنند تا اعظم حاصل شود. مثالش خواستیم که اعظم ۵ و ۹ را بدانیم چون ۴۵ را بر ۵ الّا ۴ که یک است قسمت کنیم خارج قسمت آن ۴۵ باشد و هو المطلوب. و به وجه دیگر فضل اوسط بر اصغر را در اوسط ضرب می کنیم و حاصل را بر فضل اصغر بر فضل مذکور قسمت می کنیم خارج قسمت را بر اوسط زیاده می کنیم تا مطلوب حاصل شود. پس در مثال ۵ و ۹ و فضل ۹ که اوسط است بر ۵ که اصغر است ۴ است، آن را بر اوسط که ۹ است ضرب کردیم ۳۶ شد و او را بر یک که فضل اصغر است بر فضل مذکور قسمت کردیم خارج قسمت ۳۶ شد؛ آن را بر اوسط که ۹ است زیاد کردیم ۴۵ شد و هو المطلوب. و بعضی از شعراء استخراج هر یک از اعظم و اصغر و اوسط را به طریقی که به وجه آخر مذکور شد به نظم آورده و هو هكذا:

نسبت تالیفی او خواهی زاعداد ثلث
 عرضه دارم شرح آن، اعضا کن ای فخر انام
 نسبت فضل دو اعظم را به فضل اصغرین
 راست همچون نسبت اعظم به اصغر دان مدام

چون بود مجهول ازین هر سه عدد ناگه یکی فضل اوسط را بر اصغر اندر اوسط ضرب کن خارج قسمت بر اوسط گر فزایی حاصلش فضل اعظم را بر اوسط آنگهی باید زدن خارج قسمت بر اوسط گر بیندازی درست فاضل اعظم از اصغر هم در اصغر ضرب کن خارج قسمت بر اصغر کن زیاده تا شود

باز گویم شرح استخراج آن يك يك تمام حاصلش بر اصغر الا فضل [تو] قسمت کن مدام جانب اعظم معین گرددت و هو المرام حاصلش بر فضل با اعظم چه یابد انقسام باقی آن جانب اصغر بود مالا کلام منقسم بر جمع هر دو جانبت کن ای همام اوسط اعداد تالیفیت روشن و السلام

و ممکن است تحصیل هر يك از اصغر و اوسط و اعظم به طریق جبر و مقابله، به این طریق که در مثال ثلثه و اربعه و سته هر گاه مجهول اصغر باشد که ثلثه است، آن را شیء فرض می کنیم و می گوئیم نسبت این شیء به سته مثل نسبت اربعه اشیاء است به اثین. پس حاصل ضرب اربعه اشیاء در سته که بیست و چهار باشد، معادل هشت شیء است، پس قسمت می کنیم بیست و چهار را بر هشت خارج قسمت سه است و هو المطلوب. و اگر مجهول وسط باشد که چهار است می گوئیم نسبت شش به سه مثل نسبت شیء است به شش شیء، و ضرب می کنیم شیء الا ثلثه را در شش حاصل می شود شش شیء الاثمانیه عشر، و ضرب می کنیم سه در شش شیء حاصل می شود هجده الا سه شیء معادل شش شیء است الاثمانیه عشر، پس سی و شش معادل نه شیء است. قسمت می کنیم اول را بر دوم خارج قسمت چهار است و هو المطلوب. و اگر مجهول اعظم باشد که شش است، می گوئیم نسبت سه به شیء مثل نسبت واحد است به شیء الاچهار، و حاصل ضرب طرفین سه شیء است الا اثنی عشر و حاصل ضرب وسطین شیء است. پس شیء واحد معادل سه شیء الا اثنی عشر و بعد از جبر سه شیء معادل شیء و اثنی عشر خواهد بود، و بعد از مقابله دوشیء معادل اثنی عشر خواهد بود پس قسمت می کنیم ثانی بر اول خارج سمت شش است و هو المطلوب. و چون توضیح نسبت مؤلفه و طریق استخراج مجهول معلوم شد، در بیان حل معمای مذکور می گوئیم که چون نه و پنج که وسط و اصغر ند معلومند، ثالث آنها که اعظم باشد به طریقی که مذکور شد تحصیل می کنیم و او همچنان که معلوم شد چهل و پنج است. پس کمال دوری اوسط را می گیریم و آن هشتاد و یک است، زیرا که کمال دوری هر عددی که آنرا کمال شعوری آن عدد نیز خوانند، عبارت است از مجموع اعدادی که حاصل شود از جمع واحد تا آن عدد، و از آن عدد تا واحد. و شکی نیست که هر گاه از يك تا نه جمع شود مجموع چهل و پنج هست به شرط آنکه نه هم داخل باشد و آن نه تا واحد که نه داخل نباشد سی و شش است و مجموع هشتاد و یک است. و به عبارت دیگر کمال دوری هر عدد که آنرا کمال شعوری نیز خوانند، عبارت است از مربع آن عدد و کمال ظهوری هر عددی عبارت است از

مجموع اعداد مبتدئه از واحد تا آن عدد و نظر به مقتضای شعر هشتماد و یک را بدل اصغر که پنج باشد می گیریم لهذا حاصل می شود فاطمه که اسم مبارک حضرت فاطمه علیها الصلوٰة والسلام است و هو المطلوب.

ایضاً معماً به اسم فاطمه (ع):

من کلام شرف الدین مذکور:

بنگر گر آگهی ز عدد ای ستوده کیش نه جلوه گر میان دو نوع از کمال خویش
مراد از دو نوع کمال کمال شعوری [است] که آن را دوری نیز خوانند. و کمال ظهوری است و دانستی که کمال شعوری نه «فا» است و کمال ظهوری آن، یعنی از واحد تا نه «مه» است و چون نه که ط است جلوه گر شود، یعنی واقع شود میان فا و مه، «فاطمه» حاصل شود و هو المطلوب.

معماً به اسم ولی:

از گفته نصیر همدانی:

در نسبت مؤلفه چون سی و ده فتاد اصغر بجوی و ساز مقدم بر اعظمش
تا جلوه گر شود ز نهانخانه خیال نام بُتی که شادی دلها بود غمش

حلّ این معماً بعد از احاطه به آنچه مذکور شد، در بیان نسبت مؤلفه در غایت ظهور است زیرا که هر گاه طرف اعظم و طرف اوسط در نسبت مؤلفه سی و ده یعنی لام و یا باشد، طرف اصغر آن واو خواهد بود و چون آن را بر طرف اعظم که لام باشد مقدم داریم اسم ولی حاصل شود. و کیفیت تحصیل طرف اصغر که مجهول است به نحوی است که سابقاً بیان شد، یعنی به یکی از وجوه مذکوره باید استخراج شود. مثلاً از جمله وجوه مذکوره آن است که زیادتی طرف اعظم را بر اوس در طرف اوسط ضرب شود و حاصل ضرب بر زیادتی طرف اعظم بر طرف اوسط و طرف اعظم قسمت شود و خارج قسمت از طرف اوسط کم شود، آنچه باقی بماند طرف اصغر باشد. پس در ما نحن فیه می گوئیم طرف اعظم سی است و طرف اوسط ده است و زیادتی سی بر ده بیست است و حاصل ضرب بیست در ده دویست است و خارج قسمت دویست بر مجموع سی و زیادتی سی بر ده که پنجاه است چهار است و چون چهار از ده که طرف اوسط است کم شود، باقی شش است که آن مطلوب است که طرف اصغر باشد، و چون شش را «واو» بر «لام» و «یا» مقدم داریم، مطلوب که اسم «ولی» است حاصل شود.

سؤال حسابی

سؤال: اگر سؤال کنند که هشت کس داخل محلی شدند، چند احتمال در ترتیب نشستن ایشان متصور است

جواب آنکه: چهل هزار و سیصد و بیست احتمال متصور است زیرا که در نشستن دو شخص دو احتمال متصور است، و در نشستن سه شخص شش احتمال متصور است، به جهت آنکه ثالث ممکن است که مقدم بر هر دو کس باشد یا متوسط یا مؤخر و در ترتیب نشستن دو کس دو احتمال است، و حاصل ضرب دو در سه شش است. بنابراین در نشستن چهار کس بیست و چهار احتمال باشد، و در نشستن پنج کس صد و بیست احتمال و در نشستن شش کس هفتصد و بیست احتمال، و در نشستن هفت کس پنج هزار و چهل احتمال و در نشستن هشت کس چهل هزار و سیصد و بیست احتمال متصور باشد. و از این بیان ظاهر شد که از این بیت که شیخ سعدی گفته:

شَفِيعٌ مُطَاعٌ نَبِيٌّ كَرِيمٌ قَسِيمٌ جَسِيمٌ نَسِيمٌ وَسِيمٌ

به حسب تقدیم و تأخیر الفاظ چهل هزار و سیصد و بیست صورت حاصل می شود.

حدیث:

فی الکافی عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام يقول اترانی لا اعرف خیارکم عن شرارکم؟ بلی والله وان شرارکم من احب ان یوطأ عقبیه انه لا بد من کذاب او عاجز الرأی.

اقول الفقرة الاخيرة من الحدیث یحتمل معنیین: احدهما ان من احب ان یوطأ عقبیه لا بد ان یكون کذاباً او عاجز الرأی لانه لا یعلم جمیع ما یسئل عنه فان اجاب کل ما یسئل عنه فلا بد من الکذب وان لم یجب عما لا یعلم فهو عاجز الرأی، والثانی انه لا بد فی الارض من کذاب یطلب الریاسة ومن عاجز الرأی یتبعه.

ایضاً (حدیث آخر): عن ابی عبدالله علیه السلام قال: حقیق علی الله ان یدخل الضال الجنة فقیل کیف ذلك جعلت فداک؟ قال: یموت الناطق ولا ینطق الصامت فیموت المرء بینهما فیدخله الله الجنة.

اقول: المراد بالضال من لم یعرف امام زمانه قال (ع): حقیق علی الله ان یدخل بعض الضال الجنة فقال الراوی و کیف یكون ذلك؟ فقال (ع): ذلك بان یموت الامام الناطق ولم یظهر الامام الذی بعده امامته، فیموت الرجل ما بین موت امام الاول وعدم اظهار الامام الثانی، فیصدق الضال

على هذا الرَّجُل مع كونه من اهل الجَنَّة لعدم تقصير منه في عدم معرفته الامام عليه السَّلام.

مسئلةٌ نحوِيه:

ربما توهم انَّ الزَّهْرَاءَ في قولنا فاطمة الزَّهْرَاءَ صفةٌ مرفوعةٌ وعلى هذا ففاطمة ايضاً مرفوعةٌ وليس الامر كذلك لانَّ الزَّهْرَاءَ لقبٌ لفاطمة لاصفة لها لورود الرّواية بانَّها سميت الزَّهْرَاءَ ونقل الثَّقَات بانَّها لقب لها لاصفة وللتبأدر ايضاً وعلى هذا فيجب اضافة الاسم اليها وجعلها مجرورةً وجعل الاسم منصوبةً على انه منادى مضاف كما قال ابن مالك:

وَإِنْ يَكُونَا مُفْرَدَيْنِ فَاصِفٌ حَتْمًا وَآلَا اتَّبَعَ الَّذِي رَدَفَ

فائدةٌ عربيّة:

قد اشتهر عند النحاة انَّ كلَّ فعل لا بدله من فاعل وقد وجد بالاستقراء افعال لفاعل لها منها طال وقلّ وكثر اذا كُفّت بما نحو طال ما قام زيد وبعضهم قال ان هذا الماء مصدرية فاعلها مصدر الفعل المذكور بعدها اعنى القيام في المثال المذكور ومنها الفعل المؤكّد نحو اتاك اتاك اللّاحقون احسن احسن وانما جئنا بالثاني ليؤكد الأوّل لايستند الى شئ وليس من باب التنازع والآلا ضمير في واحد من الفعلين، وليس الامر كذلك. ومنها «كان» الرّائدة نحو «على كان المسوقة الغراب» وكذا اخواتها اذا زيدت نحو «ما اصبح ابردها وما امسى ادفاها». والفاعل قد يحذف لفظاً نحو الزّيدان اكرم القوم والزّيدون اهانوا القوم.

تنبيهٌ نحوِي

فد صرح غير واحد من النحويين بانّ الجملة المضاف اليها لا يجوز ان يشتمل على ضمير المضاف، ويؤيده انه لم يوجد في القرآن ضمير المضاف في الجملة المضاف اليها مع كثرة ورود هذه الاضافة فيه. وعلى هذا فلفظة فيه في دعاء غسل الوجه في الوضوء اعنى قولهم «اللّهم بيض وجهي يوم تسودّ فيه الوجوه» زيادة وقعت سهواً من النساخ.

شعرٌ عربي

وَكَانَ ابْنًا عَدُوًّا كَأْتَرَاهُ لَهْ يَأْتِي حُرُوفَ أُنَيْسِيَانِ
هذا الشعر في ذم عدو لعضد الدّولة وذمّ ابنين لهذا العدو يساعدان اباهما في خصومته. والغرض ان

ابني هذا العدو لمساعدتهما اباهما في خصومته مثل اليائين من حروف انيسيان يوجبان تصغير ابيهما مطلقاً وفي عين عضد الدولة كما ان اليائين يوجبان تصغير الانسان.

حديث مشكل:

روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال: من طال هن ابية فقد تمنطق به. وله توجيهات: الاول: ان طول الهن كناية عن كثرة الاولاد نظرا الى ان طول الهن المراد منه هنا الذكر باعث لزيادة شهوة الرجل والمرثة والتذاذهما بالوطى، فيصير منشأ لانعقاد النطفة والحمل والتمنطق هو لبس المنطق، وشدها على الظهر كناية عن تقوية الظهر وشدها العضد، فالمعنى من طال هن ابية اي: من كثر اخوانه فقد قوى ظهره، وهذا المعنى يستفاد من كلام صاحب القاموس حيث قال فيه المنطقه ما يتمنطق به، كمئبر وكتاب، شقة يلبسها المرأة ويشدها وسطها فيرسل الاعلى على الاسفل الى الارض والاسفل ينجر الى الارض، وانتطقت لبستها والرجل شد وسطه بمنطقه كنطق. وقول على عليه السلام من يطل هن ابية ينتطق به اي من كثر بنوا بيه يتقوى بهم. والثاني: انه من قبيل الولد سرا بيه والمراد من كثر قبائح ابية من الاوصاف الذميمة والاخلاق الرذيلة يتصف الولد بها ويتزيا بزى ابية. الثالث: ان المعنى من شاعت عيوب ابية وفشت اوصافه الرذيلة احاطه به شنارهاو لحق به عارها فلزمته وان لم توجد فيه تلك العيوب والرذائل، وهذا المعنى وان كان قريبا من سابقه الا ان بينهما فرقا ظاهرا. الرابع: ان المعنى من كثر في مجلس ذكر قبائح ابية ومعابيه تمنطق لدفعه وتصدي للاعتذار من قبل ابية، وهذا يحتاج الى تقدير مضاف وجعل الباء بمعنى اللام وهذا يتأتى على راي من يجوز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، ويتوقف تضمين تمنطق معنى اشتغل ان لم يجز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض. وبيان ذلك ان البصريين ذهبوا الى ان حروف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس كما ان حروف الجزم وحرف النصب كذلك. وما يؤهم ذلك فهو عندهم اما يأول تأويلا يقبله اللفظ كما في قوله تعالى «لَا صَلْبَنُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» (طه، ٧١) ان «في» ليست بمعنى «على» ولكن شبهه المصلوب لتمكثه من الجذع بالحال في الشيء، او تضمن الفعل معنى فعل اخر يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم «شربن» في قوله:

شربن بما البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نسيج

معنى «روين». وضمن احسن في قوله تعالى «وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذَا أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ» (يوسف، ١٠٠). معنى «لطف» والكوفيون ذهبوا الى جواز ذلك من غير شدود ومذهبهم اقل تعسفا فقالوا في جذوع النخل للاستعلاء وانها بمعنى على والباء في بماء البحر للتبعيض وانها بمعنى من والباء في احسن بي لغاية وانها بمعنى الى وهكذا.

حديث:

روى الشيخ فى التّهذيب عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السّلام قال اكثر ما يكون الحيض ثمانى وادنى ما يكون ثلاثة.
اقول: الظّاهر أنّ المراد أنّ اكثر عادات النّساء فى الحيض ثمانى بمعنى أنّ الغالب فى اكثر النّساء أنّ عاداتهنّ فى الحيض ثمانية وكون عاداتهنّ ثلاثة قليلة وليس المراد أنّ اكثر ايام الحيض ثمانية و اقلها ثلاثة كما فهمه الشّيخ (ره) وقال أنّه شاذّ، اجمعت العصا بة على ترك العمل به. ثمّ الظّاهر أنّ ترك التّاء فى قوله ثمان باعتبار اللّيالى.

تنبيه لغوى:

يقولون المَشُورَة مباركة يبنونها على مفعلة كما هو المشهور بينهم وهو غلط والصواب أنّها «مَشُورَة» على وزن «مُثُوبَة وَ مَعُونَة» كما قال بشار:
إذا بلغ الرّأى المشورة فاستعن برأى لبيب او نصاحه حازم
ولا تحسب الشورى عليك غضاضة فان الخوافى را فدات القوادم
والاصل فى المَشُورَة «مَشُورَة» بضمّ الواو كمكْرُمَة فنقلت حركة الواو الى ما قبلها و سكنت الواو ف قيل مَشُورَة.

ايضاً تنبيه آخر (لغوى):

ما فى الالسنّة من أنّ فلاناً انصف من فلان ليس المراد منه التّفصيل فى الانصاف اذ لو اريد ذلك يقال هو احسن انصافاً او اكثر انصافاً منه؛ بل المراد منه التّفصيل فى النّصفه والنّصافه التى هى الخدمة فمرادهم من قولهم هو انصف منه أنّه قوى منه بالنّصافه التى هى الخدمة لكونه مصدر نصفت القوم اى خدمتهم.

كلام منسوب الى على (ع):

مما يُنسب الى امير المؤمنين وسيد الموحدين صلوات الله وسلامه عليه «ما تسببتمككت ولا تر بعلبنت والمعروف ان المراد من قوله (ع) ما تسببتمككت ما اكلت فو السبب سمكاً ومن قوله ولا تر بعلبنت ما شربت فى الاربعاء لبناً.

مسئله لغویة:

قولهم لاها الله وقولهم اى الله ها فى الاول عوض عن حرف القسم اعنى الواو ولما بينهما من التناسب فى الظرفية فى المخرج فكان حرف القسم اعنى الواو باقياً بحاله، ومعناه القسم بالله على نفي الكلام الذى نفاه بقوله لا ولكون الهاء عوضاً عن الواو قائماً مقامه يكون الله مجروراً بالهاء. واما الثانى اعنى اى الله فاصله اى والله حذف حرف الجر وانتصب لفظ الله على نزع الخافض، وليست لفظه اى عوضاً عن الواو المحذوف، بل هى اعنى «اى» جواب لمن سئل والله قسم بالله عليه. ثم هاتان الكلمتان مما جوز فيها التقاء الساكنين من كلمة واحدة، لان ها فى الاول لما كانت عوضاً عن المحذوف نزلت منزلة الجزء من الكلمة فتحقق التقاء الساكنين، وكذلك لفظه «اى» لما كانت ساكنة وكرهوا ان يكسر واهمزة الله تحقق فيه التقاء الساكنين الا ان ذلك على سبيل الجواز دون الجواب لانه يجوز فى نحو لاها الله حذف الالف وفى اى الله حذف الياء وفتحها. كانت فى اى الله ولاها الله مخيران شئت جمعت فيها بين الساكنين، وان شئت لم تجمع بينهما بل حذفت الالف فى الاول وحذفت الياء او فتحتها فى الثانى.

آية:

قوله سبحانه: «وَلَا نَنْكُتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثِمِينَ» (مائده، ۱۰۶).

قد روى عن امير المؤمنين عليه السلام والشعبى الوقف على «شهادة» والابتداء بلفظ الله بالمد، وروى ايضا بغير المد وبناء الاول على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام عنه، وبناء الثانى على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره سيبويه من ان منهم من يحذف حرف القسم ولا يعوض عنه همزة الاستفهام فيقول الله لقد كان كذا واى والله لقد كان كذا، وعى اى تقدير الاية هكذا ولا نكنتم شهادة والله.

معما به اسم زر

قطر آن دايره كه كل محيط
همنشين مُصَحَّف كِردم
جذر تصحيف ضد نسيه بود
نام آن دان كه بنده را نبود

ضد نسيه نقد بود به نون وقاف ومراد به تصحيف آن «تفد» است به تاء وفاء، وعدد حروف آن چهارصد و هشتاد و چهار است و جذر آن بيست و دو است. و دايره هر گاه محيط آن بيست و دو فرض شود، بايد قطر آن هفت باشد زيرا كه محيط، سه برابر و سبع قطر است كه قطر ثلث الاسبع محيط

باشد و به حساب ابجد، هفت زاء معجمه است پس جذر تصحیف ضدّ نسیه زاء معجمه است و چون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب که راء مهمله است زیرا که نشان عقرب در نجوم زاء معجمه است و تصحیف آن راء مهمله است «زر» حاصل می شود و هو المطلوب.

آیه:

قوله تعالى: «حَتَّىٰ إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعُوا أَهْلَهَا» (كهف، ٧٧).

ان قيل ما النكتة في وضع المظهر هنا موضع المضمّر اذ كان حقّ الكلام ان يقول «استطعناهم»؟ قلنا كان النكتة فيه التأكيد والتنصيص على الذم، وقيل ان قوله تعالى استطعنا صفة لقوله قرية و ليس جوابا للشرط، وجوابه هو قوله قال وعلى هذا فالآتيان بالاهل مضافا الى ضمير القرية لازم لتحصيل الربط بين الصفة والموصوف، فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمّر حتى يحتاج الى نكتة. لا ويرد عليه انه كان من انجائزان يجعل قوله استطعنا صفة لاهل قرية بل هو الاولى اذا استطعنا انما كان منهم وحينئذ كان الاتيان بالضمير كافيا من دون احتياج الى اعادة الاهل، فما الباعث لجعله صفة لقرية دون الاهل مع كونه اخصر وافصح؟ ويمكن ان يقال النكتة في ذلك اقرية القرية مع جريان ساير الاوصاف والاحكام هنا على القرية كقوله تعالى «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ». وفيه ما فيه.

آیه:

قوله تعالى: في اواخر سورة البقرة (آيه ٢٨٢): «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ».

المشهور بين المفسرين ان الضمير في احديهما في الموضوعين يرجع الى امراتين، والمعنى ان لزوم امرأتين لاجل انه ان نسيت احديهما فتذكر احديهما وهي المتذكرة الاخرى اعنى النّاسية. فان قيل ما النكتة في وضع احديهما موضع الضمير مع انه اخصر بان يقال فتذكرها الاخرى اى فتذكر المرأة النّاسية المرأة المتذكرة؟ قلنا: الظاهر ان النكتة فيه انه على تقدير الاتيان بالضمير يلزم تقديم المفعول، فاحديهما هي المتذكرة والاخرى هي النّاسية لا العكس. ويمكن ان يكون المراد باحديهما الاولى هي احدى الامراتين و باحديهما الثانية هي احدى الشهادتين، وعلى هذا فلا اشكال، ويمكن ان يقال النكتة فيه انه مع تذكر احديهما ونسيان الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحدة منهما الاخرى وذلك بان يكون المتذكرة متذكرة

في الجملة. فاذا حكمت ما في ذكرها تذكرت الاخرى الناسية ورجعت حاكية للقصة على التفصيل فتذكرت المتذكرة في الجملة على التفصيل. وعلى هذا القول لو قال فتذكرها الاخرى لكان يلزم انحصار التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فتذكر احديهما افاد تذكير كل منهما الاخرى في صورة نسيان احديهما. ثم في الاية اشكال آخر وهو ان «كان» في قوله لم يكونا تامّة و اسمهما شهيدان من الرجال فيصير المعنى فان لم يكن الشهيدان من الرجال رجلين، وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزامه سلب الشئ من نفسه. وجوابه ان هذا من باب التجريد والمراد انه وان لم يكن الشهيدان رجلين، لا الشهيدان من الرجال، بان يوجد الشهيدان او اكثر ولكن لم يوجد فيهما اثنان من الرجال، فاللازم حينئذ ان يكون بدل رجل امرأتين ويمكن ان يجعل كان تامّة ويجعل رجلين حالاً.

آية:

قوله تعالى في سورة الاعراف (آية ٤٤): «وَنَادَىٰ اصْحَابُ الْجَنَّةِ اصْحَابَ النَّارِ اَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدْنَا رَبَّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا...».

ان قيل لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكتة في ذلك؟ قلنا: النكتة فيه ان ماساءهم ان الموعود لم يكن باسره مخصوصاً وعده بهم كنعيم اهل الجنة والبعث والحساب. والحاصل ان الموعود المخصوص وعده بهم هو دخولهم في النار وتعذيبهم بها ولا ريب في ان ما يسؤهم ويوجب حسرتهم وندامتهم لا ينحصر بذلك، بل دخول المؤمنين في الجنة وتنعمهم فيها ايضاً مما يسؤهم و يوجب ندامتهم، ووجد ذلك انما كان للمؤمنين دونهم. فلو قال وعدكم ينحصر موجب ندامتهم بمجرد تعذيبهم بالنار فاطلق الواعد ليعم الكل ويكثر ندامتهم وحسرتهم. ويمكن ان يكون النكتة فيه بعدهم عن مرتبة التخاطب وعدم قابليتهم واهليتهم لذلك وان كان بوعد العذاب.

سؤال فقهي:

سؤال: لى خالة انا خالها ولى عمّة انا عمّها فأمّا التي انا عمّها فان ابى امّه امها ابوها اخى و اخوها ابى ولى خالة هكذا رسمها ولسنا مجوساً ولا مشركين شريعتنا احمد امها.

جواب: الرجل الذى له عمّة وهو عمّها هو رجل له اخ لامه وجدّة لابيّه فزوج الاخ بالجدّة فاولدها بنتاً فتلك البنت عمّة هذا الرجل رّنها اخت لابيّه وهو عمّها لانه اخو ابيها واما الذى له خالة وهو خالها فهو رجل له جدّ لامه واخْت لابيّه فزوج الجد بالاخْت فاولدها بنتاً فهذه البنت خالة الرجل لانها اخت امّه وهو خالها لانه اخو امها.

سؤال حسابی (تضاعیف بیوت شطرنج):

سؤال: اگر پرسند که عدد تضاعیف بیوت شطرنج که شصت و چهار است چند است و هر گاه آن عدد مانند حبات گندم فرض شود یعنی در خانه اول يك دانه گندم گذاشته شود و تضعیف شود تا خانه آخر وزن آن گندم تخمیناً چقدر می شود؟

جواب: بدان که اگر در خانه اول يك دانه گندم فرض شود و تضعیف شود تا آخر مجموع گندمی که بر سبیل تضعیف در شصت و چهار خانه گذاشته شده به قدری است که دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شود که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا بود و در هر کاروانسرا دویست و پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دویست و پنجاه و شش خر وار گندم باشد و هر خر واری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد و هر درمی دویست و پنجاه و شش دانه گندم باشد مگر يك درم از آن جمله که آن دویست و پنجاه و پنج دانه باشد. و ما اول این مطلب را بیان می کنیم و بعد از آن بیان می کنیم به قواعد حسابیه که عدد این تضاعیف چند می شود. لهذا می گوئیم که حکیمی که واضع شطرنج بود چون آن را وضع کرد و به نظر پادشاه عصر رسانید و در نظر پادشاه بسیار متحسن افتاد، پادشاه به او گفت که: «صله آن توقع داری؟» [گفت] که: چون خانه های عرصه شطرنج هشت در هشت است — چنانچه مجموع [آن] شصت و چهار خانه است — توقع دارم اول از آن يك حبه گندم شفقت فرماید و در خانه دوم دو حبه و در خانه سیم چهار حبه و در خانه چهارم هشت حبه و همچنین بر وجهی که حصه هر خانه ضعیف خانه سابق باشد؛ آنگاه آن مقدار گندم که حاصل شود، به انعام به بنده شفقت فرماید. چون پادشاه این سخن شنید آنرا حقیر شمرد و حمل بر دنائت همت حکیم نمود. حکیم به این معنی متفطن شد گفت: آنچه من طلب کردم خزانه پادشاه به آن وفانمی کند پس آن را به بیان لایق تفهیم پادشاه نمود.

بیان عدد تضاعیف خانه های شطرنج:

خلاصه بیان آنکه به دستور مذکور به جهت خانه اول يك دانه گندم فرض می کنیم و به جهت خانه دوم دو دانه، پس حصه این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار حبه خانه سیم جمع می کنیم هفت حبه می شود و آنرا با هشت حبه خانه چهارم جمع می کنیم پانزده حبه می شود، و آنرا با شانزده حبه خانه پنجم جمع کنیم سی و یک شود و آنرا با سی و دو حبه خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و چهار حبه خانه هفتم جمع کنیم صد و بیست و هفت شود و آنرا با صد و بیست و هشت حبه

خانه هشتم جمع کنیم دویست و پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانه های يك سطر تمام شده باشد و از دویست و پنجاه و پنج صد و بیست و هشت حصه خانه هشتم باشد و صد و بیست و هفت حصه سایر خانه های سطر اول است که هفت خانه باشد و چون حصه خانه هشتم ۱۲۸ است، حصه خانه نهم که اول خانه سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آن است. پس ما این دویست و پنجاه و شش حصه را که حصه خانه اول سطر دوم است درمی فرض کنیم، پس جمع خانه های سطر اول يك درم باشد، الآحبه؛ زیرا که حصه خانه هشتم ۱۲۸ حصه بود و حصه سایر خانهها ۱۲۷ حصه بود و مجموع [آن] ۲۵۵ حصه می شود. و چون يك درم که در خانه اول سطر دوم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصه خانه های سطر اول است يك درم است الآيك حجبه و به مثل بیان مذکور جمع هشت خانه سطر دوم ۲۵۵ درم باشد و چون يك درم الآحبه سطر اول بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود. پس مجموع خانه های دو سطر دویست و پنجاه و شش درم باشد الآحبه. پس این مقدار [را] يك من فرض [می] کنیم، و چون حصه خانه هشتم از سطر دوم صد و بیست و هشت درم می شود، لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است، حصه خانه اول از سطر سیم می شود. پس حصه خانه اول سطر ثالث يك من است. نظر به فرض مذکور. پس به مثل بیانی که مذکور شد، جمع خانه های سطر ثالث ۲۵۵ من باشد. و چون يك من الآحبه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الآحبه، پس حصه جمع خانه های سه سطر همین قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الآحبه. پس این مقدار را يك خر و ار فرض کنیم و چون حصه خانه هشتم از سطر سیم ۱۲۸ من بود، لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است [که] حصه خانه اول سطر چهارم است. پس حصه این خانه [با] نظر به فرض، يك خر و ار خواهد بود، و به مثل بیان مذکور جمع خانه های سطر چهارم ۲۵۵ خر و ار خواهد شد. و چون يك خر و ار الآحبه ای که حصه جمع خانه های سطر سیم است به آن اضافه شود ۲۵۶ خر و ار خواهد شد. پس حصه جمع خانه های چهار سطر این مقدار، یعنی ۲۵۶ خر و ار، خواهد بود الآيك حصه. پس این مقدار — یعنی ۲۵۶ خر و ار را — يك حجره فرض کنیم و به دستور مذکور بیان کنیم که جمع خانه های پنج سطر ۲۵۶ حجره شود و آنرا کاروانسرای فرض کنیم و به طریق مذکور بیان کنیم، جمع خانه های شش سطر ۲۵۶ کاروانسرا باشد. و آنرا شهری فرض کنیم و به طریق مذکور بیان کنیم که جمع خانه های هفت سطر ۲۵۶ شهر باشد. و آنرا مملکتی فرض کنیم و به منوال مذکور بیان کنیم که جمع خانه های هشت سطر ۲۵۶ مملکت باشد.

پس خلاصه تضاغیف خانه های شطرنج بنا بر تقریر مذکور دویست و پنجاه و شش مملکت باشد که در هر مملکتی دویست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دویست و پنجاه و شش کاروانسرا باشد. و در هر کاروانسرای دویست و پنجاه و شش حجره باشد. و در هر حجره دویست

و پنجاه و شش خر وار گندم باشد که هر خر واری دویست و پنجاه و شش من باشد و هر منی دویست و پنجاه و شش درم باشد و هر درمی دویست و پنجاه و شش حبه باشد الا یک درم از آن جمله که ۲۵۵ حبه باشد.

چون حقیقت حال در تضاعیف بیوتِ شطرنج از این حیثیت معلوم شد می گوئیم: هر گاه خواهیم عدد تضاعیف مجموع خانه های شطرنج را بدانیم که آن عدد جمیع حبات گندمی است که در دویست و پنجاه و شش مملکت فرض شده آن را به دو طریق می توان معلوم کرد.

طریق اول آن است که عدد بیوت شطرنج که شصت و چهار است بگیریم و ببینیم که عدد تضاعیف آن تا واحد چند است، یعنی ببینیم که واحد چند مرتبه که تضعیف شود عدد خانه های مذکور یعنی خانه های شطرنج حاصل می شود. پس اثنین را به عدّه آن تضعیفات مربع گیریم یعنی اثنین را مربع کنیم باز حاصل را مربع کنیم و همچنین تا تر بیع به آن عدّه حاصل شود. بعد از آن یکی از مربع اخیر نقصان کنیم تا مطلوب حاصل شود و بنا بر این می گوئیم عدّه تضعیفات ۶۴ تا واحد شش است زیرا که تضعیف واحد دو است و تضعیف دو چهار است تضعیف چهار، هشت است و تضعیف هشت، شانزده است و تضعیف شانزده، سی و دو است و تضعیف سی و دو، شصت و چهار است و این مجموع شش تضعیف است لهذا اثنین را به نحو مذکور شش نوبت مربع کنیم و گوئیم مربع اول ۴ است و مربع دوم ۱۶ و مربع سیم ۲۵۶ و مربع چهارم ۶۵۵۳۶ و مربع پنجم ۴/۲۹۴/۹۶۷/۲۹۶ و مربع ششم ۱۸/۴۴۹/۷۴۴/۰۷۳/۷۰۹/۵۵۱/۶۱۶ و چون از این مربع اخیر که مربع ششم است یکی نقصان کنیم ما بقی عدد مجموع واحد و تضعیفات شصت و سه گونه او است. پس اگر به ازاء خانه اول یک درم یا یک حبه از حبات فرض شود، و به ازاء خانه دوم دو، و به ازاء خانه سیم چهار، و به ازاء چهارم هشت و هكذا تا خانه شصت و چهارم، عدد مجموع آن دراهم یا حبات که به ازاء مجموع خانه های شصت و چهار گانه فرض شده همان عدد مربع ششم است. طریق دوم، طریقی [است] که ملاشرف الدین علی یزدی در این رباعی به نظم آورده:

تضعیف یکی نور بود هشتم بار آسان بود از سه ضرب و تنصیفی کار

در جمع یکی ز بار ثالث بردار دریاب شرف را به دعایی یاد آر

مراد از نور در این رباعی ۲۵۶ است که عدد خانه نهم است همچنان که سابقاً به تفصیل مذکور شد که هر گاه به ازاء خانه اول واحد فرض شود و به ازاء خانه دوم اثنین و همچنین هر خانه به ترتیب ضعف سابق آن فرض شود حصّه خانه نهم ۲۵۶ می شود و چون ضرب عددی در عدد دیگر عبارت است از تحصیل عددی که نسبت آن به احد مضر و بین مثل نسبت مضر و دیگر باشد به واحد. پس چون نور را در نفس خود ضرب کنند عددی شود که نسبت آن به نور مثل نسبت نور

باشد به واحد، پس حاصل اگر مربع نور است عدد خانه هفدهم باشد زیرا که چون خانه هفدهم نهم خانه نه است پس نظر به قاعده ضرب نسبتی که عدد خانه نهم به واحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم به عدد خانه نهم خواهد داشت، و چون این مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب شود مربع دیگر حاصل شود که نسبت آن به مربع اول یعنی مربع نور مثل نسبت مربع اول باشد به واحد. پس مربع ثانی عدد خانه سی و سیم باشد زیرا که همچنان که خانه هفدهم خانه اول است خانه سی و سیم نیز هفدهم خانه هفده است یعنی نسبتی که عدد خانه هفده به واحد دارد همان نسبت عدد خانه سی و سیم نیز به عدد خانه هفدهم دارد. و چون مربع ثانی را مربع کنیم، یعنی در نفس خودش ضرب کنیم، عددی یعنی مربع ثالثی حاصل شود که نسبت آن به عدد مربع ثانی مثل عدد مربع ثانی باشد به واحد؛ پس این مربع ثالث عدد خانه شصت و پنج باشد. اگر این خانه در عرصه شطرنج بودی زیرا که همچنان که خانه سی و سه سی و سیم خانه اول است همچنین خانه شصت و پنج سی و سیم خانه سی و سه است، پس نسبتی که عدد خانه سی و سه به واحد دارد همان نسبت عدد خانه شصت و پنج به عدد خانه سی و سه دارد. اما چون خانه شصت و پنج در عرصه شطرنج وجود ندارد، و خانه های آن شصت و چهار است، پس هرگاه مربع ثالث تنصیف شود، عدد خانه شصت و چهارم حاصل شود زیرا که عدد خانه شصت و پنج ضعف عدد خانه شصت و چهارم است، بنا بر فرض که عدد هر خانه ای ضعف عدد خانه سابق است، و چون از خواص اعداد مبتدئه از واحد بر نسبت ضعف آن است که هر يك از اعداد مذکور زاید است بر مجموع اعداد ما تحت خود به واحد، به نحوی که هر گاه از ضعف عدد اخیر یکی نقصان کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد عدد اخیر با اعداد سابقه بر آن حاصل شود، لهذا چون از ضعف عدد خانه شصت و چهارم که مربع ثالث است یکی نقصان کنیم، عدد مجموع خانه های شصت و چهارگانه حاصل شود و هو المطلوب.

بیان نکته فی آیه الاملاق:

قال الله تعالى: «لَاتَقْتُلُواْ اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاٰبَاَهُمْ» (انعام، ۱۵۱) و قال فی موضع آخر: «وَلَا تَقْتُلُواْ اَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ اِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاٰبَاَكُمْ» (الاسراء، ۳۱).
الوجه فی تقديم المخاطبين فی الوعد بالرّزق علی اولادهم فی الآیه الاولى والعکس فی الآیه الثانیة ان الخطاب فی الآیه الاولى مع الفقراء بدلیل قوله من املاق فكان رزق انفسهم هم و الخطاب فی الآیه الثانیة مع الاغنیاء بدلیل قوله خشیة املاق فكان الایم الانسب فی رفع الخوف

من الاملاق لاجل انفاق اولادهم بيان ان رزقهم على الله تعالى وان الله تعالى يرزقهم. كذا قال الطوسي (ره) في التبيان.

مسئلة فقهية:

مات رجل وترك اربع نسوة بنكاح صحيح واحدة منهن ترث وتأخذ المهر والثانية ترث ولا مهر لها والثالثة تأخذ المهر ولا ميراث لها والرابعة لا مهر لها ولا ميراث، كيف يتحقق هذا الفرض؟
الجواب: هذا رجل عبد زوجته مولاة امتين ثم اعتق العبد وتزوج بأمرأة مسلمة واخرى ذمية ثم اعتق مولاة احدى الامتين ثم مات الزوج. فالمسلمة ترث وتأخذ المهر والمعتقة ترث ولا مهر لها والكتيبة تأخذ المهر ولا ميراث لها والامة لا شئ لها من المهر والميراث.

سؤال حسابي:

ان قيل: اى عددین کل منهما مجذور مع ان مجموعها ايضا مجذور؟ قلنا: هذا يو جد فی زوجین و فی زوج و فرد مثال الاول ستة وثلثون و اربع و ستون و مثال الثاني تسعة و ستة عشر و قد نظم ذلك بالفارسية هكذا:

دومجذوری که باشد جمله مجذور بیابى از دو زوج و زوج و فردی
مثالش لو سید یوط ولیکن بیانی گر تو از فردین مردی

معما به اسم بشیر

از گردش دهر چون جوانی شد طی می بار چو شیشه اشک و می نال چونی
پایان شباب آمد ای دل، هشدار چون پشت دو تا شود چه آید از وی

مراد از «چون پشت» پست است که در کتابت شبیه آن است و «چون پشت دو تا شود» یعنی تشبیه شود، پستان می شود و آنچه از پستان می آید شیر است و «چون پایان شباب» که باه است به آن ضم شود بشیر می شود.

شبهه حماریه:

مایستلزم وجوده و عدمه لحماریه زید هو موجود او معدوم، و علی التقديرین یلزم المحال اذ علی

كلّ منهما يلزم حماريته وهو محال. وهذه الشبهة هي الشبهة المشهورة بالشبهة الحماريّة. و جوابها: ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتّصف شيء في نفس الامر باستلزام وجوده وعدمه لحمارية زيد، ثم يكون موجوداً او معدوماً واما اذا لم يتّصف شيء بذلك فلا يلزم محال فاننا نختار ان الشيء المُستلزم لحماريته كذلك معدوم، وعلمه بعدم الاستلزام لا بعدم مع الاتصاف بالاستلزام. ولو عاد السائل وقال: ان الشيء الذي يستلزم وجوده حماريته وكذا عدمه باي وجه كان ولو بعدم الاستلزام فهل [هو] موجود او معدوم؟ فنعود ايضاً ونقول: ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شيء في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ حينئذ يلزم المحال على التّقارير، واما اذا لم يتّصف به شيء في نفس الامر اصلاً فلا يلزم من عدمه بعد الاستلزام محال. وهكذا كلما عاد السائل نعود ايضاً بمثله. ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن اجرائها في الزام اي محال اريد، وكذا في اثبات كل حكم شرعي وفي نقيضه فلا يمكن الاستدلال بها. وقد استدلل بها العلامة (ره) في «الخلافة» على جواز الصلوة في التّكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول كما هو ظاهر «المبسوط». وتوضيح ذلك ان الاصحاب اختلفوا جواز الصلوة في التّكة والقلنسوة المعمولتين من وبر غير الماكول، فذهب الاكثر منهم الشيخ في «النهاية» الى المنع وقال في «المبسوط» بالكرهه، واحتمله صاحب المعبر بعد ان رجح المنع اولا. والعلامة في احتج «المح» للمبسوط بانه قد ثبت للتّكة والقلنسوة حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلوة فيهما، وان كانتا بخستين او من حرير محض، فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول، وبان الملزوم للمدعى وجوداً وعدمًا ان كان ثابتاً للمطلوب وكذا ان كان منقياً. ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال: والجواب عن الثاني بالمنع من استلزام نفى الملزوم حالتي وجوده وعدمه للمطلوب لجواز كون النفي راجعاً الى الذات لالي وجودها مع فرض استلزامها وجوداً وعدمًا للمطلوب. وظاهر ان قوله وبان الملزوم للمدعى هو الشبهة المذكورة قد تمسك بها لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة في التّكة والقلنسوة المذكورين، وحاصلها ان ما يستلزم وجوده وعدمه لجواز الصلوة فيهما ان كان ثابتاً للمطلوب وكذا ان كان معدوماً. وما ذكره من جوابها من المنع من استلزام الملزوم (الخ) اشارة الى الجواب الذي ذكرناه، حاصله ان ثبوت المطلوب انما هو اذا كانت ذات الملزوم في الواقع حالتي وجوده وعدمه مُستلزماً للمطلوب، ثم فرض وجوده وعدمه والاستلزام ممنوع بمعنى انه يتمتع بثبوت ذات يكون ملزوماً في الحاليتين للمطلوب، فالنفي راجع الى الذات لالي وجودها مع فرض كونها ملزومة في الحاليتين له وعلى ما ذكرناه من عدم صلاحية هذه الشبهة للاستدلال لجريانها في اثبات كل محال وفي كل حكم شرعي ونقيضه، يظهر ان غرض العلامة (ره) من ايرادها ليس الاستدلال والاثبات بها بل انما ذكرها لادنى مناسبة تشجيداً لاذهان الناظرين وتحديداً لافهام المتعلمين، و اشار الى جوابها

لئلا يتحير بعض الطلاب اذا اوردت عليها ولم يقدر على حلها. ثم بمثل الجواب الذي ذكرناه للشبهة المذكورة يندفع شبهة مشهورة اوردت على كون النسبة خارجة عن الطرفين اعنى المنتسبين وهى انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشد عنها شئ من المفهومات اصلا، ثم نسبنا هذا الجميع الذي لا يخرج شئ من المفهومات الى جزئه فلا شك في انه يتحقق نسبة بني المجموع وبين هذا الجزء، فتلك النسبة داخله في لمجموع لعرضه بحيث لا يشد منه مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا، اذا النسبة خارجة من طرفها. ولقوة هذه الشبهة ذهب بعض الافاضل الى انه لا يجب كون النسبة خارجة من الطرفين ولا يخفى فسادها. فالصحيح ان يدفع بمثل الجواب المذكور بان يقال: فرض جميع المفهومات بحيث لا يشد منه مفهوم ممكن الحصول لا يجمع فرض نسبة هذا الجمع الى جزئه بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبته الى جزئه يتضمن باعتبار التقيضين. وذلك لان كونه بحيث لا يشد منه مفهوم يمكن حصوله، يتضمن عدم امكان نسبة الى شئ ونسبته الى جزئه يتضمن امكانها، فكانت قلت جميع المفهومات التي نسبته الى جزئه خارجة عنه وداخله فيه هل تلك النسبة خارجة عنه ام لا، نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض، وظاهر ان نسبته الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض. واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج منه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض فذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شئ.

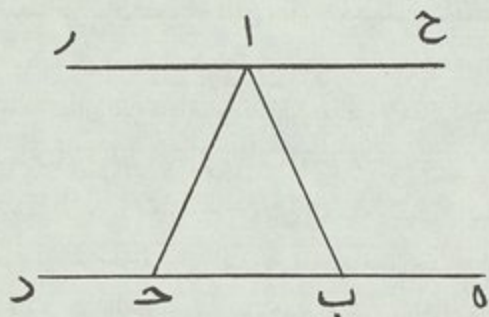
فائدة حكمية:

قيل: لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخططين معا او احدهما مسافة غير متناهية في زمان متناه.

اقول: بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلنا ان نفرض انتقال احدهما من الموازة الى وضع المسامته، فاذا انتقل احدهما من الموازة الى المسامته، لا بد ان يحصل هذا الانتقال بحركة ما في الجملة فحينئذ يقطع احدهما الاخر لامحالة وذلك لان المسامته نقيض الموازة، والمتوازيان خطان لا يلاقى احدهما الاخر ولو اخرجوا الى غير النهاية، فالمسامتان خطان يلاقى احدهما الاخر عندلاتناهيتهما، وفي ما نحن فيه فرض الخطان غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا يجوز ملاقاتهما بالطرف لمنافاته اللانهاية المفرضة فيجب ان يكون الملاقاة بوسط وهو التقاطع وحينئذ نقول: اى نقطة فرض وقوع التقاطع بها يكون ما فوقها من الخط غير متناه كما هو الفرض وظاهر ان كل نقطة يفرض التقاطع بها يكون التقاطع حاصلا قبلها فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها فما من

نقطة نفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع بها الآ ولا بد وان يحصل التقاطع بنقطة اخرى فوقها فيلزم ملاقة الخط المائل جميع النقاط فوقانية الغير المتناهية من الخط الغير المتناهي، فيلزم قطع الخط الغير المتناهي في زمان متناه وهو زمان الحركة اليه فتأمل. وهذا البرهان قريب او راجع الى برهان التخلص الذي اورده ابن كمونة في شرح التلويحات وهو اننا نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز كرة فاذا فرض تحرك الكرة بحيث يخرج القطر من المقاطعة الى الموازية فلا بد ان يتخلص عن الخط الاخر وهو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه.

توضيح عبارة للمعلم الثاني وهو قوله في وجه تساوي الزوايا الثلث لقائمتين: اذا سقط الاربع من الست بقى اثنتان، بيانه اذا اخرجنا ضلع ب ح من مثلث ا ب ح من الطرفين الى د ه و اخرجنا من نقطة ا الى ح ر خطأ موازياً لخط د ه، حدثت من وقوع ا ب على ه د زاويتان معادلتان لقائمتين ومن وقوع ا ح عليه ايضاً زاويتان كذلك، ومن وقوع احدهما على ح ر ايضاً زاويتان كذلك، وهذه ستة زوايا معادلة قوآئم، ووجه المعادلة ظاهر وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث و الاربع الحادثة عن خارجة اعني ح ا ب، ر ا ح، ا ح د ثم نقول: زاويتا ح ا ب، ا ب ه معادلتان لقائمتين لانهما داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط ا ب على ح ر ه المتوازيين، فيثبت بالتاسع والعشرين من اولي الاصول تعادلتهما لقائمتين وبمثل ذلك نبين ان زاويتي ر ا ح، ا ح د



ايضاً معادلتان لقائمتين. فاذا سقطت هذه الاربعة المعادلة لاربعة قوائم يبقى من الستة المعادلة لست قوائم زوايا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب. وللعبرة محامل و توجيهات اخرى ذكرناها في توضيح الاشكال. ثم لو اخرج ا ب من جهة ب يحصل به زاويتان اخريان معادلتين لقائمتين. فلو قيل لو اسقط الست من الثمان بقي اثنان لكان صحيحاً ولو اخرج احد من جهة ح يحصل ايضاً اخريان معادلتين لقائمتين وحينئذ لو قيل لو اسقطت الثمان من العشر بقي اثنان لكان صحيحاً، ولو اخرج احدهما من جهة ا ايضاً يحصل اخريان كذلك وحينئذ لو قيل لو اسقطت العشر من اثني عشر بقي اثنان لكان صحيحاً ايضاً.

حديث

في الحديث: بيننا وبينكم عيبة مكفوفة اى مشرحة مقفلة على ما فيها. وهذا مثال يضرب للصدور النقية من الغل والغش فيما اتفقوا عليه من الصلح والهدنة. وقيل معناه ان الشر بيننا مكفو فكما يكف العيبة اى الوعاء على ما فيها من المتاع فكأنهم قد جعلوا ما اصطالحوا عليه فى وعاء و اشروعوا اى اقبلوا عليه.

حديث:

قال الباقر عليه السلام: خالطوهم بالبرانية و خالفوهم بالجوانية اذا كانت الامرة صبيانية. اصل البرانى من البراى الخارج والجوانى من جوالبيت اى داخله، والالف والنون فيهما من زيادات النسب، والامرة بالكسر بمعنى الامارة، فالمعنى خالطوا الناس بالعلانية والظاهر و خالفوهم بالسرى والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيان والسفهاء. وفى حديث سلمان (ره) من اصلح جوانبه اصلح برانيه اى من اصلح باطنه فقد اصلح ظاهره. وفى حديث ايضاً ان لكل امر جوانياً و برانياً.

معماً به اسم ضياء:

نقاش قلم گرفت و قد تو نگاشت
تا دور خطت كشد ولى از نامت
پرگار گشاده را نگونسار بداشت
بود آن رقمى كه جاى اندیشه نگاشت

مراد به هر يك از «قلم» و «قد» صورت رقم يك است كه الف باشد و مراد از «پرگار گشاده نگونسار» صورت رقم هشت است و مجموع بر اين هيئت باشد: ٨١١ كه هشتصد و يازده است و

مجموع حروف ضياء اين قدر باشد.

معماً به اسم باير:

زوج اول گير و نصف او و نصف ضعف او پس بكن در ضعف هر يك ضعف جمله ضرب
تا شود نام شهی حاصل که ضرب تيغ او می کند تنصيف تضعيف مخالف روز حرب
مراد از «زوج اول» دو است که ب باشد و از «نصف آن» يك است که آ باشد و «نصف ضعف آن»
باز دو است که ب باشد، و مجموع آن پنج می شود و ضعف پنج ده می شود، و چون بيست درده ضرب
می شود دويست می شود که راست و چون با سه حرف سابق که ب ا ب باشد ضم شود «باير»
می شود و هو المطلوب.

معماً به اسم خسرو:

گر روز نخست هم خودش چون آخر سر منزل جانها همه خاك در اوست
مراد آن است که لفظ نخست خودش که باز نخست باشد يعنی ابتدای آن که نون باشد برود
همچنان که آخر آن که تا باشد باز برود يعنی رو شود به اين معنی که بدل به آن شود.

سؤال امتحانی:

ان قيل قد صرّحوا بانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون طوابع الربع المحدود
بالاعتدال في خط الاستواء رباعاً واكثر من الربع كيف لزم ذلك؟ قلنا: بيان ذلك انه قد تقرر في الهيئة
ان الطوابع المحدودة بالاعتدال في خط الاستواء اذا كانت اقل من الربع فهي اعظم من المطالع
لانها حينئذ وتر قائمة، والمطالع وتر حادة. فالمطالع اقصر، فاذا كان المعدل والبروج مركبا
من الاجزاء التي لا يتجزى وطلع ربع المعدل الربيعي الاجزاء منه كان الطابع معه من البروج اكثر
منه، لما عرفت و اقل من الربع اذ الربع من الطوابع يطلع مع الربع من الطوابع و حينئذ، لو كان
ما هو الاكثر من الطوابع اقل من الجزء حتى ينقسم لجزء الملاصق لا أول السرطان بطل الجزء و
لزم الخلف. و ان كان بقدر الجزء فيكون طوابع الربع الاجزاء منه رباعاً فيكون طوابع الربع
من المعدل اكثر من الجزء مع ان طوابع الربع ربع فيلزم ان يكون طوابع الربع المذكور اكثر
من الربع مع انه يلزم ان يكون رباعاً.

سؤال آخر امتحانی:

قيل: لو وجد الجزء الذي لا يتجزى لزم ان يكون قطر الفلك الاعظم ثلاثة اجزاء ماوجه اللزوم؟ قلنا: وجهه انه على وجود الجزء انا لو فرضنا قطراً منه وعلى جنبه وترين ملاصقين له ثم فرضنا قطراً آخر منه على فوق هذه الخطوط الثلاثة بحيث يقطعهما ولا يخرج عن السطح الحادث من تماسها، لزم ان يكون هذا القطر المقاطع ثلاثة اجزاء لانه يقطع كل واحد من هذه الخطوط الثلاثة من دون خروج عنها، فيجب ان يكون ثلاثة اجزاء كل جزء منه فوق خط، اذ لو وقع اكثر من جزء واحد منه فوق خط لزم انطباقه عليه، والفرض تقاطعه. ولتوضيحه نفرض خطوط اب اح اد متماسة ولتر كيبها عن الاجزاء يحدث سطح يشمل عرضه على ثلاثة اجزاء. فنفرض قطر اد على هذا السطح بحيث يتقاطع الخطوط الثلاثة ولا يخرج عنه، فهذا القطر ان لاقى كل واحد منهما بجزء لزم انحصاره في ثلاثة اجزاء وان لاقى الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه مقاطعاً له وهو خلاف الفرض. فان قيل: لا حاجة الى فرض وترين بل يكفي فرض وتر واحد مع القطر وفرض قطر اخر فوقها بحيث تقاطعهما ولا يخرج عن سطحها وحينئذ يلزم كون قطر الفلك جزئين وهو ابلغ وعلى هذا فيقال في الامتحان: لو وجد الجزء يلزم كون قطر الفلك الاعظم جزئين كيف بيان ذلك؟ فيجاب بفرض قطر وتر ملاصق معه وفرض قطر اخر فوقها، فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر. قلنا: لو فرض قطر وتر ملاصق معه فالخط الثالث الذي نعرض فوقها لا يمكن ان يكون قطر بل يكون وترًا بخلاف الخط الرابع المفروض على فوق خطوط ثلثه وهي القطر وتران على جنبه ملاصقان له. والمحدور انما هو كون القطر ثلاثة اجزاء او جزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوتر جزئين وهو ليس في الغرابة ككون القطر ثلاثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر وتر ملاصق له قطر انه لا يمكن ان يمر بالمركز لاستلزام مروره به اعوجاجه لانطباق نصفه على الوتر ونصفه على القطر فلا بد ان لا يمر بالمركز حتى يتصور انطباق بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج وانما قلنا بخلاف الخط المفروض على فوق ثلاثة خطوط هي القطر وتران عن جنبه لانه يمكن حينئذ ان يمر هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلاثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على احد الوترين وبعضه على الاخر وجزء منه على القطر في المركز فتأمل.

سؤال امتحاني

ان قيل: صرّحوا فانه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الحمارى كيف بيان ذلك؟ قلنا: بيان ذلك على ما ذكره انا اذا فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض، وفرضنا ضلعا اخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار

قائماً عليه، فيكون ضلعه الآخر اعنى وتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعاً على طرف الضلع الأول، وطرفه الآخر على الارض واقعاً على طرف الضلع الثانى. ونفرض كل واحد من الضلعين الأولين اعنى المفروض على الجدار والمفروض على الارض الذى هو قاعدة المثلث مائة جزء فيكون احدى زوايا المثلث اعنى القائمة فى موضع قيام الجدار على الارض، واحداثها فى الارض بعيدة عنها بمائة جزء، والاخرى عن الجدار بعيدة عن الاولى ايضاً بمائة جزء. ثم نأخذ بمحل ملاقات الوتر والخط الواقع على الارض اعنى الزاوية التى على الارض، ونجرها بحيث يبعد عن الجدار، فاذا تحركت هذه الزاوية جزءاً تحرك الخط الواقع على الجدار ايضاً جزءاً فيقع جزء منه على الارض وحينئذٍ اما ان يتحرك طرف الوتر الملاقى للجدار ايضاً جزءاً اى اما ان يهبط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار ايضاً جزءاً او اقل من جزء واحد او اكثر منه، والأول يوجب مساواة وتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية الواقعة على الارض جزءاً تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار اى وقع جزء منه على الارض واتصل بالضلع المفروض على الارض وهبط ايضاً طرف الوتر الملاقى للجدار منه بقدر الجزء. فاذا تحركت الزاوية المفروضة مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض و يصير الضلعان خطاً واحداً واقعاً على الارض مقداره مائتا جزء، وصل رأس الوتر المتحرك من فوق الجدار الى اسفله الى الارض وانطبق الوتر على الخط الذى هو مجموع الضلعين فيلزم مساواة الوتر الذى هو احد اضلاع المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الحمارى المثبت، لاطولية كل ضلعين للمثلث من ضلع واحد منه، والثانى يوجب الانقسام مع انه يوجب ايضاً كون الوتر اطول من الضلعين وعلى الثالث ايضاً لزم الانقسام ان كان الزايد عن جزء واحد بعض الجزء، بان يقطع طرف الوتر المتحرك على الجدار فى مدة قطع الزاوية من الارض جزءاً جزءاً واحداً و جزئين او ثلاثة او اكثر مع كسر من الجزء ايضاً. وان كان الزايد جزئين او اكثر بلا كسر فيأتى الكلام فيه. وقد تقرر ذلك بوجه اخصر مبنى على وضع السلم على الجدار ولذلك سمي بالبرهان السلمى. و هو انا نفرض سلماً على الحائط بحيث يكون بين اسفل الحائط ورأس السلم عشرة اذرع مثلاً، و كذا بين اسفلها اى اسفل الجدار والسلم، ثم يجرى السلم على الارض وهو مماس برأسه للحائط بحيث يعظم قاعدة المثلث آناً فآناً، فكلما قطع على الارض جزء قطع رأسه على الحائط جزء و هكذا. فاذا قطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث فكان السلم عشرين ذراعاً يساوى مجموع الضلعين، فيلزم كون ضلعى المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل الحمارى. هذا ما ذكر فى بيان المطلب المذكور، وفيه انه لقائل ان يقول: ان طرف الوتر او اس السلم يقطع من الجدار عند قطع جزء من الارض ازيد من جزء، والزيادة ليست كثيراً من الجزء بل جزء او اكثر تام، فاذا

قطع الزاوية المفروضة أو أسفل السلم جزءاً من الأرض قطع طرف الوتر رأس السلم جزئين أو ثلثة أو أكثر بلا كسر، وحينئذ إذا وصل رأس السلم إلى الأرض لا يكون المقطوع من الأرض عشرة بل أقل منها فينطبق السلم الذي هو الوتر على ضلع أو بعض ضلع آخر لا على مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الآخرين، فإنه على انتفاء الجزء وبطلانه لو أقيم الذراع أو مثله مقام الجزء وورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد أن يقال في الجواب: أن طرف الوتر أو رأس السلم يقطع من الجدار أكثر مما يقطعه الزاوية المفروضة على الأرض أو أسفل السلم. فللقائل بالجزء أيضاً أن يقول أن المقطوع من الجدار أجزاء تامّة أكثر من الأجزاء المقطوعة من الأرض، فتأمل.

سؤال آخر امتحاني:

قيل: لو وجد الجزء لزم أن يكون المتقاطعين متوازيين أو كون المتقاربين من جهة متباعيين فيها كيف بيانه؟ جوابه: أن بيان ذلك أنا نفرض دائرة مركبة من الأجزاء ويخرج فيها خطين مارين بالمركز بين طرفيهما جزء واحد من محيط الدائرة فهما متقاطعان على المركز، فالانفراج الذي بينهما قبل المتقاطع لا يمكن أن يكون أقل من الجزء لاستلزامه الانقسام. فإما أن يكون بقدر الجزء أو أكثر والأول يستلزم الأول والثاني الثاني.

أيضاً سؤال آخر امتحاني:

قيل: لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم أن يكون البعداى أقصر الخطوط بين جزئين مثلاً خمسة و سبعة وهو تناقض كيف يلزم ذلك. جوابه: أن وجه اللزوم في ذلك أنه حينئذ لو فرض مثلث متساوي الساقين كل منهما ثمانية أجزاء وقاعدته سبعة لزم أن يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدته، لا شراك طرفيهما والثامن الذي هو رأس المثلث اعنى مجتمع الساقين مشترك أيضاً بينهما، فما بين السابعين من الساقين أن كان واحداً فبين السادسين منهما اثنان وبين الخامسين منهما ثلاثة و بين الأربعين أربعة و بين الثلاثين خمسة و بين الثانيين ستة و بين الأولين سبعة، وقد كان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعنى كون البعدين هذين الجزئين اعنى الأولين خمسة وسبعة، وإن كان بين السابعين أكثر من جزء فالفساد أشد فلا بد أن يكون ما بينهما أقل من جزء فيلزم الانقسام و يبطل وجود الجزء.

سؤال آخر امتحانى:

قيل: لو وجد الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لقوسها كيف يلزم ذلك؟
 جوابه: أنه لو فرض حينئذ دائرة ووصل بين جزئين منهما القطر، ثم وصل بين ثمانية اجزاء يتوسطها القطر وبين نظائرها باوتار ثمانية، ثم وصل بين طرفى الوترين الاقصرين بخط مستقيم، كان هذا الخط تسعة اجزاء، لأنه مركب من ثمانية اجزاء من الاوتار الثمانية ومن جزء القطر وهو وتر اى قاعدة للقوس الذى فرضت مركبة من اجزاء ثمانية يتوسطها القطر، فبدخل فيما بينها جزء اخر من الدائرة هو طرف القطر، فإذا ساوت قاعدة القطعة قوسها.

حديث مشكل:

روى الشيخ فى التهذيب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن صالح بن عقبة قالت قلت لابي عبدالله عليه السلام: ما تقول فى رجل ضرب رجلاً فنقص بعض نفسه باى شىء يعرف، قال بالساعات قلت وكيف بالساعات؟ قال ان النفس يطلع الفجر وهو فى الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر، فتتظر ما بين نفسك ونفسه، ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك منه، لعل المراد ان الغالب ان النفس فى اول اليوم يكون فى الشق الايمن من الانف بمعنى ان الشق الايسر منه يكون فى هذا الوقت منسداً او يخرج النفس من الشق الايمن فى الكثر، وهذا الاخبار من المعصوم (ع) ظهر له بالتجربة او بطريق اخر. فمقتضى الخبر ان نقص نفسه بضر غيره يعد انفاسه فى ساعة ثم يعد انفاسه الصحيح ايضاً فيها ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع الدية الكاملة التى بازاء انقطاع النفس بالكلىة على اعداد انفاسه الصحيح وينظر ان ما يقع بازاء التفاوت كم هو فيؤخذ من الضارب. والمستفاد من هذا الحديث انه لو كان العد فى الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانفاسه فيها من الشق الايمن من الانف، ولو كان فى الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا. ولا ريب فى ان استعمال النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عددها كذلك. ولعله اتم ذكر ذلك استطراداً ثم ما تضمنه هذا الحديث من حكم نقص النفس ومعرفة بالساعات، لم يعمل به احد من فقهاء ناسوى يحيى بن سعيد فى جامعه حيث قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه من طلوع الفجر يكون فى الشق الايمن من الانف ثم بعد ساعة يكون فى الشق الايسر، فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسب ثم يؤخذ بحساب ذلك. وقال العلامة فى «ير» فى انقطاع النفس الدية وفى بعضه بحساب ما يراه الامام (ع).

لا يكون المهر غيراً لا يكون المهر مهراً

المهر بضم الميم ولد الفرس، والغير بالفتح الحمار وبالكسر الابل. معنى المصراع الأول ظاهر و قوله لا يكون فى المصراع الثانى تأكيد لقوله لا يكون فى المصراع الأول وقوله المهر مهر مبتداء و خبر.

ايضاً شعر آخر:

مرّ كما انقضّ على كوكبٍ عفرية جنّ فى الدجى الاجدل

قوله كوكب مرفوع انه فاعل انقضّ وقوله عفرية مجرور بقوله «على»، وهذا مبنى على جواز الفصل بين الجار ومجروره. وقوله الاجدل مرفوع على انه فاعل مرّ والمعنى: مرّ الاجدل كانقضاض كوكب على عفرية جنّ الدجى. والحاصل ان مرور الاجدل كان كمرور الشهاب الثاقب على مرّة الجنّ فى الليل.

ايضاً شعر آخر:

اعن ترسّمت من خرّقاء منزله ماء الصبابة عينيك مسجوم

العين المفتوحة فى قوله عن بدل عن الهمزة المفتوحة وهذا الابدال جازع عندهم، كما صرح به فى معنى اللبيب وغيره، فالمراد ان ترسّمت والترسم بمعنى التأمل والتفكير. وقوله ان منصوب بنزع الخافض اعنى لفظه «من» وهى متعلّقة بقوله «مسجوم». فالمعنى امن التأمل فى منزله من خرّقاء يسجم ماء الصبابة من عينيك.

ايضاً شعر آخر:

رأت قمر السماء فذكّرتنى لىالى وصلها بالرقمتين
كلانا ناظر قمرأ ولكن رايت بعينها رأت بعينى

معنى المصراع الثلاثة الأول ظاهر والمراد من المصراع الرابع انى رايت القمر الذى راته عينها اعنى القمر الحقيقى وهى رات القمر الذى راته عينى وهو القمر لمجازى. والحاصل انه على الواقع والظاهر انها وان رات القمر الحقيقى وانى رايت القمر المجازى اعنى نفسها، الاّ انما لما كانت هى عندى قمرأ حقيقياً والقمر الحقيقى عندى بمنزلة القمر المجازى بالنسبة اليها، فكأنى رايت القمر بعينها لان عينها ناظرة الى القمر الحقيقى فى نفس الامر وهى رأت القمر بعينى لان عينى ناظرة الى القمر المجازى فى نفس الامر.

ايضاً شعر آخر

ما نالني من وصلها والذّي عزّ وجل
قوله «لا» تأكيد لقوله ما وقوله «وجل» فاعل لقوله نالني اي ما نالي خوف من وصلها بالله الذّي عزّ.

شعر آخر:

المنهبات قلوبنا و عيوننا و جناتهنّ النّاهبات النّاهبا

قوله المنهبات صفة للنّسوان الممدوحة المتقدمة جمع المنهّب وهو اسم فاعل من باب الافعال ولما كان النّاهب متعدّياً الى مفعول واحد فالمنهّب متعدّد الى مفعولين كما في رأى وارى و علم و اعلم، وهذه التّعديّة سماعية وليست قياسية، والمفعول الأوّل للمنهبات هو قلوبنا و عيوننا والثّاني لها هو و جناتهنّ والنّاهبات صفة للوجنات، والنّاهب مفعول للنّاهبات. فالمعنى أنّ هذه النّسوان جاعلة قلوبنا و عيوننا ناهبة لوجنات انفسهن اذ لا يزال المحب بقلبه متفكراً في جمال المحبوب و بعينه ناظراً اليه، وهذه الوجنات ناهبة لقلوبنا و عيوننا التي فرضت أولاً ناهبة لوجناتهنّ، فهنّ جعلن قلوبنا و عيوننا ناهبة لوجناتهنّ التي هي النّاهبة للنّاهب الذّي هو قلوبنا و عيوننا.

رُوي أنّ بعض الخلفاء:

قال لبعض المؤمنين من اصحاب الكاظم عليه السّلام اتقول أنّ موسى بن جعفر امام فقال:
«ليس بامام ان قلت انه امام فعلى لعنة الله والملائكة والناس اجمعين».
جملة ان قلت (الخ) صفة لقوله امام اي: ليس بامام موصوف بأنه لو قلت في حقّه انه امام لكان على لعنة الله كما هو شأن ائمة الجور، بل امام موصوف بأنه لو قلت في حقّه انه امام لكان على رحمة الله. ويمكن ان يكون المراد انه لا اقول انه امام في هذا الوقت اي في حضورك و لو قلت عندك انه امام لكان على لعنة الله اذ حينئذ اكون تاركاً للواجب الذّي هو التقيّة .

معماً به اسم نقى:

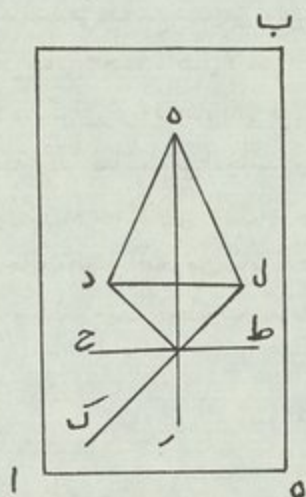
مرا بود قنديل دل سوخته شد آن سوخته باز افر وخته

يعنى مرا بود «قن» و «دیل» دل سوخته که یا باشد که دل دیل که دال و لام باشد چون سوخته شود «یا» باقی می ماند، پس حاصل، با مراعات ترتیب آن است که مرا بود «قنی» لیکن در اینجا مراعات ترتیب میان «قن» و «ی» نشده است و مراد آن است که مرا بود «یقن» و چون دلسوخته افر وخته

شود یعنی دل به معنی قلب که برگشتن باشد محقق شود «نقی» می شود. و اظهر آن است که مراد این باشد که مرا بود «قن» که این صفت داشته باشد که دلیل دلسوخته باشد یعنی یای آن بر طرف شده باشد و دل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرا بود (قن) که دل یعنی قلب شده باشد و آن سوخته که یا باشد باز افر وخته باشد یعنی عود نموده نقی شد.

مسئله هندسیه (زوایای حاصله از تلاقی دو خط):

ان قيل: لاریب فی ان الخط المستقیم اذا قام عموداً علی سطح، یحیط هذا الخط مع کل خط فی هذا السطح ملاقیاً لهذا الخط القائم علی السطح بزواویه قائمه، واما اذا مال الخط الی جانب من السطح ولم یکن عموداً علیه بل مائلاً عنه، فای قسم من الزوایا یحدث من ملاقات هذا الخط المایل مع الخطوط المفروضه فی السطح؟ قلنا: یحیط مع خطین متصلین به فقط بزواویتین قائمتین، و مع سایر الخطوط بزوایا حاده منفرجه، و یكون اصغر الحواد فی حاق جانب المیل و اعظم المنفرجات فی حاق الجانب الاخری جهة المقابل و هو تمام اصغر الحواد من قائمتین، و کل حاده اقرب الی اصغر الحواد یكون اصغر من الحاده التي هی ابعد منه، و الاثنان الحادثان عن جنبیه مع تساوی بعدهما عنه و متساویتان و کل منفرجه اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجه التي هی ابعد. و الحادثان عن جنبیه مع تساوی بعدهما عنه متساویتان، فمن طرف



الاعظم اصغر الحواد يتعاطم الحاد شيئاً فشيئاً الى ان يصل الى القائمتين. ثم يتعاطم كذلك الى ان يصل اعظم المنفرجات، ومن طرفي اعظم المنفرجه بالعكس من ذلك. والبرهان على ذلك ان نفرض السطح اب والخط المائل عمود د ح على ان نقطة د في الفوق ونقطة ح في السطح و يخرج من د عمود د ه على السطح على ان يكون نقطة ه على السطح ويصل في السطح ه ح و يخرج ه الى ر ومن ح خط ح ط عموداً على ه ر. فنقول: فلان سطح مثلث د ه ح يمر بعمود د ه يكون قائماً على سطح ب على قوائم، لما ثبت في الثامن عشر من حادية عشر الاصول من انه اذا قام عمود عمود على سطح فكل سطح يمر به يحيط مع الاول بزواية قائمة، ولان ه ر فصل مشترك بين سطح اب والمثلث و ح ط عمود على ذلك الفصل يكون عموداً على المثلث ايضاً، بعكس الشكل المذكور وهو ما ذكر في اخره من انه قد بان انه اذا قام سطح على سطح فكل عمود على فصلها يخرج في احد السطحين فهو عمود على الاخر فيكون خط د ح الواقع في سطح المثلث مع خطي ح ح ط محيطاً بقائمتين لانه اذا كان سطح مثلث د ه ح عموداً على ط ح الذي هو الفصل لكان كل من ضلعيه المرتفعين ايضاً قائماً عليه ومنهما د ح المفروض مائلاً، فيكون زوايا د ح ح، د ح ط قائمتين وثبت الحكم الاول، ثم يخرج ك ح ح في السطح غير قائم على ح ط فزوايا د ح ح، د ح ح حادة ومنفرجة اذ لو كانتا قائمتين يلزم ان يكون د ح لكونه عموداً على كل ح ط المتقاطعين عموداً على سطح اب، لما ثبت في الرابع من المقالة المذكورة من ان كل عمود على خطين خارج من فصلهما المشترك فهو عمود سطحهما وهذا خلف. فثبت الحكم الثاني. ثم نقول: الحادة منهما زاوية د ح ح ونفصل ح ح ح مثل ح ح ه ونصل د ل ه ف مثلث د ه ل ضلع د ل لكونه وتر القائمة اعني زاوية د ه ل اطول من د ه العمود لما ثبت في التاسع عشر من اولي الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث يوترها الضلع الاطول ففي مثلثي د ح ه، د ح ل لا شراك ضلع د ح وتساوي ضلعيه ح ح ل بالعمل وكون د ل اطول من د ه، يكون زاوية د ح ه التي في جهة الميل اصغر من زاوية د ح ل الحادة التي فرضت في هذه الجهة ايضاً. لما ثبت في الخامس والعشرين من اولي الاصول من انه اذا تساوى ساقا مثلث ساقى آخر وكان قاعدة الاولي اطول، كانت زاويتيها اعظم. وبمثله نبين انها اي زاوية د ح ه الواقعة في حاق جانب الميل اصغر من ساير الحواد ويكون زاوية د ح ح تمامها من قائمتين اعظم من المنفرجات، وبذلك يثبت المطلوب بتمامه.

آية:

قوله تعالى: «تَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا» (مائده، ١١٠).

ان قيل التكلّم فى الكهولة ليس امرأ عجيباً حتى يذكر فى بيان مقام الاعجاز. قلنا: المراد انه يكلمهم فى الوقتين على حد واحد وصفة واحدة ولا شك انه غاية الاعجاز. وقيل انه تكلم فى المهدي مرة واحدة اظهاراً لطهارة أمه فى الكهولة بالنبوة والوحى.

آية:

قوله سبحانه: «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَّهَ النَّهَارَ وَكُفِرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران، ٧٢-٧٣).

معنى الآية الاولى ان طائفة من احبار يهود خيبر وهم اثنا عشر رجلاً قال بعضهم لبعض ادخلوا فى دين محمد (ص) وجه النهار اى اوله من غير اعتقاد، وكفروا به آخره وقولوا انا نظرنا فى كتبنا و شاورنا علماءنا فوجدنا محمداً ليس بذلك فظهر لنا بطلان دينه وكذبه، فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه فى دينهم ويقولون ما رجعوا الا لامرتين لهم فيرجعون عن دينه.

واما الآية الثانية اعنى قوله ولا تؤمنوا (الخ) فلها تفسيرات: الاول قوله تؤمنوا متعلق بقوله «ان يؤتى احد» اى مرتبط به معنى عامل فيه لفظاً، أما بتقدير حرف الجر ان اعتبر فى لا تؤمنوا معنى الاعتراف وبدونه ان لم يعتبر فيه ذلك. فالمعنى على الاول لا تعترفوا ولا تظهروا ايمانكم اى تصديقكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتهم واسر واتصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتهم ولا تفشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع دينكم، ولا تظهروه للمسلمين لئلا يزيدهم تصديقكم بذلك ثباتاً، ولا للمشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام. وعلى الثانى لا تظهروا تصديق ان يؤتى احد مثل ما اوتيتهم (الخ) واوحاجوكم عطف على ان يؤتى والضمير فى يحاجوكم لانه فى معنى الجمع يعنى ولا تعترفوا لغير من اتبع دينكم بان المسلمين يحاجونكم يوم القيمة بالحق و يغالبونكم عند الله بالحجة، يعنى علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للمشركين لما ذكر. واثّر فى عطف يحاجوكم كلمة او على الواو ليفيد العموم مثل ولا تطع اثماً او كفوراً ولذا لم يجعل بمعنى الى ان، وما بين لا يؤمنوا وان يؤتى اعنى قوله قل ان الهدى هدى الله اعترض ومعناه قل يا محمد لهم ان من يشاء الله ان يوفقه حتى يسلم او يرد ثباته على الاسلام كان ذلك، ولم ينفع حيلتكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله (الخ). الثانى: ان يتم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم عن معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه النهار الا لمن كان على دينكم ودخل فى الاسلام اى لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل رجوعهم لان رجوعهم كان ارجى

عندهم حينئذ نفى موقع ان يؤتى ثلاثة اوجه: احدها ان يتعلّق بفعل مضمر على حذف اللّام اى دبرتم ما دبرتم وفعلتموه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم لالشئى اخر، يعنى ان ما بكم من الحسد بمن اوتى مثل ما اوتيتم من فضل العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم. وقوله اويحاجوكم عطف على ان يؤتى اى لئن يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتصل به ويترتب عليه من حاجتهم لكم عند ربكم وغلبيتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما دبرتم. وجهة العدول عن الواو الى الواشارة الى ان كلاً من الامرين مستقل بكونه سبب الحسد والغيط، وحقيقة المعنى انه لم يكن باعث على هذا الكيد سوى عملكم بان الايتاء والمحاجة المذكورتين كائنان البتة. وعلى هذا يكون قوله ان الهدى هدى الله اعتراضاً. ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن كثيره ان يؤتى احد بزياة همزة الاستفهام للتقرير والتوبيخ بمعنى الان يؤتى. وثانيها: ان يكون هدى الله بدلا من الهدى وان يؤتى احد خبر ان، والمعنى قل ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم اويحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحقهم ويدحضوا حاجتكم. وثالثها: ان ينتصب ان يؤتى بفعل مضمر يدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كأنه قيل قل ان الهدى هدى الله فلا تنكروا وان يؤتى احد مثل ما اوتيتم (الخ)، فان قوله ولا تؤمنوا انكار لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم. الثالث: ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويتعلّق ان يؤتى بفعل مضمر على حذف اللّام، اى قل ان الهدى هدى الله وقل لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ما قلتم. الرابع: ان يكون الكلام من اول الاية الى اخرها من الله تعالى تقديره ولا تؤمنوا ايها المؤمنون الا لمن تبع دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من الدين فلا نبى بعدكم ولا شريعة بعد شريعتكم الى يوم القيمة، ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم خير الاديان وان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله. فيكون الاية باسرها خطأ للمؤمنين من الله تعالى.

آية:

قوله تعالى: «وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً» (الإسراء، ٥٩).

مبصرة صفة لمحدوف هي آية اى ناقه حال كونها آية مبصرة. هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة لناقة لا ان يكون بمعنى بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الحقيقي اى منشأ لاستبصار الناس وهدايتهم.

ايضاً آية:

قوله سبحانه: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله، ٧).

ان قيل: لم يقل ما من نجوى اثنين الا وهو ثالثهم مع ان الامر كذلك فما النكتة في وجه العدول عن ذلك؟ قلنا: يمكن ان يكون النكتة فيه استحسان الابتداء بالعدد الفرد فان الله وتر يحب الوتر. و يمكن ان يكون السبب فيه معلومية ذلك من قوله ولا أدنى من ذلك فان نجوى اثنين يدخل فيه فلو قال أولا ما من نجوى اثنين (الخ) لما كان لهذا القول اعنى ولا ادنى فائدة. وقيل النكتة فيه هي ان النجوى لا يتحقق بين الاثنين اذا لاثان لو لم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النجوى انما هو في موضع خوف استماع الغير، وفيه ان اضافة النجوى الى الثلاثة يفيد كون الثلاثة متناجين وعلى هذا يلزم ان يكون المراد من نجوى الثلاثة كون الاثنين متناجين والثالث غير مطلع على نجوى يهما وهو خلاف ما يفهم من الاضافة، على انه لو لم يكن واحد منهم مطلعاً على نجوى الاثنين لم يلزم من قوله وهو رابعهم اطلاعه سبحانه على النجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير المطلع.

في دعاء الصّباح والمساء:

من الصّحيفة: يولج كلّ واحدٍ منهما في صاحبه ويولج صاحبه فيه. قيل الواو للحال والمعنى يدخل كلّ من اللّيل والنهار في اخر والحال انه يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئاً و يزيده في اخر كنقصان نهار الشتاء وزيادة اللّيل وزيادة نهار الصيف ونقصان ليله. فان قلت: هذا المعنى يستفاد من قوله يولج كلّ واحدٍ منهما في صاحبه فاي فائدة في قوله ويولج صاحبه فيه؟ قلت: مراده (ع) التنبية على امر مُستغرب وهو حصول الزيادة والنقصان معاً في كل من اللّيل والنهار في ان واحد وذلك بحسب اختلاف البقاع كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت مسكونة اولاً، فان صيف الشمالية شتاء الجنوبية وبالعكس. فزيادة النهار ونقصانه واقعان في وقت واحد لكن في بقعتين، وكذلك زيادة اللّيل ونقصانه. فكانه قيل يدخل كلّ واحدٍ منهما في الاخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالنهار في الاخر كاللّيل في بقعة يدخل الاخر اعنى اللّيل في الاوّل اعنى النّهار في بقعة اخرى. ولو لم يصرّح (ع) بقوله يولج صاحبه فيه لم يحصل التنبية على ذلك بل كان الظاهر من كلامه وقوع زيادة النهار في وقت ونقصانه في آخر وكذلك اللّيل كما هو محسوس معروف للخاص والعام. قيل كون الواو للحال مبنّى علي تقدير المبتدأ كما في قوله «نجوت وارهنهم مالك» و«قمت واصبك وجهه»، وحاصل الجواب ان معنى الجملة الحالية وان كان يفهم من الاولى فيكون تأكيداً، الا انها ذكرت للتنبية وانت خبير بان ايلاج كلّ واحدٍ منهما في ان واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ايلاج اللّيل في النّهار في بقعة الاخال ايلاج النّهار في اللّيل في بقعة اخرى وبالعكس، فزيادة النّهار يتضمّن نقصانه حال

زيادته وكذلك الليل في بقعتي الشماليّة والجنوبيّة عن خط الاستواء، فالنتيجه حاصل بدون ذكرها وإنما ذكرت للتصريح بما علم ضمناً، لأنه لما كان امرأ مستغر بال لم يكتف بالدلالة عليه بالضمنية بل دل عليه بالدلتين الضمنية والتصريحية إيماءً لطيفاً بذلك الى شأن الامر. ثم على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين إنما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في آن واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض زمان النهار في الليل وبالعكس، وكل منهما يتحقق معنى الجملة الحالية في آن كما ذكره، وذلك لا يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعه او الثمانية. ثم اقول: اختلاف البقاع في العرض الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدار من المدارات اليومية بحر كتها الخاصه يوجب ان يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاع الشماليّة عن خط الاستواء وهذا الجنوبيّة عنه في كل يوم بليلته من أيام السنّة في جميع الافاق الا في المستقيم والرحوى وهذا معنى قوله يولج كل واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاع مع الحركة الاولى، نفى حال زيادة زمان النهار ونقصان الليل وبالعكس في البقاع المذكورة بحسب الاختلافات العرضيّة يدخل بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في الاماكن الشماليّة عن خط الاستواء المختلفة في الطول وكذا الجنوبيّة عنه المختلفة فيه بحسب هذا الاختلاف. وهذا معنى قوله ويولج صاحبه فيه فالحاليّة تأسيس لانها اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان، وعليه يتفرّع وجوب صوم احدى وثلاثين يوماً في صورة وثمانية وعشرون في اخرى على المسافر من بلد الى اخر بعيد عنه بعد رؤية الهلال، وذلك لان كوكب يطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغروب، فكل بلد غربى بعد عن الشرقى بالف ميل يتأخر غربه عن غرب الشرقى بساعة. وإنما عرف ذلك بارصاد الكسوفات القمرية حيث ابتدأت في ساعات اقل من ساعات بلد نافي المساكن الغربية واكثر من ساعات بلد نافي المساكن الشرقية، فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية قبل غروبها في بلدنا هذا. ويحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون باختلاف الطولية مع الحركة اليومية والثانية الى ما يكون بالاختلافات العرضيّة مع الحركة الخاصة الشمسيّة. ويحتمل ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان آخر بدلا منه في كل البقاع، فعبر عن احداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالايلاج الذي هو ادخال الشيء في مضيق. ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الآخر في كل يوم بليلته في كل البقاع بحسب اختلافاتها الطولية والعرضيّة في حال لادخال الاول. ويحتمل العكس وعليه ايضاً فالحاليّة تأسيس ومعنى الجملتين اكثر ممّا سبق ويتحقق معناهما في كل الافاق حتى في الرحوى في بعض أيامه. وبهذا التقرير يظهر ان في كلامه (ع) إيماء الى كروية الارض والسماء فتأمل. والحكمة في نقصان كل منهما وزيادة الاخر شيئا بعد

شئ الى ان ينتهي كل منهما الى منتهاه في الزيادة والنقصان ظاهرة، اذ لو كان دخول احدهما على الاخر وذلك بحركة الشمس لافلته لاضر با بالابدان والثمار غيرهما، كما ان الخروج من حمام حار الى موضع بارد دفعة يضرب البدن ويسقمه، والقول بان هذا التدرج مستنداً الى ابطاء مسير الشمس في الارتفاع والانحطاط، مجاب بنقل الكلام الى سبب ذلك. فان اجبت ببعد ما بين المشرقين سنل عن العلة فيه وهكذا الى ان ينتهي الى تدبير العليم الحكيم في مصلحة العالم و ما فيه. هذا ما ذكره بعض الافاضل في هذا المقام. و اقول: لا ريب في انه يدخل الليل في النهار في بقعة معينة في فصل و يدخل النهار في الليل في هذه البقعة بعينها في فصل اخر و في كل من الفصلين يكون الحكم في البقعة الاخرى بعكس ذلك. فهذه احكام اربعة لا يستفاد باسرها من الفقرة الاولى صريحا اذ لو قيدت ببقعة واحدة لابدان يحمل ادخال كل واحد منهما في الاخر علي وقتين اذ في وقت واحد لا يتحقق ادخال كل واحد منهما في الاخر في بقعة واحدة، بل انما يتحقق ادخال احدهما في الاخر فقط. ومع ارادة الوقتين يكون المستفاد منهما مجرد الحكمين الاولين ولا يستفاد منهما الحكمان الاخران اعني عكس الحكمين الاولين في ذلك الوقت بعينه في بقعة اخرى، اذ ظاهر قولنا يدخل الليل في النهار ويدخل النهار في الليل اما انه يدخل الليل في النهار في وقت او بقعة على سبيل الانفصال الحقيقي ويدخل النهار في الليل في وقت آخر او بقعة اخرى كذلك، فان اريد منه الاول افاد الحكمين الاولين فيكون الفقرة الثانية لافادة الحكمين الآخرين، ولو اريد منه الثاني افاد الحكمين الآخرين ولا بد من الفقرة الثانية لافادة الحكمين الاولين. نعم الحق انه يمكن ان يراد من الفقرة الاولى انه يدخل الليل في النهار في وقت او بقعة على سبيل منع الخلو ويدخل النهار في الليل في وقت او بقعة اخرى كذلك وحينئذ يفيد الاحكام الاربعة، الا ان ذلك لما كان خلاف الظاهر المتبادر لم يكتف بها الامام واراد منها مجرد حكمين واتى بعكسها لافادة حكمين آخرين هما عكس الاولين فتأمل.

حديث

في الفقيه بحذف السند قال ابو جعفر عليه السلام: انكم تلقون موتاكم لاله الا الله عند الموت و نحن نلقن موتانا محمداً رسول الله (ص).

وفي فروع الكافي باسناده المتصل الى محمدين مسلم و حفص بن البحتري عن الباقر و الصادق عليهما السلام مثله. والظاهر انه ترغيب للمخاطبين و غيرهم ان يلقنوا موتاهم اي من يحضرونه من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازاً بطريق المشافهة محمداً رسول الله لان اقرارهم بعد تذكرهم برسائله يتضمن اقرارهم بوحداية الله، من غير عكس بل اقرارهم بالرسالة

يستلزم الاقرار و تصديق بجميع ماجآء به مجملا ومنه التوحيد و الولاية لمن له الولاية، فاذا اقر المحتضر بذلك ومات عليه مات مؤمنا و امانا من ابليس و شياطينه ان يامر وه بالفكر ويشككوه في دينه. والحاصل انه توبيخ و انكار للاقتصار على مجرد تلقين لاله الآله عند ظهور امارات الموت و ترغيب على تلقين محمد رسول الله (ص) لما ذكرناه. والواو للحال و همزة الاستفهام في انكم محذوفة او هو استفهام في صورة الخبر. والمراد ان المحتضر مطلقا من الخواص كان ام من العوام يحتاج الى تلقين الرسالة لئلا يشككه الشيطان و جنوده في دينه فيموت وهو كافر بالتوحيد و الرسالة و الامامة. فمعنى الحديث انكم تلقنون موتاكم مجرد لاله الآله والحال انا تلقن موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه و اله، فلا يصح فعلكم بل اللازم ان تقتدوا بنا و تلقنوا موتاكم الرسالة لئلا يشككم الشيطان. و في الخبر انه يجيء الشيطان اليه و يجلس عنديساره و يقول اترك هذا الدين حتى تنجو من هذه الشدة، وهذا الشيطان يسمى بالعديلة و ربما يجيء بصورة ابيه و جده و اخيه و اقاربه و يقول اعدل عن هذا المذهب فاني كنت عليه و انا الان معذب فلا بد من التلقين و تذكير العقائد. و على هذا فما ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه و آله ان من كان اخر كلامه لاله الآله دخل الجنة مشروطة بشر و طها، و الاقرار بالنبي و بالاوصياء من بعده من شر و طها كما ورد في الخبر عن الرضا عليه السلام. فان الايمان الموجب لدخول الجنة انما يتم بذلك و بذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد في بعضها تلقين لاله الآله و في بعضها مع ذلك محمد رسول الله و في بعضها معه تلقين ولاية الائمة واحدا بعد واحد على اسمائهم و ترتيبهم. و قيل في توجيه الحديث: ان كلاً من الفقرتين امر في صورة الخبر والمراد لقنوا انتم موتاكم لاله الآله و اما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يستقل في التوحيد من غير توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الي بعض فلا يمكن غفلة الخواص عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه، بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وثبوته في نفسه يتوقف على خلق الاجسام و ارتباط بعضها ببعض فليس استقلال العقل فيه بتلك المثابة فينبغي التلقين في تلك الحالة. و اما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد ايضا في حال السكرات فيحتاجون الى التلقين والتذكر، ولذلك لما كان موتاهم من الخواص، لا يحتاجون الى تلقين التوحيد و انما يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط. و اما موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التوحيد ايضا. و اورد عليه اما اولا فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على جواز غفلتهم عنها و اقدرة الشيطان على اغفالهم، فالعوام بطريق اولي يحتاجون اليه، و بوجه اخر امكن غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونه اظهر عند العقل لاستقلاله فيه من غير توقف على امر آخر، يستلزم امكن اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولي، لان استقلاله فيها ليس بهذه

المثابة. و علي الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام (ع) امرأ في صورة الاخبار لكان ينبغي ان يقول انكم تلقون موتاكم لاله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه واله عند الموت بناء على امكان غفلتهم عنهما معاً ونحن نلقن موتانا محمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لاله الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنها كما فهمه. واما ثانياً فبان اثبات النبوة والعلم بصدق النبي في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يده واثباته بخارق العادة لا على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض، فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله قد ثبت بمجرد اتيانه بالقرآن العزيز الذي اعجز مصاقع الخطباء واقدم ارحام اعلام البلغاء واصلاب اعظم فصحاء العرب العرباء من دون توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض. نعم هذا التوقف اكثرى مثل نبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك. واما ان العلم بالنبوة وثبوته في نفسه يتوقف على ذلك كلياً فلا واما ثالثاً فلان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر آخر ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس اللعين من شياطينه من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه، فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لاله الا الله وان محمداً رسول الله. واما رابعاً فلانه ان اريد بموتاهم عليهم السلام عشيرتهم واهل قبيلتهم فمن البين ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر الشيطان على اضلالهم واغفالهم عن التوحيد ليستغنى عن تلقينه، بل كان اكثرهم من العوام بل ربما لم يكن بعضهم من اهل المعرفة والولاية كما يشهد به التتبع، وان اريد بهم اهل بيتهم عاماً او خصوصاً من ولد منهم وكذلك، لان المراد بالخواص ههنا من اخذ دينه من الكتاب والسنة وصحح عقايدته بالبراهين القاطعة بحيث لا يقدر الشيطان على تشكيكه في دينه. ومن المعلوم بديهية ان كل واحد من اهل بيتهم واولادهم ما كان كذلك كيف وكثير منهم في حال استقامة العقل وثبوت النفس خرجوا عن الدين ونازعوا في امر الامامة، فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضوعين لادنى ملايسة ويراد بموتاهم من يحضرونه عند سكراته من اهل الولاية سواء من الخواص او من العوام منهم او من غيرهم فيكون المراد انا اذا حضرنا الموتى عند سكراتهم نلقنهم الرسالة ليؤمنوا من اضلال الشيطان وتشكيكه، وانتم تخالفونا في ذلك فاذا حضرتموهم تلقنوهم مجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة، والاقرار بمجرد التوحيد من دون الرسالة لا يفيد ايماناً بل اسلاماً لا في الدنيا ولا في الآخرة، فيكون الغرض توبيخاً على المخالفة وترك المتابعة.

آية:

قوله تعالى: «كَبُرَتْ كَلِمَةً». كلمة نصب على التمييز وهي تفسير لضمير مبهم مستتر في كبرت

مثل نعم رجلا زيد و التقدير كبرت الكلمة كلمة و هذا ابلغ و افصح من الرفع لان التفصيل بعد الاجمال اوقع.

ايضاً آية

قوله تعالى في سورة الكهف (آية ١): «وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا». قديتوهم ان قوله «قيماً» حال من الكتاب وهو غلط، لان قوله ولم يجعل له عوجاً معطوف على انزل فهو داخل في حيز الصلة، فعلى جعله حالاً يلزم الفصل بين الحال وذى الحال ببعض الصلة و ذلك غير جائز فهو منصوب بمضرب اي جعله «قيماً».

ايضاً آية:

قوله تعالى: «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ». (سورة كهف، آية ١٧).
اقول: تزاور بالتخفيف والتشديد، فالتخفيف لحذف التاء والتشديد للادغام و قرى تزور على وزن تحمر وكلها من الزور بالتحريك وهو الميل، وذات اليمين جهة اليمين و حقيقتها الجهة المسماة باليمين و تقرضهم تقطعهم و لتقر بهم وهم في فجوة منه اي متسع من الكهف، ومعناه انه لا يصيبهم الشمس في طلوعها ولا في غروبها، والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الكهف كان مفتوحاً نهارهم الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف و اذا غربت كانت على شماله، فضوء الشمس ما كان يصل الى داخل الكهف و كان الهوآء والنسيم الموافق يصل اليه من جانب الشمال، فلا جرم بقيت اجسامهم مصونة عن العفونة والفساد. وقال بعضهم: المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله ضوءها من الوقوع و كذا حال غروبها و كان ذلك فعلاً خارقاً للعادة، و لو كان الامر كما ذكره صاحب القول الاول لكان ذلك امراً معتاداً مألوفاً فلم يكن ذلك من آيات الله تعالى مع انه تعالى يقول بعده ذلك من آيات الله.

شعر عربى:

فيه ابهام لغوى:

واعجباً من عجب العجائب خمسة غربان على الغراب

مراد از غراب آخر ران اسب [است] كه ورك گویند و مراد از خمسة غربان پنج كلاغ است؛

يعنى پنج كلاغ لاشخور بران اسبِ مُرده اى نشسته بودند و آنرا مى خوردند.

حديث:

فى الخبر عن النبى - صلى الله عليه واله - انه قال: «لو كان الموت يشتري لاشتراه اثنان: كريم ابلح و حريص ملهوف». ابلح و اسع الجبهة و الملهوف المحروم من المال. المراد من الخبر انه لو كان الموت يشتري لاشتراه الكريم الو سيع الطبع عند عدم اقتداره على المال ليحسن به الى الناس و الحريص اذا لم يقدر عليه لشدة حبه له.

ايضاً حديث:

وفى خبر اخر عن النبى صلى الله عليه واله - ايضاً «لو كان لى يد ثلاثة لاستعنت بها على الاكل». والمراد انى احببت ان يكون لى يد ثلاثة حتى استعين بها على الاكل لتوقف العبادة عليه. و حاصله ان كثرة الكل لتحصيل القوة على العبادة ممدوحة كذا قال العلامة (ره) فى جواب مهنا بن سنان لما سئله عن معنى هذا الحديث. ويحتمل ان يكون المراد منه التّحريض على تعظيم نعم الله تعالى بان لا يستهان بها كما ورد فى استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون يد واحدة كالعنب و بكل اليد لا ببعض الاصابع.

حديث آخر:

وفى خبر اخر عن النبى - صلى الله عليه واله - مخاطباً لاصحابه: انكم كنتم تبغون بعراً وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء بالاحجار. قال فى الصحاح: ثلط البعير اذا القى بعره رقيقاً والمراد انكم كنتم سابقاً تلقون غايظكم يا بساً لعدم تمكّنكم من الاطعمة الكثيرة و الفواكه الرطبة و انحصار قوتكم فى الخبز اليابس و مثله، و اليوم لتمكّنكم من انواع الطعوم تلقونه رقيقاً فلا يكفى مجرد الاحجار فاتبعوها بالماء.

شعر عربى:

ليت وهل ينفع شيئاً ليت ليت شباباً بوع فاشترت

قوله بوع فعل ماض مجهول و ليت الثالثة تأكيداً لليت الاولى و ليت الثانية فاعل لقوله «ينفع» و شيئاً مفعول له و جملة هل ينفع شيئاً ليت جملة استفهامية انكاره معترضة فالمعنى ليت الشباب

يباع فاشترت مع ان ليت اعنى التمنى لا ينفع شيئاً.

حكاية متضمنة الاشكالات لغوية •

حكى ان معوية قال يوماً: من افصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء العرب وقال افصح الناس قوم تباعدوا من فراتية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسر واعن كسكسة بكر ليس فيهم غمغمة قضاة ولاطمطانية حمير. فقال معوية من هم هذا القوم قال هم قومي. والمراد بالفراتية اهل الفرات الذى هو نهر الكوفة لانهم خالطوا العجم والنبط فتغيرت لغتهم والكشكشة بنو تميم سموا بذلك لانهم يلحقون الشين المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكر متكش ومررت بكش. والكسكسة بكر سموا بذلك لانهم يلحقون السين الغير المعجمة بكاف الخطاب للمؤنث فيقولون اكر متكس ومررت بكس وكل منهما يلحقون السين والشين فى حال الوقف لبقاء الكسرة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤنث والمذكر وخصوا السين والشين باللاحق لخفائهما لما فيهما من الهمس. ثم قيل الكشكشة والكسكسة بكسر الكاف لان كلا من السين والشين يلحق بكاف المؤنث وهى مكسورة، فالحكاية ايضاً بالكسرة والمختار انها بالفتح لانها مصدر فعلل الماخوذ منها اشتقاقاً وهو مفتوح الفاء واللام، الا ترى ان قوله بسملة بفتح الباء فى مصدر بسمله اى قال بسم الله وان كانت الباء فى بسم الله مكسورة وكذا السجلة، واما الغمغمة فهو ان لا يبين الكلام واصله اصوات الثيران عند الذعر واصوات الابطال عند القتال. والطمطانية ان يكون الكلام شبيها بكلام العجم يقال: رجل ططمم بالكسر اى فى لسانه عجمة لا يفصح. روى ان اشعث بن قيس تزوج امرأته على ما حكم فردها عمر الى اطناب بيتها اى الى مهر مثلها، يريد الى ما بنى عليه امر اهلها وامتدت عليه اطناب بيوتهم. وفى خبر آخر ما احب ان بيتى مطنت ببيت محمد صلى الله عليه واله انى احتسب هطايى. قوله مطنت اى مشدود بالاطناب يعنى ما احب ان يكون بيتى الى جانب بيت محمد (ص) لاني احتسب عند الله كثرة خطائى من ذهابى من بيتى الى مسجد.

شعر فارسي للأنورى:

جز تشنگی خنجر خونخوار تو گیتی همکاسه که دیده است فنای عطشان را
عطشان صفت فناست ومراد از فنا فناى عالم است که عطشان و تشنه اهلاك ناس است؛ ومراد
آن است که فنای عالم که تشنه و عطشان اهلاك ناس است همکاسه خنجر خوانخوار تو ست که آن

نیز تشنه خون دشمن دشمنان است.

شعر آخر للخاقانی:

مریم آبستن است لعل تو از بوسه، باش تا به خدایی شود عیسی تو متهم
یعنی بوسه ای که از تو گرفته شود محیی اموات است پس آن شبیه به عیسی است لهذا لب تو که
منشأ تولید آن است شبیه به مریم است؛ چون عیسی متهم به خدایی شده، بوسه ای که از تو گفته
شود متهم به خدایی است. پس معنی بیت آن است که لعل تو، یعنی لب تو که شبیه به مریم است،
چون آبستن است از بوسه تو، بگذار که آن بوسه اخذ شود تا آن بوسه تو که شبیه به عیسی است
احیای اموات کند و متهم به خدایی شود.

شعر آخر للعرفی:

اقبال کرم می کرد ارباب هم را همت نخورد نیشتر لا و نعم را
یعنی رو آوردن کرم از غیر به ارباب همت منشأ سرور ایشان نمی شود بلکه منشأ حزن ایشان
می شود زیرا که همت از نعم غیر که کنایه از کرم اوست و از لا که کنایه از بخل است نیشتر
نمی خورد یعنی هیچ يك را خوش ندارد.

مسئلة صرفیة (تصغیر الجمع):

قال الصّرفیون اذ ارید تصغیر الجمع فان كان جمع قلة فاما یصغر علی بنائه لقرب القلة عن
معنی التصغیر فتقول فی اكلب واجمال اکیلب واجیمال. اویرد الی الواحد ویصغر ثم یجمع جمع
السّلامة فیهما فتقول فیهما کلیبات و جمیلات. وان كانت جمع کثرة فلا یصغر علی بناءه للتنافی
بین الكثرة و التصغیر فینظر ان كان لمفردة جمع قلة ایضاً کغلمان فاما یرد الی جمع القلة فیصغر
فتقول فی تصغیر غلمان ودور غلیمه وادیر؛ اویرد الی مفره فیصغر ثم یجمع جمع السّلامة فتقول فی
تصغیرهما غلیمون ودویرات. وان لم یکن لمفردة جمع قلة تعین رده الی مفردة و تصغیره ثم جمعه
جمع السّلامة كما تقول فی شعراء و مساجد شویرون و مسیجدات. هدا ما ذکره، و هذه القاعدة
ینتقض بامرین: احدهما بعض جموع الكثرة لیس لمفردة جمع قلة ولا یجمع مفردة ایضاً بالواو و
النون و بالالف و التاء و ذلك مثل سکاری و حمر. و ثانيهما بجمع الكثرة الذی لیس له واحد
مستعمل فی كلامهم نحو عبادید. و اجیب عن الأول بأنه مُستثنی من القاعدة، و المراد ان الجمع
الذی جاز ان یجمع مفردة علی جمع السّلامة یجمع علیه و ما لا یجوز فیه ذلك و لیس له جمع قلة ایضاً

فالتصغير ممتنع فيه، فسكاري جمع سكران و حُمُر جمع حمران لا يجوز ان يصغر. وعن الثاني بانه ير دالى ما يجوز ان يكون واحدة فعباديد اما جمع فعلول او فعالل او فعليل و اياما كان فتصغيره عبديد و جمعه بالواو و النون على عبديدون و بالالف و التاء على عبديدات.

حديث:

عن محمد بن حمران: قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى فيما اخبر عن ابراهيم عليه السلام «هذا ربى» لم يبلغ به شيئاً اراد غير الذى قال قوله لو يبلغ به شيئاً اى لم يبلغ بهذا القول كفرا او فسقا لانه اراد غير الذى ظاهر كلامه اما لانه كان فى مقام النظر و التفكير و انما قال ذلك على سبيل الفرض ليتفكر فى انه اهل يصلح لذلك ام لا او قال ذلك على سبيل الانكار او الاستفهام.

حديث:

روى السيد الرضى (ره) فى المجازات النبوية عنه — صلى الله عليه و آله — انه قال: ان المسجد لينزوى كما ينزوى الجلدة من النار اذا انقبضت واجتمعت. معناه ان المسجد لينقبض من النخامة كما ينقبض الجلدة من النار.

فالمراد ان المسجد لكونه محل عبادة الله تعالى يجب ان يكون معظما موقرا و النخامة فيه يوجب قلة توقيره و تعظيمه فمن دخوله فيها يقل عظيم قدره و ينزوى فى العقل لافى الحس و المحسوس منه لم يتغير بساحته. و يمكن ان يراد من المسجد اهله او يقدر الاهل حتى يكون الانقباض مستندا اليهم و يكون المعنى ان اهل المسجد من المؤمنين لغاية جدتهم فى تعظيم المسجد و حفظه عن الخبائث و صيانته عن الادناس يجب ان يكونوا بحيث ينقبضون من النخامة اذ ارواها فى المسجد لانه محل عبادتهم فيجب ان ينزوها عن كل خبيث يوجب دخوله فيه قلة تعظيمه و احترامه.

حديث:

روى عن الصادق عليه السلام انه قال: ما توصل الى احد بوسيلة ولا تذرع بذريعة اقرب له الى ما يريد منى من رجل سلف اليه منى يدفادفعها اختها و احتسب ربها فاني رايت منع الاخر يقطع لسان شكر الاويل ولا سمحت نفسى برد بكر الحوائج. اليد النعمة الكبر الابتداء و اضافة المنع و الشكر الى الاخر و الاويل اضافة الى المفعول و مجمل مراده (ع) ان احسن الوسائل

الى السؤال تقدم العهد بالسؤال فانَّ المسئول ثانياً لا يرد السائل الأول لئلا يقطع شكره على الأول. ومفصله ان من يسئله عنى شيئاً لا يكون له وسيلة وذريعة يقر به الى اخذ ما يريد منه من تقديم سؤال منه ووصول نعمة منى اليه فانى اذا اعطيت احداً نعمة ثم سئلتى ثانياً اتبع النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك الى الله تعالى لانى اعلم ان منع النعمة ثانياً يوجب ان يقطع السائل شكره على النعمة الاولى. ثم انه لما كان فى المقام توهم انه (ع) لا يبالي برد السائل ابتداءً فدفع ذلك عن نفسه وقال ما رضيت نفسى قطّ برد السؤال الأول والحوائج المتبدأة وحاصله انى لا ارد السؤال الاول لان نفسى لا ترضى برد من لم يطلب منى شيئاً قبل ذلك وسئلتى ابتداءً ولا السؤال الثانى لئلا يوجب قطع الشكر على الأول.

من أمثال العرب:

قولهم «ذكر تنى الطعن و كنت ناسياً» و اصله ان رجلاً حمل على رجل ليقتله و كان فى يده المحمول عليه رمح فانساه الدهش ما فى يده فقال له الحامل الق الرمح فقال ذكر تنى الطعن و كنت ناسياً. و منها قولهم ذكر تنى فوك حمارى اهلى و اصله ان رجلاً خرج يطلب حمارين قد ضلّا من الحى فرأته امرأة متزينة فاعجبته و ذهب يمشى خلفها و نسى الحمارين فما زال يحدثها حتى اسفرت عن لثاتها فاذا فهما واسع ردى كرىه المنظر فلما رأى ذلك زال تعشقه لها و تذكر الحمارين فقال ذكر تنى فوك حمارى اهلى. و منها قولهم كفتى الدعوى كفتى مؤنة الدعاء لى. و اصله ان بعض فجار العرب نزل بصومعة راهب و اخذ يوافق فى دينه و يقتدى به فى عبادته و يزيد عليه وبقى على ذلك أياماً ثم انه سرق صليب الراهب و كان من الذهب ثم استأذنه فى الفراق فاذن له و زوده من طعامه و قام لوداعه فلما ودعه قال له صحبك الصليب و كان هذا رسمهم فى الدعاء على المسافر فقال الفاجر المذكور كفتى الدعوى فصارت مثلاً. و منها قولهم هان على الاملس ما لاقى الدبر، و هو مثل يضر به فى الرجل القليل الاهتمام بشأن صاحبه، و الاملس هو صحيح الظهر و الدبر الذى قد دبر ظهره و منها خير حاليك تنطحين، و هو مثل يضر بونه لمن يسىء الى من يحسن اليه و يحسن الى من يسىء اليه. و اصله ان بقرة كان له حالبان و كان احدهما ارفق بها من الاخر و كانت تنطح الذى يرفق بها ويدع الاخر و منها حين تعلين تدرين، و اصله ان رجلاً اتى فاحشة ففضى و طره منها فلما خرج رأى فى الدار بقلاً فحملة و هى لا تدرى فلما ولّى سمعها تقول لجارتها سخرنا هذا الاحمق و اخذ نامنه ثلاثة دراهم ولم ينقص مناشئ فالتفت الرجل فقال لها حين تعلين تدرين.

شعر فارسی:

زهد تو فضلُهُ وضو گر به سپهر برزدی خونِ چهارِ مادر از بطنِ سه دُختر آورد

معروف آن است که این شعر در وصف زهد جناب امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام است؛ و ظاهر آن است که مراد آن باشد که زهد تو به مرتبه ای است که اگر فضله ای از وضوی تو که از زهد تو حاصل شده به افلاک رسد - که آباءِ علویّه اند و مؤثر و فاعل اند در عناصر اربع که امهات اربع سفلیه اند - از رسیدن آن فضله وضوء که از زهد تو ناشی شده به آباءِ علویّه، به نحوی زهد تو در آنها تأثیر می کند که آنها نیز زاهد می شوند و دست از فعل و تأثیر در امهات اربع می کشند. و چون فعل و تأثیر از آباء به امهات نرسد امهات نیز از تولید بازمی مانند، لهذا مانند یانس می شوند و از حیض منقطع می شوند و از تولید موالید ثلثه که عبارت است از: حیوان و نبات و جماد - که تعبیر از آنها به سه دختر می شود - باز خواهند ماند.

پس آنچه گفته است شاعر که: «خون چهار مادر از بطن سه دختر آمدی» کنایه است از انقطاع خون از چهار مادر و مبنی است بر آنچه در محاورات متعارف است که فعلی که باید از شخصی بخصوصه صادر شود و صدور آن از دیگری ممتنع باشد در وقت توهم عدم صدور از آن شخص می گویند؛ پس باید آن فعل از آن دیگر صادر شود از باب تعلیق بر محال، همچنان که می گویند اگر تسخیر فلان مملکت را سلطان بکند پس فلان گدا خواهد کرد و مراد آن است که بعد از آنکه سلطان آن تسخیر را نکرد دیگر محال است که آن مملکت تسخیر شود.

شعر فارسی:

ممکن بود که هستی واجب فنا شود و ان ممتنع که مهر تو از من رها شود
در تنگنای عکس نقیض خیال دوست ترسم که صورتم ز هیولای جدا شود
مراد از «واجب» واجب بالغیر است نه واجب بالذات؛ و مراد از «عکس نقیض خیال» خیال لا
است که خیال عدم وصل و ملاقات و امثال آن باشد، زیرا که نقیض خیال لا خیال است و عکس
لا خیال، خیال لا است. پس معنی شعر آن است که ممکن است که واجب بالغیر فانی و معدوم شود
اما منفک شدن یاد تو از من ممتنع است و می ترسم که از کثرت فکر و خیال من در ذکر دوست و عدم
وصول به او هلاک شوم و مفارقت میان صورت و هیولای من واقع شود.

مسئله بیانیه:

ان قيل اى استعارة او تشبيه فى قول ابى تمام:

لاتسقى ماء الملام فانتى صب قد استعذبت ماء بكأنى
 قلت فيه اقوال ووجوه. الأول: ان فيه استعارة مكنية تخيلية فانه شبه الملام بظرف شراب
 مكروه وهو استعارة مكنية واطافة الماء تخيلية، ووجه الشبه ان اللوم يسكن حرارة العزام كما ان
 الماء يسكن غليل الاوام. الثانى انه تشبيه من قبيل لجين الماء لاستعارة، ووجه الشبه كما ذكر و
 هذان الوجهان ذكرهما صاحب الايضاح. وورد عليهما الجلبى بان المناسب للعاشق ان يدعى ان
 حرارة غرامه لا يسكن الا بالملام ولا بشئ اخر، فكيف يجعل ذلك وجه شبه؟ وورد عليها بعض آخر
 بانه لا دلالة فى البيت على ان الظرف او الماء مكروه والتشبيه لا يتم بدونيه. واجيب عن الأول بان
 تشبيه الشاعر الملام بالماء فى تسكين نار العزام انما هو على وفق معتقد اللوام ان حرارة عزام
 العشاق يسكن بورود الملام وليس ذلك على وفق معتقده. ففعل معتقده ان نار العزام يزيد بالملام
 كما ينظر اليه قول بعضهم:

اجد الملامة فى هواك لذيدة حباً لذكرك فليلمنى اللوم

او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلاً كما قال الاخر:

جاؤا يرومون سلواتى بلومهم عن الجيب فراحوا مثل ما جاؤا

فقول الجلبى بان المناسب للعاشق (الخ) مندفع. كيف وصاحب الايضاح لم يقل ان التشبيه
 معتقد العاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الايضاح الكراهة فى الشراب ظاهر فى انه غير راض بهذا
 الجواب: والتحقيق انه شبه الملام بظرف شراب من غير ان يقيد بالكراهة وحينئذ يصح التشبيه و
 يكون وجهاً عليحدة لكونه استعارة مكنية تخيلية سوى ما ذكره صاحب الايضاح. ويندفع عنه
 الايراد الثانى كما هو ظاهر بعضهم، وقال فى وجه الشبه ان الملام يعنى به المعلوم وهو مختص
 بالسمع فنقله ابوتمام الى ما يختص بالحلل كافة قال لا تدقنى الملام ولما كان السمع يتجرع الملام
 اولا كتجرع الحلل الماء صار كانه شبيه به ولا يخفى بعده. الثالث: ان يكون ماء الملام من قبيل
 المشاكلة لذكر ماء البكاء ولا تظن ان تاخر ذكر ماء البكاء يمنع المشاكلة فانهم صرحوا فى قوله
 تعالى: «فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشَى عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشَى عَلَى رِجْلَيْنِ» ان تسمية الرحف بالبطن مشياً
 لمشاكلة ما بعده. وهذا الوجه ايضا لا بأس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة يصلح
 لتصحيح كلامه فلا استهجان فيه كما ذكره السكاكى وقال ان قوله مستهجن لأن الاستعارة
 التخيلية فيه منفكة عن الاستعارة بالكناية وقد عرفت عدم الأنفكاك. هذا، ونقل ابن الاثير فى
 كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابى تمام لما بلغه البيت المذكور ارسل اليه
 قارورة وقال ابعث البنا شيئاً من ماء الملام فارسل اليه ابوتمام ابعث الى بريشة من جناح الذل

لابعث اليك بشيء من ماء الملام. ثم ابن الاثير استضعف هذا النقل وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه في الآية والبيت فان جعل الجناح لذل ليس كجعل الماء للملام، فان الجناح مناسب للذل وذلك ان الطائر عند اشفاقه وتعطفه على اولاده يخفض جناحه ويلقيه على الارض وهكذا عند تعبه ووهنه، والانسان عند تواضعه وانكساره يطاطب رأسه ويخفض يديه اللذين هما جناحاه، فشبّه ذلّه وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الجناح قرينة اليه وهو من الأمور الملائمة للحالة المشبهة بها، وأما الماء واللام فليس من هذا القبيل كذا لا يخفى. انتهى وعلی ما ذكرناه جلیة الحال فی النقل المذكور غیر خفیة.

شعر فارسی:

منم معلول بی علت که علت گشته پیوندم ازل فرزند من باشد ابد فرزند فرزندم
این شعر در السنه و افواه مشهور است و حقیر بر نخورده ام که کسی متعرض حل آن شده باشد؛ و آنچه به خاطر حقیر رسیده در بیان معنی آن است که اوصاف مذکوره در این شعر اوصاف معلول اول است که عقل کل باشد در نزد حکماء، و نور محمدی صلی الله و آله باشد در نزد بعضی؛ و مراد از علت اول نقص و قصور و قوه است؛ و مراد از علت دوم فاعل و موجد است؛ و ممکن است که علت اول نیز به معنی فاعل و موجد باشد لیکن معلول مضاف باشد به بی علت یعنی منم معلول فاعل بی فاعل و معلول علت بی علت. و بالجمله معلول چیزی که آن علت ندارد و واجب بالذات است. پس معنی آن است که معلول اول به لسان واقع می گوید که منم معلولی که در معلولیت و امکان قصور و نقص و قوه ندارم، یعنی به سواى معلولیت و امکان، قصوری دیگر ندارم و معلولی از من بالاتر نیست زیرا که جمیع کمالات من بالفعل است و قوه و جهة عدمیت در من نیست؛ خلاصه معلولی که بی عیب باشد و به غیر از معلولیت عیب و قصوری دیگر نداشته باشد منحصر است به من؛ یا: منم معلول شیء بی علت و واجب بالذات و فاعل و موجد پیوند من شده — یعنی من بی واسطه از او صادر شده ام و واسطه ای در میان من و او نیست، پس گویا او به من متصل است و ازل که عدم تناهی است از جانب بدایت فرزند من است یعنی از من ناشی شده است. و این مبنی است بر مذهب حکما که معلول اول را حادث ذاتی می دانند و می گویند: امتداد وجود او از جانب بدایت و نهایت غیر متناهی است و چون ازل فرزند من باشد یعنی از من انتزاع شود ابد که مترتب بر ازل است فرزند فرزند من باشد و ترتب ابد بر ازل به اعتبار آن است که ابد عدم تناهی است از جانب نهایت فرع ازلیت است که عدم تناهی است از جانب بدایت. و این نیز مبنی است بر مذهب حکماء که: «ما ثبت قدمه امتنع عدمه». پس، آنچه عدم تناهی آن از بدایت ثابت باشد باید عدم تناهی آن از جانب

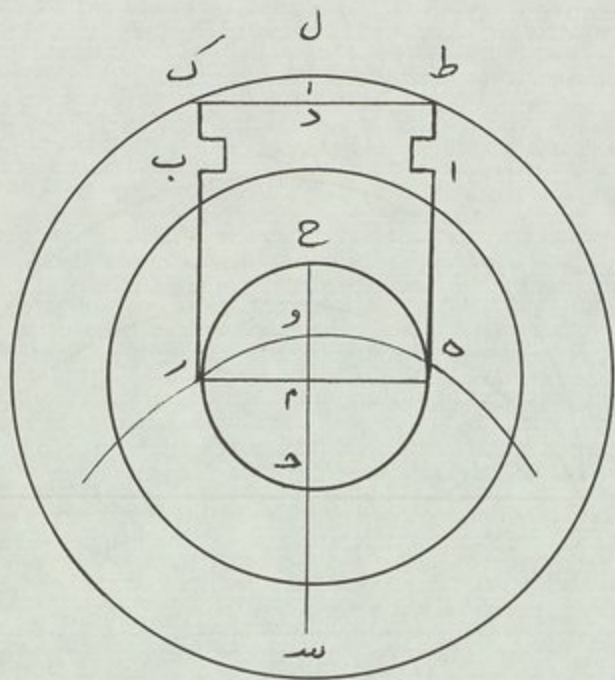
نهايت نیز ثابت باشد. پس گویا ازلیت سبب ابدیت است. لهذا هر گاه ازلیت به منزله فرزند من باشد، ابدیت به منزله فرزند فرزند من خواهد بود.

مسئله معروفه:

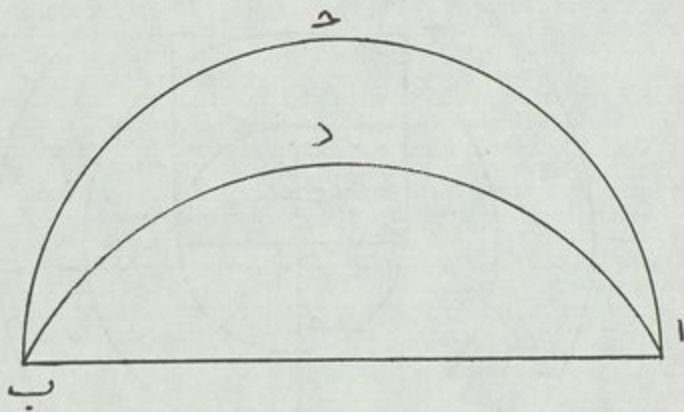
مسئله مستقرته معروفه وهی ان الاناء كالطاس یسع مثلاً یسع من الماء وهو فی قعر البئر اكثر مما یسعه وهو علی رأس المنارة.

اقول: هذه المسئلة ممّا یدكر فی الهيئة لكون مأخذها ودلیلها من مسائلها. و بیانها علی التوضیح والتفصیل انه قد ثبت وتقرّر ان الاثقال یمیل الی مرکز العالم، ویظهر منه ان سطح الماء الذی هو الثقیل کروی بالحقیقة اذالم یعرض له مانع لاستحالة ان یرکز موضع منه اقرب منه الی مرکز العالم والالمال الماء الیه بسیلانه. و علی هذا فلا بد ان یمیل العالی الی المنخفض و الابدع الی الاقرب الی ان یثبت به بعد جمیع اجزاء سطحه عن المکز ومنه یظهر ان السطح الظاهر من الماء اینما کان یرکز من سطح کروی مرکزها مرکز العالم و اذا کان كذلك ولا شك ان سطح الماء کلاً قرب الی المکز ازاد انحدا به لان سهم قطعة الدائرة الصغری اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى و اذا تساوی وترهما وکان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما نبرهن علیه فیکون الاناء المملوء ماء یحوی من الماء وهو اقرب الی مرکز العالم کقعر بئر مثلاً اكثر ممّا یحویه وهو ابعده من رأس منارة مثلاً بهلالی منه تساوی غلظة التفاضل بین السهمین لان الماء فی قعر البئر اشدّ تقبباً وتحداً منه فی رأس المنارة. والتوضیح ان الماء فی کلّ من الموضعین یرکز من سطح الكرة الی مرکزها مرکز العالم، ویکون نصف قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مرکز العالم و کلاً کان نصف القطر اطول کان الكرة اعظم، وظاهر ان تحدب الكرة الصغیره اكثر من تحدب العظيمة وان سطح دائرة رأس الاناء قاعدة القطعة الی هی سطح ظاهر مائه بمعنی ان سطح ظاهر الماء ماء الاناء یرتفع من سطح دائرة راسه ویتحدب بحيث یصیر قطعة كرة یرکز من سطح دائرة ماء الاناء و راسه قاعدة لتلك القطعة سواً كانت فی رأس المنارة او فی قعر البئر ولاریب فی ان تلك القطعة اقل من النصف. وقد سبق انهما اینما كانت یرکز من سطح دائرة مکزها مرکز العالم، فاذا كانت فی رأس المنارة مثلاً یرکز من سطح دائرة مکزها مرکز العالم و سطحها یرکز برأس المنارة مثلاً اعظم من الی مرکزها مرکز العالم و سطحها یرکز بقعر البئر ولاریب فی ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة لقطعتین کلّ منهما اصغر من النصف واحدیهما من كرة عظيمة والاخری من كرة صغیره یرکز من تحدب القطعة الثانية اكثر من تحدب القطعة الاولى فیکون تحدب سطح ظاهر الماء فی قعر البئر اكثر من تحدبه

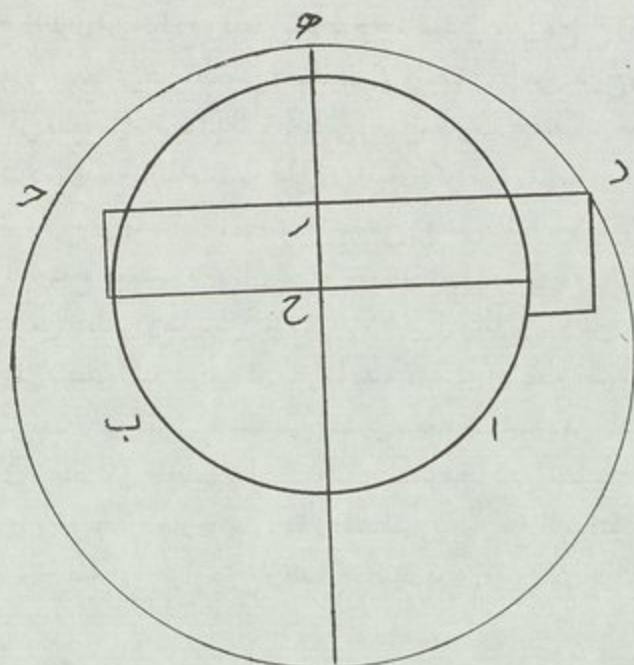
في رأس المنارة مع وحدة قاعدتهما فيكون ماء والاناء المملوء ماء في قعر البئر اكثر منه في رأس المنارة لان سطح ظاهر مائه في الاولى قطعة من دائرة صغيرة وفي الثانية قطعة من دائرة عظيمة. ثم المراد بملائمة الاناء ماء في الحاليين ان يكون سطح دائرة راس الاناء قاعدة للقطعة المتحدبة الواقعة عليه فيها وظاهر انه لومليء اناء ماء في رأس المنارة ثم نقل الى قعر البئر خالية عن الماء ازيد انحداب مائه وصارت قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة رأس الاناء. وعلى هذا يكون الاناء في رأس المنارة مملوءاً من الماء وفي قعر البئر لا يكون مملوءاً منه وبذلك ينفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل المذكور ازيداء ذلك الماء بعينه لزيادة انحدابه وبعد نقله ثانياً الى رأس المنارة انتقاصه لانتقاص انحدابه والوجود بخلافه فان ازيداء الانحداب مع انتفاء الملائمة لا يوجب ازيداء الماء، انما الموجب له ازيداءه مع بقاء صدق الملاءة وكون قاعدة القطعة بعد النقل ما كان في رأس المنارة اعنى سطح دائرة راس الاناء، وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر في قعر البئر في الاناء وهو ظاهر. والحاصل ان ازيداء الماء بعينه وانتقاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل المشترك بين سطح الماء وداخل الاناء في الموضعين، واحدة وليس كذلك لانه اذا ازدادت التحدب يصير الفصل المشترك اسفل واذا نقص التحدب يصير اعلى. ولو شئت توضيح ذلك وسهولة تصوّره فليفرض اب كرة الارض وادب منارة عليها واه رب بئر فيها و ط ك ه ر المتساويين عرض راس الاناء في رأس المنارة وقعر البئر ونرسم على حمر كز العالم دائرة ط ل ك تبعد راس الاناء عنه حين كونه على رأس المنارة فيحصل قطعة ط ل ك من الماء و دائرة ه ح ر تبعد عنه عند كونه على قعر البئر فيحصل قطعة ه ح ر منه ويفصل من ح م سهم قطعة ه ح ر خط م و مساوياً لدل سهم قطعة ط ل ك ويخرج و س مساوياً لنصف قطر دائرة ط ل ك ونرسم على



مركز سدائره ورمساوياً لدائرة طول ك المساوي له وراه ح ر و الذي غلظه وهو ح ومساو لتفاضل ح م وم السهمين وهو المطلوب. وبوجه آخر في التوضيح نقول: اذا رسم على رأس الاناء الذي هو سطح مستو ك ا ب مقطعتان من كرتين مختلفتين و كان القطعة التي من الكرة الكبيرة اصغر من نصفها كان مارسم عليه من الكرة الصغيرة ك ا ح ب اعظم مما رسم عليه من الكرة الكبيرة ك ا د ب و يكون التفاضل بين القطعتين بشكل هلالى تساوى غلظة التفاضل بين سهمى قوسى ا ح ب ا د ب فاذا كان الاناء المملوء ماء فى قعر البئر كان انحداد السطح الظاهر من الماء الذى فيه ك ا ح ب و اذا كان ذلك الاناء المملوء ماء فوق المنارة كان انحداد السطح الظاهر ك ا د ب ويحوى فى قعر البئر من الماء اكثر مما يحويه فوق المنارة بما يقتضيه صحن هلالى ا ح ب د. واذا عرفت ذلك

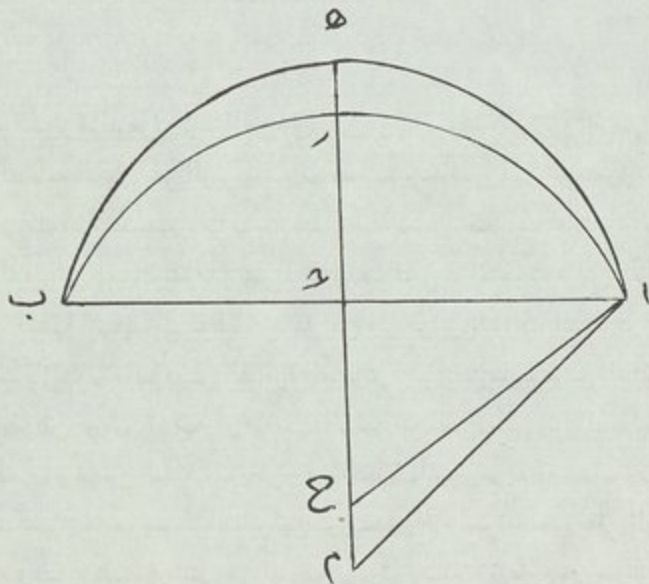


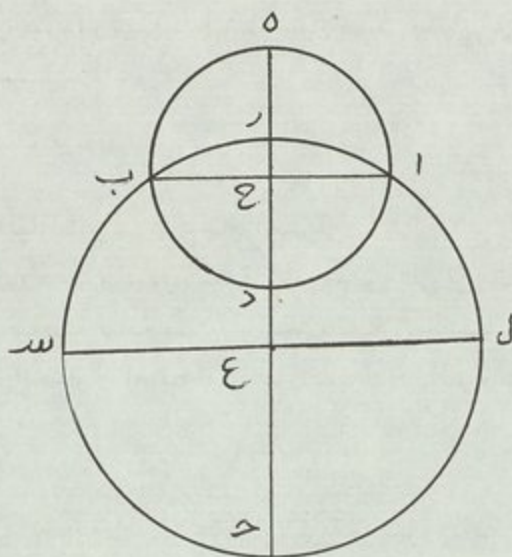
فلنبيِّن بالبرهان أنَّ سهم قطعة الدائرة الصَّغرى أطول من سهم قطعة الدائرة العُظمى إذا تساوى و
 تراهما وكان قطعة العظمى اصغر من النصف ويمكن انَّ يبيِّن ذلك بوجه: انَّ نرسم الدائرتين
 بحيث يتماسان من داخل على نقطة هي وسط القوسين اللتين وتراهما متساويان كدائرتى ا ه ب، د
 ه ح المتماستين على نقطة ه وهي وسط قوسى ا ه ب، د ه ح المتساويين فى الوتر. ثم نصل وترى ا
 ب د ح ونصل بين منتصف ا ب و ه ونقطة التماس وهي ه بخطَّح ه فهو قاطع لو ترد ح لا محالة
 على نقطة ر فيكون خطَّه ر ح عموداً على وترى ا ب د ح ومازاً على مركزى الدائرتين كما ثبت فى
 ثلاثة الاصول فيكون مجموع ه ح سهم قوس ا ه ب و ه ر منه سهم قوس د ه ح ولا ريب فى انَّ ه ح



الَّذِي هُوَ سَهْمُ قِطْعَةِ الدَّائِرَةِ الصَّغْرَى اطْوَلُ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ سَهْمُ قِطْعَةِ الدَّائِرَةِ العَظْمَى النَّاقِصَةِ مِنَ النِّصْفِ المَسَاوِيَةِ لِلْقِطْعَةِ الاُولَى فِي الوترِ وَهُوَ المَطْلُوبُ. وَحَاصِلُ هَذَا البَرهَانِ أَنَّهُ إِذَا فَرَضْتَ دَائِرَتَانِ مَحْتَلِفَتَانِ فِي المَقْدَارِ مَمَّاسَتَيْنِ مِنْ دَاخِلِ عُلَى نَقْطَةٍ يَمُرُّ بِهَا قَطْرُهُمَا فَكُلُّ وَتَرَيْنِ مَتَسَاوِيَيْنِ لِقَوْسَيْنِ مِنْ تَبَنِكَ الدَّائِرَتَيْنِ بِحَيْثُ يَقُومَانِ عُلَى ذَلِكَ القَطْرِ عُلَى قَوَائِمِ فُوتَرِ قَوْسِ الدَّائِرَةِ العَظْمَى الَّتِي هِيَ اصْغَرُ مِنْ نِصْفِهَا اقْرَبُ إِلَى نَقْطَةِ التَّمَاسُ مِنْ وَتَرِ قَوْسِ الدَّائِرَةِ الصَّغْرَى كَمَا لَا يَخْفَى وَجْهَهُ، وَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ سَهْمُ قَوْسِ الدَّائِرَةِ الصَّغْرَى اطْوَلُ مِنْ سَهْمِ قَوْسِ الدَّائِرَةِ العَظْمَى وَهُوَ المَطْلُوبُ. ب: بِفَرْضِ قَوْسِي اِهْ ب، ا ر ب مِنْ دَائِرَتَيْنِ مَحْتَلِفَيْنِ عُلَى وَتَرِ ا ب وَلِيَكُنْ قَوْسُ ا ر ب مِنْ الدَّائِرَةِ العَظْمَى اصْغَرُ مِنَ النِّصْفِ ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْ مَنْتَصَفِ ا ب وَهُوَ نَقْطَةُ حَ عَمُودِ حَرِّهِ عُلَى ا ب وَهَذَا العَمُودُ بَعْدَ اخْرَاجِهِ يَمُرُّ بِمَرْكَزِ الدَّائِرَتَيْنِ اِيْ نَقْطَتِي ح م لِكُونِهِ عَمُودِ عُلَى الوترِ وَمَنْصَفَالِهِ فَتَصِلُ خَطِي ا ح ا م وَنَقُولُ نَقْطَةُ حَ الَّتِي هِيَ اقْرَبُ إِلَى وَتَرِ ا ب مِنْ نَقْطَةِ مَ هِيَ مَرْكَزُ دَائِرَةِ ا ه ب الصَّغْرَى لِكُونَ خَطِ ا ح اقْصَرَ مِنْ خَطِ ا م نَظَرًا إِلَى أَنَّ زَاوِيَةَ ا ح م مَنفَرِجَةٌ وَزَاوِيَةُ ا م ح حَادَةٌ فَنَقْطَةُ حَ

داخلة في سطح ارب العظمى واخرج منها خط اح، ر الي محيطها وح ر على سمت المركز غير مار عليه فهو اقصر من ح ا لكن خط اح، ح ه لكون كل منهما ما نصف قطر الدائرة الصغرى متساويان، فخط ح ه اطول من خط ح ر فبعد اسقاط ح ه المشترك بين ه ح، ح ر يكون خط ح ه الذي هو سهم لقوس اه ب التي هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو سهم لقوس ارب التي هي قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب. ح: نفرض قوسى اه ب، ارب من دائرتي اه ب د، ارب ح المختلفتين على وتر اب وليكن قوس ارب من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف الوتر وهو ح عمود ح ر ه على ذلك الوتر ونقول نقطة ه وقعت خارجه من دائرة ارب ح العظمى لانها ان لم تقع خارجه عنها فاما ان يقع على ر فيلزم تلاقي الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما ثبت في الاصول واما ان يقع بين نقطتي رح فيلزم تماس الدائرتين على نقطتي اب ضرورة ان دائرة اه ب لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى الذي هو مو از لوتر اب وهو قطر ل ع س ه على نقطتين وقعتا خارجتين من الدائرة العظمى والآصارت الصغرى اعظم من العظمى، لكن تماس الدائرتين على نقطتين باطل لما بين في الاصول. فتعين ان يقع نقطة ه خارجه عن الدائرة العظمى فيكون ه ح الذي هو سهم قوس اب الذي هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من ح ر الذي هو سهم قوس اب الذي هو القطعة العظمى وهو باطل.





سؤال طبيعى:

ان قيل قد ثبت بالتواتر والملاحظة ان الصّاعقة تذيب الذهب والفضة في الصّرة ولا يحرق الحزقة المصرورين فيها ما السبب في ذلك؟ قلنا: لمية ذلك ان تلك النار لغاية لطافتها ينفذ في المتخلل وهي سريعة الحركة جداً فلا يبقى ريشما يحرقه واما الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان اكثر فيبقى فيها قدراً من الزمان يعتدبه فتذيبها.

شعر عربي (الابى نخلية):

كأن اذنيه اذا تشوّفا قادمة او قلما محرّفا

فيه اشكال مشهور وهو ان قادمة خير كان فيجب ان يكون مرفوعاً مع انه منصوب بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمة والقادمة واحدة القدامى كحبارى وهي اربع او عشر ريشات في مقدم الجناح. وقوله تشوّفا اي تزينا ومعناه ظاهر وأجيب عنه تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من النحويين حيث قالوا ان كان ينصب الجزئين اعنى الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو يحكيان اي كان اذنيه اذا تزينا تحكيان قادمة او قلما واخرى بان المروى

المكتوب في النسخ المصححة تخال لا كان واخرى بان كلاً من قادمتا وقلما ومحرفاً بالالف من غير تنوين على انه منى فالاسماء الثلاثة مثناة وحذف النون للضرورة. وقيل قد خطأ ابونخيلة في هذا الشعر ولذا لما انشده بحضرة الرشيد لحنه ابو عمر ووالاصمعي وهذا ينا في ما نقل ان اباعمر و قد توفي قبل خلافة الرشيد.

من كلمات العرب:

قولهم وقع رمضان في الواوات يريدون انه جاوز العشرين فلا يذكر الا بواو العطف فيقال احدثوا عشرون واثنان وعشرون وهكذا ويشهد بذلك قول محمد بن علي بن منصور بن بسام:

قد قرب الله كلما سمعا كآنتي بهلال العيد قد طلعا
فخذ للهوك في الشوال اهبتة فان شريك في الواوات قد وقعا

حديث:

قال رسول الله - صلى الله عليه و اله: لا عدوى ولا هامة ولا طيرة ولا صغر.
العدوى ما يظن الناس من تعدى العلل والهامة ما كان يعتقد العرب في الجاهلية من ان القتل اذا طل دمه ولم يدرك بثاره صاحته هامة في القبر اسقوني اسقوني والطيرة التمام من صوت غراب ومثله. واما الصغرة فكالحيية يكون في الحرث يصيب الماشية فهو عندهم من الحرث.

قضاوت على (ع):

مروى است هدفه شتر ميان سه كس مشترك بود، ايشان به خدمت حضرت امير المؤمنين عليه السلام آمدند و عرض کردند که ثلث شتران از یکی است و تسع از یکی و نصف از یکی و می خواهم شما این شتران را به این طریق قسمت کنید بی کسر. حضرت يك شترى طلبید از خود و آنرا بر هفده افزود تا هجده شد؛ پس ثلث آنرا که شش بود به صاحب ثلث داد و نصف آنرا که نه باشد به صاحب نصف داد و تسع آنرا که دو باشد به صاحب تسع داد و یکی باقیمانده بود که شتر خود ضبط نمود.

مخفی نماند که مقتضای سؤال آن بود که هر يك از آن سه نفر کسرى که حصه او بود نسبت به هفده بردارند نه نسبت به هیجده؛ و بنا بر این حصه هر يك کمتر می بود از آنچه حضرت به ایشان داده بود. و ملخص کلام آن است که مقتضای ظاهر سؤال آن است که این کسور از هفده اعتبار شود و اگر چنین می شد، حصه هر يك کمتر از آن می شد که حضرت داد، زیرا که کسور مذکوره مستغرق

هفده نیستند بلکه هر گاه از هفده اخذ شود مجموع آنها کمتر از هفده می شود و مع ذلك کسری هم می رسد. پس در سؤال ایشان که باید به این طریق قسمت شود بدون کسر، قرینه موجود است که از آن مستفاد می شود که ظاهر سؤال — یعنی اخراج کسور مذکوره از هفده — مراد ایشان نبوده بلکه مراد ایشان آن بوده که باید بی کسر، هفده شتر میان ایشان منقسم شود به نحوی که این هفده ثلث و نصف و تسع عددی باشند و یکی را ثلث و یکی را نصف و یکی را تسع بدهد. و چون آن عدد هیجده بود، لهذا حضرت يك شتر اضافه نمود و به طریق مذکور قسمت کرد. و هر سؤال قسمتی که از این قبیل باشد، جواب آن است که عددی تحصیل شود که عدد اشیاء موجوده بعینها کسور مطلوبه به آن عدد شود و آن کسور از آن عدد اخذ شود. مثلاً: اگر سؤال شود که هفتاد و يك گو سفند میان سه کس مشترک یکی را ثلث رسد و یکی را خمس و دیگری را سبع، و بی کسر باید قسمت کرد جواب [آن است که:] عددی که هفتاد و يك کسور مذکوره آن باشد صد و پنج است. لهذا باید ثلث آن که سی و پنج باشد به صاحب ثلث داد و خمس آن که بیست و يك باشد به صاحب خمس داد و سبع آن که پانزده باشد به صاحب سبع داد و این مجموع هفتاد و يك است که به طریق مذکور قسمت شده [است].

ارث زن فوت شده:

زنی فوت شده و وارث او منحصر در شوهری و پدری و مادری. هر کدام از مال او چیزی غارت کردند، چون حاکم شرع ایشان را طلبید تا موافق شرع بر ایشان قسمت کند شوهر را گفت: «تو نصف آنچه برده ای پس ده» و پدر را گفت: «تو ثلث آنچه برده ای پس ده» و مادر را گفت: «تو سدس آنچه برده ای پس ده». چون دادند، مجموع را به سه قسمت مساوی کرد و هر کدام را حصه ای داد به آنچه پیش ایشان بود [تا] نصیب ایشان باشد.

سؤال: آیا در این صورت مجموع ترکه چند می شود؟ و هر يك چقدر به غارت برده بودند که بعد از رد و قسمت مذکور هر يك به حصه خود رسیده؟

جواب: در صورت مذکوره، مجموع ترکه ۲۸۲ است. آنچه شوهر به غارت برده بود ۱۹۸ است و آنچه پدر برده ۷۸ است و آنچه مادر برده ۶ است و مجموع این سه قلم ۲۸۲ می شود که مجموع ترکه است. و نصف آنچه شوهر برده ۹۹ است و ثلث آنچه پدر برداشته ۲۶ است و سدس آنچه مادر برداشته يك است و مجموع این نصف و ثلث و سدس ۱۲۶ است. و چون این به سه قسم متساوی شود هر حصه ای ۴۲ می شود. و چون آن ضم شود به آنچه در نزد شوهر باقی مانده که ۹۹ باشد ۱۴۱ می شود که نصف مجموع ترکه است و آن حصه ارثیه شوهر است. و چون اضافه شود به

آنچه در نزد پدر باقی مانده که ۵۲ باشد ۹۴ می شود که ثلث مجموع تر که است و آن حصّه ارثیه پدر است. و چون اضافه شود به آنچه نزد مادر باقی مانده که ۵ است ۴۷ می شود که سدس مجموع تر که است و حصّه ارثیه مادر است.

سؤال حسابی:

سؤال: ان قيل ائى عدد اذا طُرِح منه عشرة عشرة بقي تسعه و اذا طُرِح منه تسعة تسعه بقي ثمانية و اذا طُرِح منه ثمانية ثمانية بقي سبعة و هكذا؟
قلنا: هذا هو العدد المشتمل على الكسور التسعة باسقاط واحد، هو الفان و خمسمائة و تسعة عشر اذا ما يشتمل على الكسور التسعة الفان و خمسمائة و عشرون.

ايضاً:

سؤال: خمسة رجال وهم «زيد» و «عمر و» و «بكر» و «خالد» و «وليد» قال الاول للثاني: «اعطني اربعة اخماس مامعك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس»، و قال الثاني للثالث: «اعطني ثلثة اخماس مامعك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس»، و قال الثالث للرابع: «اعطني خمسى مامعك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس»، و قال الخامس للاول: «اعطني سدس مامعك ليكون مع مالى ثمن هذا الفرس». ما ثمن الفرس و ما قدر ما يكون لكل منهم؟
جواب: ثمن الفرس ۳۷۷۴، و مالزيد ۱۹۷۴، و مالعمر و ۲۲۵۰، و مالبكر ۲۵۴۰، و مالخالد ۳۰۸۵، و مالوليد ۳۴۴۴.

البتة:

قولهم البتة مفعول مطلق و اصله بته. و الالف و الام عوض عن العامل المحذوف تقديره بتّ بتة اى جزم جزماً اى جزم الحكم الذى فيما قبله. و هو من قبيل المفعول المطلق للتعويض.
قولهم «كثيراً ما» نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان اى حيناً كثيراً او بالتأكيد معنى الكثرة و العامل فيه ما يليه. كذا ذكره الرمخشري فى الكشاف عند قوله تعالى «قليلاً ما يشكرُونَ».
قولهم «قطّ» من اسماء الافعال بمعنى انته و كثير ما يصدر بالفاء لمجرد تزيين اللفظ فكانه جزءاً شرط محذوف.

حديث:

«الصَّومُ فِي الشَّتَاءِ الْغَنِيمَةُ الْبَارِدَةُ». لعل المراد أنه لا تعب فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقيل معناه الغنيمة الثابتة المستقرة من قولهم بردلى على فلان حق أي ثبت.

ايضاً حديث :

في الكافي عن معوية بن وهب عن ابي عبدالله عليه السلام انه اتاه ابن له ليلة قال يا بني قل شهدان لاله الا الله وان محمداً عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله واعوذ بعزة الله واعوذ بقدرة الله واعوذ بجلال الله واعوذ بسطان الله ان الله على كل شيء قدير واعوذ بعفو الله واعوذ بغفران الله واعوذ برحمة الله من شر الشياطين والهامة وشر كل دابة صغيرة او كبيرة ليليل او نهار ومن شر فسقة العرب والعجم ومن شر الصواعق والبرد اللهم صل على محمد عبدك ورسولك. قال معوية فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي صلى الله عليه وآله المبارك قال نعم يا بني الطيب المبارك قوله فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي ص المبارك الظاهر ان الطيب صفة الصبي والمبارك هو مقول قوله اي هذا الصبي الطيب اذا ذكر النبي (ص) في دعائه بوصفه بصفة المبارك من عند نفسه وان لم يذكر الامام (ع) في الدعاء الذي علمه فيقول وان محمداً المبارك اورسوله المبارك. والامام (ع) اذا سمع منه ذلك يقول تصديقا له واهتزازاً نعم يا بني الطيب المبارك وهذا ايضاً كسابقه من كون الطيب صفة لبنى والمبارك مقول قوله اي نعم يا بني الطيب هو الرسول المبارك.

لغزٌ مشكلٌ:

ما شئ له في الراس رجل وموضع وجهه منه ففاه ان غمضت عينك ابصرتة وان فتحت عينك لاتراه؟ الظاهر ان هذا الشئ هو طيف الخيال فان المنامات يفسر بعكس ما يرى ولذا اذا راى في المنام انه مات يعبر بطول العمر واذا راى انه يبكوى يعبر بالفرح والسرور وهذا هو مراد الملقز جعل راسه رجله ووجهه ففاه. وكذا المنام وطيف الخيال انما يبصر اذا غمضت العين واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله ان غمضت (الخ) ولا يرب في ان هذا اللغز على الوجه المذكور لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة في كلامهم. ولاضير ولا استبعاد اصلا في كون هذا الاسم مقصوداً للملقز اولاً. ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين الطيني انه قال تنازعت انا وابو غالب في امر محمد بن سليمان بن فطرس وقدرته على حل كل ما يرد عليه من الالغاز من غير تر وقلنا هلم نعمل لغزاً محالاً ونسئله عنه فعملنا اللغز المذكور وانفذناه اليه فكتب في الجواب هو طيف الخيال فقلت لابي غالب قم بناحتي نسئله الآن عن هذا التأويل فذهبنا اليه فقلت له هب ان البيت الثاني فيه معنى طيف الخيال فما تأويل البيت الاول فقال المعنى كله فيه قلت وكيف ذلك قال ان المنامات يعبر

مسئلة بيانية:

التشبيه باعتبار الطرفين اى المشبه والمشبه به على اربعة اقسام. الاول: الملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات اولاً ثم بالمشبه بها كذلك كقول امرئ القيس:

كان قلوب الطير رطباً وياساً لدى وكرها العناب والحشف البالى
الثانى المفروق وهو ان يؤتى بـمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقول المرقش يصف النساء:

النشر مسك والوجوه دنا نير واطراف الاكف غنم
الثالث التسوية وهو ان يتعدد المشبه دون المشبه به كقول الشاعر:

صدغ الحبيب و حالى كلاهما كالليالى
و ثغره فى صفاء واد معى كالئالى

الرابع الجمع وهو ان يتعدد المشبه به دون المشبه كقول البحرى:

بات نديماً لى حتى الصبح اعيد مجدول مكان الوشاح
كانما يبسم عن لوء لوء منضد او برد او اقحاح

والتشبيه انما هو فى البيت الثانى. وشبه الحريرى ثغر المحبوب فى بيت واحد بخمسة اشياء كما تقول:

تعبّر عن لؤلؤ رطبٍ وعن برِّدٍ وعن اقحاحٍ وعن طلغٍ وعن حبِّبٍ

حديث مشكل:

(فى الكافى والفقيه) عن عمار الساباطى عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم الا الطينة التى خلق منها فانها لا تبلى بل تبقى فى القبر مستديرة حتى يخلق منها لما خلق اول مرة. يقال بلى الميت اى افنته الارض وهو كناية عن ذهاب بعض جسده. والمراد بالطينة كما فى اللغة الاصل والخلقة والجبلة. وفى تعيين المراد من الطينة الباقية فى القبر على الاستدارة اقوال.

الاول: ان المراد بها النفس الناطقة اذ الطينة هو الاصل ولا ريب فى ان النفس الناطقة هو اصل الانسان وحقيقته وانها تناب وتعاقب وهى الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله الجسد ويتعلق به ثانياً. وبقاؤها فى القبر اشارة الى بقاء تعلقها باجزاء بدننها التى فى القبر فان البدن لكونه آله لتحصيل كمالها يمتنع ان يزول تعلقها وتعشقها به. واما استدارتها فكانها كناية عن انتقالها عن حال الى حال ومن شأن الى شأن مطلقاً، وفى عالم البرزخ فالاستدارة هنا من الدوران بمعنى الحركة اى مأخوذة من دار يدور دوراً ودور انا. فالمراد ان ماسوى النفس الناطقة من الانسان تفنى

وأما تبقى النفس مستديمة مستمرة متحركة في جميع مراتب التغير منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها جتى يتعلق ثانياً ببدنها. ويمكن ان يكون استدارتها كناية عن بساطتها وتجردها نظراً الى ان الاستدارة شكل للبسيط وهذا الحمل وان كان بعيداً من حيث اللفظ لافتقاره الى تجوزات وتأويلات الا أنه قريب من حيث المعنى.

الثانى: ان المراد بالطينة هو النطفة لان النطفة هو الاصل الذى يخلق منه اى ما يتولد به الاجزاء الاصلية من العظم واللحم والعصب والرباط وغيرها. وظاهر ان الاصل الذى خلق منه سوى آدم وزوجته والمسيح من افراد البشر هو النطفة. واما آدم وزوجته فانما خلقا من الطين. واما المسيح فالمراد فى بعض الاخبار وان لم تحضرنى الآن الفاظها انه خلق من بخارات خرجت من آدم حين عطس فى اول ما عطس. وقد قبضها جبرئيل فى كفه بأمر الله تعالى وحفظها الى ان القيها الى مريم ونفخها فيها. فالمراد ان الاجزاء الاصلية والاصلية تتفرق وتلاشى بالموت البدنى ويبقى ما به تتكون تلك الاجزاء وهو النطفة بحالها ليكون كالمادة يخلق منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بضم تلك الاجزاء اليها بعد التفقت والتشتت او بانشائها مرة اخرى كما انشأها منها فى المرة الاولى. وقد ورد فى بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض اربعين صباحاً فاجتمعت الاوصال ونبتت اللحوم. وبالجملة المراد ان شخص النطفة التى خلق منها الميت تبقى فى القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد فى القيامة. ولا استبعاد فى بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله تعالى، فلا حاجة الى تأويلها وانما تبقى على هيئة الكرة لكونها فى بدو الفطرة حين كونها فى الرحم كذلك لان الماء بطبعه يقتضى الاستدارة والكروية حيثما كان كما بين فى محله. وهذا الحمل وان كان قريباً من حيث اللفظ الا أنه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل التى وقعت فى رحم المرأة وخلق منها الجنين بحالها الاصلى وهياتها التى وقعت فى الرحم ينافى القواعد الطبية والحكمية اذ هذه النطفة لا يبقى على هيئة الاستدارة فى البدن الذى تكون منها فكيف يبقى بعد فئانه فى القبر.

الثالث: ان المراد بها التراب الذى يدخل فى النطفة كما هو ظاهر بعض الايات والروايات وان فسرها بغيرها كقوله تعالى: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه، ٥٥). وقول احد هما فى صحيفته محمد بن مسلم من خلق من تربته دفن فيها. وقول الصادق عليه السلام فى رواية حارث ابن المغيرة ان النطفة اذا وقعت فى الرحم بعث الله ملكاً يأخذ من التربة التى يدفن فيها وخلطها فى النطفة فلا يزال قلبه يحن اليها حتى يدفن فيها. والمراد باستدارتها ان معناها الحقيقى اى ان هذا التراب على شكل استدارة ويكون محفوظاً عليها حتى يبعث منها، او المجازى اى انتقاله من حال الى حال بمعنى انه دائر على الحالات والشؤون ولو

في الصّحاف والكيران حتّى يخلق منها. ولا يخفى أنّ هذا الحمل أيضاً بعيد من حيث المعنى اذ ظاهره أنّ ماورد في بعض الاخبار من خلط التراب بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف يأول اليه غيره ممّا لا يمكن الاخذ بظاهره أيضاً.

الرابع: ان المراد منها اى من الطينة ذرة من الذرات المسؤولة فى الازل بقوله تعالى: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بعدما جعلت قابلة للخطاب بتعلق الارواح بها. فيكون بدن كل الانسان مخلوقاً من ذرة من تلك الذرات فينميها الله الى ماشاء من غاية ثم يذهب ويفنى عنها ما زاد عليها وتبقى اصل الذرة مستديرة فى القبر الى ماشاء الله، ثم يزيد فيها وقت الاحياء والقيامة تلك الزيادات فيصير كما كان فى الدنيا. ولا يخفى ما فى هذا الحمل من الضعف، أمّا اولاً فلانه لا ريب فى ان المسئول والقابل للخطاب والمطلوب منه الجواب هو الروح المجرد القائم بذاته لا الذرة التى تعلق الروح بها وأمّا احتاج الى الذرة فى ان تصير آلة له فى تكلمه الحقيقى بلسانه المقالى ليمكن بذلك عن الجواب عن السؤال. ولا شبهة فى ان الذرة التى مائة منها زنة شعير كما فى القاموس غير صالحة فى هذه الية فتعلقه بها ممّا لا فائدة له فى هذه الية. وأمّا ثانياً فلانه يوجب القول بأزالية الارواح وهو مخالف لما ذهب اليه المليون ولما تقرّر من انها حادثة بحدوث البدن. وأمّا ثالثاً فلانه يوجب ان يكون اصل الابدان وهو الذرة قديماً ازلياً وينحصر الحادث فى اجزائها الفضلية التى تزيد وتنقص. وأمّا رابعاً فلانه يظهر حينئذ وجه لبقائها مستديرة لانّ الذرة وهى صغار النمل ليست بمستديرة كما هو المعروف والمحسوس الا ان يجعل الاستدارة كناية من انتقالها من حال الى حال مع بقائها كما سبق. وأمّا خامساً فلانّ تلك الذرات المسؤولة الازل بعدما جعلت قابلة للخطاب ان كانت فى تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسبة فاين مكسوباتها وان لم تكن كاسبة بل كانت مَهْمَلَة معطلة لزم التعطيل مع انه لا وجه لتعطّلها مع بقائها وبقاء ما تعلقت هى بها وكونها قابلة للخطاب والسؤال والجواب، فيلزم ان يكون للانسان علوم وكمالات او نقصان وجهالات غير متناهية مع انه ليس كذلك. وأمّا سادساً فلانّ تلك الذرات لما صارت عقلاء عارفين للتوحيد بتعلق روح بكل واحد منها وجب ان يتذكروا الميثاق لانه اخذه انما يكون حجة على المأخوذ عليه اذا كان ذا كراهة وكيف يجوز ان ينسى الجّم الغفير من العقلاء شيئاً كانوا عرفوه وأدركوه بحيث لا يذكر شيئاً من ذلك واحداً منهم، وطول العهد لا يوجب النسيان بهذا الحد. الا ترى ان اهل الآخرة يتذكرون كثير من احوال الدنيا حتّى يقول اهل الجنة لاهل النار: انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً. ولو جازان ينسوا ذلك لجازان يكون الله قد كلف الخلق فيما مضى ثم دعاهم للتواب والعقاب وقد نسوا ذلك. وهذا يؤدى الى الاغراء بالجهل والى صحّة مذهب التناسخية اذا قوى الأدلة فى الرد عليهم ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئاً من احوال ذلك البدن لان

محل العلم والتذكر أما هو جوهر النفس الباقي كما كان مع أنه ليس كذلك. وأما ادعاء الصوفية تذكره وبقاء لذة الخطاب في اذنانهم كما اشار اليه صاحب العرايس بقوله وقد كاشف الله قوماً حال الخطاب بجماله فطرهم في هيجان حبه واستكن ذلك في كوا من اسرارهم فاذا سمعوا اليوم سماعاً تجدد لهم تلك الاحوال والازعاج الذي يظهر منهم بتذكر ما سلف لهم من العهد القديم فهو باطل عند اهل الاديان بل هو عندهم قسم من الهذيان كاذب عنهم انا نسمع حال الرقص والسماع من حورات مقصورات في خيام الجنة ونجامعهن بالجماع المتعارف المعهود فاذا صاروا مغشياً عليهم وقت السماع والطرب اغتسلوا بعد الافاقة غسل الجنابة. واما سابعاً فلان الاصل الذي يخلق بدن كل انسان سوى ما استثنى هو النطفة بالنقل والعقل اما النقل فكقوله: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مؤمنون، ١٣-١٢). وقوله سبحانه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ» (الطارق، ٥-٤). وقوله «وَأَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (يس، ٧٧). واما العقل فهو ما ذكره ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطاً وتفرضها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انساناً فيصير بتلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية. ثم ان المنى يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعداً لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغداء وتضيفها الى تلك المادة فينميها فيتكامل المادة بتربيتها ايها فتصير تلك الصورة مصدراً لهذه الافاعيل المختلفة، وهكذا الى ان يصير مستعداً لقبول نفس اكمل تصدر عنها الافاعيل الحيوانية ايضاً، فيتم البدن ويتكامل الي ان يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة تبقى مدبرة الى حلول الاجل. واذ ثبت ان اصل البدن هو النطفة فلا معنى لجعل اصلها هو الذرة وجعل ما عداها من الاجزاء الفضلية واما ثامناً فلان تلك الذرات المسؤولة غير ازلية والسؤال لم يكن في الازل بل انما كان وقت تخمير طينة آدم قبل خلقه منها او بعد خلقه منها حين اخرجه من صلبه وهم ذريدون يميناً وشمالاً كما يفهم من الاخبار المذكورة في الكافي. فما ذكره صاحب هذا التوجيه من ان المراد من الطينة الذرة المسؤولة في الازل بتقييد سؤال بالازل غير جيد ولعله اشتبه عليه عالم الدر فظن ان المراد به الازل وليس الأمر كذلك بل المراد به ما ذكر.

الخامس: ان المراد بالطينة الباقية هي الصورة البرزخية وكان المراد بتلك الصورة هي النفس مع قلبها المثالي او مجرد قلبها وهذا الحمل قريب من الاول. وبما ذكر يظهر ان اقرب المحامل المذكورة هو الاول والاخير الذي هو ايضاً راجع اليه في الحقيقة مع انه ايضاً في غاية البعد. والظاهر عندي ان يحمل الطينة الباقية على التراب الذي هو جزء الغالب من كل مركب

عنصرى فان كل مركب من الحيوان والنبات والجماد انما يتركب عند خلقه من العناصر الاربعة و يكون الغالب منها هو الجزء الارضى وبعد انحلال هذا المركب وفنائه ينحل الى الارباع التى تر كّب منها ويتصل كل منها بكّله وكرته، فالجزء النارى يتصل بكرة النار والهوائى بكرة الهوآء والمائى بكرة الماء ويبقى الجزء الغالب الارضى متصلاً بالارض. والمراد من الحديث ان ما يدخل فى القبر من جسد الانسان ينحل ويتلاشى ويتفرق ولا يبقى شىء من الاجزاء الاصلية والفضلية فى القبر الا الطينة التى هو الجزء الغالب من اجزائه الاصلية اعنى التراب فانه يبقى فى القبر على الاستدارة اما بمعناه الحقيقى نظراً الى انه جزء الكرة وجزء الكرى كرى أو بمعناه المجازى اعنى انتقاله من حال الى حال وتبدله من شأن الى شأن الى ان يخلق منه مرة اخرى بانضمام ساير الأجزاء العنصرية المفارقة عنه اليه او كما خلق منه اول مرة.

تنبيه:

المستفاد من الخبر المذكور ان المعاد هو الجزء الاصلية واعادة الاجزاء الفضلية غير لازمة و بذلك يندفع الشبهة المشهورة الموردة على المعاد الجسمانى حتى ربما قد يتمسك بها الملاحدة و أتباعهم من فساق المسلمين الذين هم امثالهم فى الباطن و ان تميزوا عنهم فى الظاهر على استحالة المعاد البدنى و هى انه لو اكل انسان انساناً و صار جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلاً و هو المطلوب او يعاد فيهما معاد و هو محال او فى احدهما وحده و لا يكون الاخر بعينه معاداً و هذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح يستلزم المطلوب و هو عدم امكان اعادة جميع الأبدان بأعيانها ووجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء الفضلية الفانية و هذا الانسان المأكول الذى صار جزءاً لبدن الآكل ليس من اجزائه الاصلية بل انما هو فضل فيه فلا يجب اعادته فى الاكل قطعاً. نعم لو كان من الاجزاء الاصلية للمأكول أعيد فيه والآفلا. وبتقرير آخر نقول ان أجزاء الانسان المأكول اصلية له وفضلية للانسان الاكل فيعاد كل منهما مع اجزائه الاصلية فيرد أصلية الماكول التى صارت فضلية الاكل الى الماكول و يبقى اصلية الآكل معه فلا يمتنع العود. ثم على تقدير عدم اعادة الاجزاء مطلقاً اصلية كانت او فضلية نقول بقاء طينته التى يخلق منها كما خلق اول مرة كاف فى القول بالمعاد البدنى و اليه يشير كلام بعض الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاخبار وردت لدفع شبهة الملاحدة فى نفى المعاد الجسمانى الوارد فى الكتاب و السنة المتواترة بحيث صار من الضروريات الدينية التى يكفر منكرها اجماعاً و ثقيل وفاقاً و شبهتهم ان الميت اذا صار رميماً او صار جزءاً لبدن انسان آخر او حيوان فلا يمكن بعثه فى البدنين و ان الانسان الفاعل للخير والشر فى كل يوم يتحلل بدنه و الغذاء يصير بدل ما يتحلل منه

حتى أنه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث؟ والجواب أن التربة والنظفة المخلوق منهما لا يبلى ولا يصير جزئاً للحيوان الآخر ويبعث منها وهو ممكن أخبر به الصادق عن الله تعالى فيجب قبوله على أن الله تعالى قادر على أن لا يجعل كلّه جزئاً أو يبعثه مع اجزائه الذاتية بالتحليل انتهى. وحاصله ان المناطق في الاعادة هو الاصل بأي معنى أخذى سواء اخذ بمعنى التربة أو النظفة أو النفس الناطقة أو غير ذلك ممّا مر. فاذا أعيد الاصل بأن يخلق منها الجسد و يبعث منها يحصل المعاد البدني وأن لم يحصل اعادة ساير الاجزاء الفضلية والاصلية ولا يخفى أن الشبهة لو قرّرت على الوجه المذكور فلاريب في اندفاعها بالوجوه المذكورة. ولكن يمكن أن يقرّر بوجه لا يندفع بهذه الوجوه بأن يقال على ما اخترتم من كون الأصل هو التربة فاذا فني بدن شخص وتحلل وبقى منه مجرد التربة في القبر وزالت ساير اجزائه فلاريب في أن هذه التربة هو الاصل الذي يخلق منه بدن هذا الشخص فاذا فرض أن هذه التربة صارت غذاءً وهذا الغذاء صارت مادةً لنظفة تولد منها شخص آخر فلاريب في أن هذه التربة اصل بالنسبة الى بدن هذا الشخص ايضاً لكونه مخلوقاً منها فاذا مات هذا الشخص الثاني وبلى جسده يزول جميع اجزاء بدنه وإنما يبقى في القبر مجرد هذه التربة التي خلق منها بدنه وهذه التربة كانت بعينها أصلاً لبدن الشخص الأول والمفروض أنه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ويلزم الشبهة حينئذٍ بانها إما أن لاتعاد فهو المطلوب أو يعاد فيهما معاً وهو محال، أو في أحدهما وحده فلا يكون الاخر بعينه معاداً و لكون هذه التربة جزءاً أصلياً بالاتفاق لا يمكن الجواب بمأمر.

في ان النبي و عترته الطاهر لاتبلى ابدانهم الناعمة الزكية الطيبة في القبر:

تتميم. اعلم ان الحكم المذكور في هذا الخبر أعنى بلى الجسد وفنائه مخصّص بغير النبي و عترته المعصومين لماورد في أخبار كثيرة و آثار عديده من أن أجسادهم الطاهرة و أبدانهم القادسة لاتبلى ولا تتغير كقول الصادق عليه السلام على ما في الفقيه ان الله عزّوجلّ حرّم عظامنا على الارض ولحومنا على الدّودان يطعم منها شيئاً. وكقول النبي صلى الله عليه وآله على ما روى عنه من الطّريقين حيوتى خير لكم ومماتى خير لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك؟ قال (ص): أما حيوتى فإن الله تعالى يقول: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ». وأما مفارقتى إياكم فإن أعمالكم تعرض على كل يوم فما كان من عمل حسن استزدت الله لكم وما كان من قبيح استغفر الله لكم. قالوا: وقدرمت يا رسول الله (ص) يعنون صرت رميمًا؟ فقال (ص): كلاً، ان الله تعالى حرّم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئاً. ومثله ورد في حديث طويل أورده الصدوق (ره) في الفقيه وانت تعلم ان من ظاهر هذه الاخبار بملاحظة ما نقل من نقل عظام آدم (ع) الى الغرى ونقل عظام يوسف

(ع) الى الارض المقدسة يستفاد هذا الحكم أعنى عدم بلى الجسد وتغيره لخاتم الرّسل صلى الله عليه وآله و اوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولايجرى ذلك فى ساير الانبياء و اوصيائهم فتأمل.

حديث قطع الخبز بالسّكين:

حديث آخر فى الكافى عن على بن ابى راشد عن ابى عبد الله الصادق عليه السّلام قال: كان امير المؤمنين عليه السّلام اذا لم يكن ادم يقطع الخبز بالسّكين. وفيه عن السّيارى عن الصادق عليه السّلام: ايضاً قال ادنى الأدم قطع الخبز بالسّكين.

اقول: الإدام بالكسر والأدم بالضم ما يؤكل مع الخبز اى شئ كان. كذا فى النهاية الاثريّة. قال بعض مشايخنا فى توجيه الخبز لعله قطع لقمه لقمه بالسّكين و اكله على هذه الهيئة ليكون شبيهاً لاكله مع الادم ونازلاً منزله و يقيد لذة ما هو مومه مرغبة للنفس مسكنة لها محرّكة لها الى اكله والالتذابه فيكون الغرض منه مجرد ابداء حيلة ينخدع بها النفس فتصير بذلك قانعة لما فيه من التشبيه بأكله مع الادم. ويحتمل أن يكون ذلك يفيد فى الواقع صلاحاً و يجعله موافقاً و مناسباً للمزاج الانسانى ولا يفيد ذلك ولا يصلحه الكسر باليد وذلك لما فى مزاج السّكين من نوع ملائمة و مناسبة مع مزاج الخبز غير معلوم لنا الآ بالوجه، ونظيره فى ساير اختلاطات الادم وغيره بعضها مع بعض كثير كما قيل الجوز داء والجبن داء فاذا اجتمعتا صارتا دواءً. فيحتمل ان يكون نفوذ السّكين فيه و قطعه له من هذا القبيل فيصير بذلك شبيهاً بالخبز المادوم فى كونها صالحاً بالادم غير مضرّ لبدن الانام لافى كونه لذيذا مرغواً للطبع لينكر بعدم مطابقتها الواقع فان لآلات القطع والاوانى دخلا عظيماً فى تغيير امزجة المأكول والمشروب و عدمه كما جرّبه اهل الطب من الحكماء. فلعلّ مجرد امرار السّكين فى حال القطع على آية قطعة منه و قطعها به يفيدها من الصّلاح بالادم ما لا يفيدها الكسر باليد. فلعلّهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضّرة و فقدان الادم. هذا و أمّا حديث النهى عن قطعه بالسّكين كما رواه فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السّلام أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تقطعوا الخبز بالسّكين ولكن اكسروا باليد وليكسر لكم خالفوا العجم؛ فأمّا محمول على حال غير الاكل كما اذا احتيج الى كسره لبيع او يوهب مثلاً فيعدل عنه الى القطع او على كراهة فى حال غير الضّرة كما اذا كان هناك ادم يصلحه فان قطعه حينئذٍ مكره للغناء عنه بالكسر والادم مع ما فيه من نوع اهانة و ترك الاكرام و قدورد اكرمو الخبز فان الله تعالى أنزله من بركات السّماء. والظاهر أن قطعه بما يشبه السّكين كالخشب المنحوت المشكّل بشكل السّكين و نحوه كما هو المتعارف بين بعض الناس حكمه فتركه من غير ضرورة أولى و احوط. هذا،

وقيل في توجيه الخبر كأنهم كانوا يلينون الخبز اليابس بالادم كالزيت واللبن ونحوهما فاذا لم يجدوا ادا ما قطعوه بالسكين الى حد لا يمكن كسره باليد الى ذلك الحد ليسهل تناوله فيفعل فعل الادم اولعلمهم كانوا يجدون في المقطوع لذة لا يجدونها في المكسور وهذا رخصة خصت بحال الضرورة وفقدان الادم. وورد عليه بأن تخصيصه باليابس مع عمومته خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله «كان اذا لم يكن ادم يقطع» انه كان جديداً لينا لا يحتاج الى التليين الذي يحتاج اليه اليابس فينفى توجيهه على وجه يطابق عمومته. وايضاً المتعارف بين الناس في الخبز اليابس انهم يكسرونه باليد واذا أرادوا سهولة تناوله او المبالغة في تكسره وفتته الى حد لا يمكن كسره اليه باليد اما لصلابته او لانتهاء اجزائه في مراتب التكسير الى غاية لا يمكن كسره باليد يلينونه بالماء ويرضونه حتى كأنه السويق فيفيد بذلك فائدة الادم في سهولة التناول لانهم يقطعونه بالسكين الى ذلك الحد الغير الممكن كسره اليه باليد فان ذلك خلاف المعهود منهم وايضاً تخصيص وجدان اللذة في المقطوع بالسلف ونسبته اليهم مما لا يتناسب مضمون الخبر فان الظاهر من خبر اليسارى ان قطع الخبز بالسكين يفيد فائدة الانام مطلقاً في اى مكان او زمان كان وبالنسبة الى اى شخص او مزاج كان مع انه لا يظهر من قولهم ليمية لذتهم بالمقطوع دون المكسور.

حديث في التهليل:

وهو ما رواه الصدوق عليه الرحمه في التوحيد عن الصادق عليه السلام انه قال: من قال لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الناس ذلك اليوم عملاً الا من زاد.
اقول: على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو انه يوجب ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان بعد نفى الزايد يبقى الناقص والمساوي، وفي الصورة الاخيرة يلزم افضلية احد المتساويين على الاخر اذا استفاد من الكلام بجملة ان كل من قال هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عداه من الناس الا من زاد عليها ولا ريب في ان المساوي غير داخل فيمن زاد عليها فيلزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلية كل منهما على الاخر
والجواب: ان المفضل بعمومه يتناول الواحد والمتعدد. فالمراد تفضل كل من قالها مائة مرة على غيره ممن لم يقلها بهذا العدد سواء كان واحداً او متعدداً فالمعنى ان من قالها مائة مرة واحداً كان او متعدداً افضل من الناقص والزايد فاذا استثنى الزايد يبقى الناقص فقط ولا يبقى المساوي داخلاً في المفضل عليه لدخوله في المفضل.

حديث اخر (حديث في الرؤية)

وهو ما رواه ابن الاثير في نهايته حيث قال في حديث ابي ذر قال له ابن شقيق لو كنت رايت رسول الله صلى الله عليه واله لسئلته هل رايت ربك؟ فقال ابوذر قد سئلته فقال نوراني اى هو نور كيف اراه.

اقول: لهذا الخبر توجيهات ظاهرة ومحامل صحيحة على عرف العارفين والعقلاء. الاول ان يبقى على ظاهر كما هو مقتضى تفسيره حتى يكون المعنى ان ربي تعالى نور محض فكيف يمكن لى ان اراه، ويراد بالرؤية ما يعم الابصار بالبصر الظاهر وادراك الحقيقة ويراد بالنور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو عرف العارفين. فالمعنى حينئذ ان ربي صرف الوجود و صرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر وهو ظاهر والادراك حقيقته بالعقل اذ حقيقة صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل في الازهان والالزام قلب الحقيقة كما بيناه في كتبنا العقلية على وجه مستوف وقد اتفق على ذلك جميع العارفين و فرق الموحدون.

الثاني: ان يبقى على ظاهر تفسيره ويراد بالنور ما ذكر ايضا اعنى صرف الوجود ولكن نخصص الرؤية بمعناها الظاهر اعنى الرؤية بالبصر الظاهر والمعنى حينئذ ظاهر.

الثالث ان يبقى على ظاهره ايضا ويراد بالرؤية الابصار بالبصر والنور الموجود المفارق القائم بذاته المجرد عن المادة وعلايقها المستلزمة للنقص والظلمة. فان اطلاق النور على المجرد شايع عند اكثر الفرق فان الاشراقيين لا يعنون بالانوار الا المجردات، فالانوار القاهرة العالية في لسانهم عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار السافلة النازلة عبارة عن سلسلة العقول العرضية و ارباب الانواع والنفوس بمراتبها. وفي الاخبار ايضا يطلق الانوار على الذوات المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور من انوار الله القائمة لافى عين من الله مشرقها والى الله مغربها ومنه قول النبي صلى الله عليه واله: «اول ما خلق الله نوري»، وفي رواية اخرى روى. و هي يدل على ان المراد بالنور في الرواية الاولى هو هذا المجرد القائم بذاته المعبر عنه بالرّوح و منه قوله (ص) كنت انا و على نور ا بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام و منه خبر آخر قال الله تبارك و تعالى يا محمد اني خلقتك و عليا نوراً يعنى روحاً بلا بدن قبل ان اخلق سمواتي و ارضي و عرشى و بحرى فلم تزل تهللتني و تمجدني. وهكذا جاء مفسراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي و كتاب فردوس الاخبار لابن ابي ليلى و في الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق عليه السلام. و على هذا فواجب الوجود لَمَا كان في اعلى مراتب التجرد كان نور الانوار بل جميع الانوار شعل من نوره. فمعنى الخبر حينئذ ان ربي مجرد ليس له مكان فمن اين اراه و الرؤية مسبوقه بكون المرئي في مكان اوجهة مقابلا و مسامتا للراني فحاصل الجواب يرجع حينئذ الى الشكل الاول هكذا ربي مجرد و كل مجرد لا يرى بالبصر و انما حذف موضوع الصغرى لدلالة السؤال عليه و اما الكبرى فاقيم ما يفيد مفادها في مقامها اعنى كيف اراه.

الرابع: ان يقطع النظر عن تفسيره و يقرء انى بالكسر مشددة على انها صرف التاكيد مع ياء المتكلم، او يجعل «نورانى» كلمة واحدة بمعنى المنسوب الى النور من باب المبالغة فيكون كر بانى بزياده الف والنون مع الياء المشددة للمبالغة. وعلى التقديرين يجعل المضارع للحال و يحمل الرؤية على الرؤية بالقلب تلقيا للمخاطب بغير ما يترقبه بحمل كلامه على خلاف مرامه، تنبيهاً على أنه الاولى بالقصد والارادة والمعنى حينئذ ان ربي نوراي ظاهر بنفسه مظهره لغيره، و اناراه الان كما كنت رأيته قبل ذلك الزمان. أو هو نورانى أى نور هو اشد الانوار فى النورية فأنا اراه الان كما كنت رأيته قبل ذلك. والمراد انى أراه بالقلب وبالبصيرة الباطنة دائماً وهذه الرؤية ثابتة باختلاف المراتب للانبياء والاولياء ثم بمن يليهم من الصديقين والعرفاء وهو راجع الى نوع من العلم الحضورى الاشراقى الذى ظهوره اشد من الرؤية الظاهرة المعروفة. ومن هذه الرؤية ما يشير اليه قول امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل هل رايته ربك؟ «لم اعبد رباً لم اراه» ومنها قول الصادق عليه السلام حين ما سئل عن الله عز وجل هل يراه المؤمنون يوم القيمة «نعم وقد رأوه قبل يوم القيمة». ف قيل ومتى قال: وحين قال لهم «الست بربكم قالوا بلى» ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرونه فى الدنيا قبل يوم القيمة، ألست تراه فى وقتك هذا قيل فحدث بهذا عنك قال لانك اذا حدثت به فانكره منكر جاهل بمعنى ما نقول ثم قدر ان هذا التشبيه كفر، هذا، وبعض العلماء لما غفل عن عرف العارفين والموحدين بل عما ورد فى اخبار النبى صلى الله عليه وآله و عترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين من اطلاق النور على ما ذكر ظن ان النور لا يكون الاجساماً او جسمانياً ووجه الخبر بالبعيد فقال النور جسمٌ وعرض، والبارى عز وجل ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان حجاب النور والمعنى كيف اراه وحجابه النور ان النور يمنع من رؤيته. ولا يخفى ما فى هذا الحمل فى التكلف والتعسف اذ لا بد فيه من تقدير المضاف والمضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه، على انه لا حجاب للواجب تعالى لكونه فى اعلى مراتب التجرد و الحجاب من لواحق المهيئات لا من عوارض المجردات، واحتجابه ليس من النور الذى هو جسمٌ او عرض بل انما احتجب لشدة ظهوره فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده. وهذا معنى ما قيل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، وذلك لانه معقول بذاته غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولاً فان لم يعقل ولن يعقل أبداً كان من جهة العاقل لا من جهته. ثم لا يخفى ان هذا الحمل يفيد ان رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذات وممتعة بالغير وهذا لا يستقيم اجلا على مذهب من ذهب الى كونه تعالى جسماً او ما يستلزمه كالمجسمة والمشبهة والاشاعرة ومن يحذو حذوهم ومن ليس له فى العارف قدم راسخة اضطر الى رد هذا الحديث وانكاره او الى التوقف فى صحته كرئيس الحنابلة حيث قال بعد ما سئل عنه «ما زلت منكراً له وما ادرى ما وجهه». او كابن حزيمة حيث قال فى القلب من صحة هذا الخبر شىء قال ابن شقيق لم يدرك ابادر.

حديث (الولد سرّ أبيه):

قال عليه السلام: «الولد سرّ أبيه».

أقول: السرّ اخفاء المعنى في النفس ومنه السرور لأنه لذة تحصل في النفس ومنه السرير لاجتماع السرور. كذا في المجمع، وفي النهاية الاثريّة سرّ كلّ شيء جوفه، وفي القاموس السرّ ما يكتّم. وقد ظهر إن السرّ بالكسر جاء بمعنى اخفاء المعنى ومعنى الشيء الذي يكتّم ومعنى الجوف أى الباطن وأما السرّ بالفتح فهو بمعنى ما يسرّ أى سبب السرور ومنشأه، والسرّ في هذا الخبر يمكن ان يقرء بكسر السين وفتحها فعلى الأول أما ان يكون باحد المعنيين الأولين مع تقدير للمضاف حتى يكون المعنى أن الوالد صاحب اخفاء امور ابيه، او صاحب مكتوماته او بالمعنى الأخير من دون تقدير للمضاف حتى يكون المراد أن الولد جوف أبيه فيكتّم ويخفي فيه مقاصده و أسرارته التي لا يحبّ اظهاره لاحد غيره. وعلى التقادير الثلاثة الغرض ان بعض افراد الولد هو العاقل الرشيد صاحب سرّ أبيه الذي يظهر له من باطن أمره ما يستره من غيره ويكشف عنده ما يخفيه عن كلّ من هو دونه من الأسرار والأمر المخفية. فكأنه نفسه الناطقة وجوفه فيكتّم فيه مقاصده وأسارته التي يخفيها عن غيره. فاللام في الوالد للجنس الكامل في الولدية العامل بقضية العقل فان اسم الجنس كما يطلق لمسماه مطلقاً يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به و المقصودة منه، ولذا يسلب عن غيره فيقال مثلاً فلان ليس بولد لأبيه اذا لم يعمل بمقتضى الولدية ولم يحفظ سرّه و غيبه وعلى حمل السرّ على أخذ المعاني الثلاثة المذكورة يمكن أن يكون المراد أن بعض أفراد الولد في غالب أحواله يشبه بابيه فيكون مثله في خلقه و خلقه و طرز و طوره و سخاوته و شجاعته و جودة ذهنه و بلادته كما قيل في الفارسية:

دهد ثمر زرگ و ريشه درخت خبرها نهفته های پدر از پسر شود پیدا
فالمقصود أن سرّ كلّ شخص وما يكتّم في نفسه من المعاني والأمر لما كان بحيث يناسب هذا الشخص ويشابهه لو جوب المناسبة بين العلة والمعلول فالولد اذا كان سرّ أبيه كان مناسباً ومشابهاً له فهنا أطلق الملزوم و اريد منه اللازم ولما لم يكن هذا الحكم كلياً في جميع أفراد الولد فليحمل على بعضها حتى يكون القضية مهملة في قوة الجزئية. وعلى الثاني أغنى كون السرّ بالفتح بمعنى منشأ السرور وسببه يمكن كون القضية كلية بحمل حرف التعريف على الاستغراق او مهملة جزئية فيكون المراد أن كلّ ولد أو بعض أفراده سبب لسرور أبيه ومنشأ لفرحه ونشاطه وهو يستلذ به لذة روحانية ويتبهج به بهجة عقلانية ولذا يقال للمولود غرة العين ونورها وضيائها وثمره الفؤاد و سرور النفس وامثال ذلك باي لغة كانت والمآل في الكل واحد. ومنه ما ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله الحسن والحسين ریحانتای. ويمكن ان يكون المراد بالأب النبي (ص) أو

واحد من أوصيائه (ع) وبالولد الأمة، لكن الكاملين منهم وهم اولادهم الرّوحانيون من العلماء الرّاسخين والاولياء الكاملين المقتبسين من مشكوة أنوارهم فإن نسبة ذواتهم المقدسة الى ساير الاولياء بالولادة المعنوية نسبة أبي البشر الى ساير الناس بالولادة الصّورية وحينئذ يكون المراد أنّهم صواحب أسرارهم يحذف المضاف أوسبب فرحهم وسرورهم نظراً الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم اياهم في الاخلاق والأفعال وتأسيهم بهم في الصّفات والأعمال. ويؤيد ذلك قول النبي صلّى الله عليه وآله «وعلىّ أبو هذه الأمة». ويحتمل ان يراد بالولد ما يتولد من كلّ أحد من افعاله وأقواله وطرزه وطوره وأعماله فإنّها تدل على سريره وباطنه ومراتب فهمه ودرجات عقله ودينه ومذهبه وخلقه وكيفية مزاجه. وبالجملة على قاطبة صفاته وتمام سماته فإنّ الظاهر عنوان الباطن وسيرة المرء تبنى سريره واليه اشار المولوى بقوله شعر:

| | |
|--------------------------------|---------------------------|
| شد غزازيل از همين مستى بليس | كه چرا آدم شود بر من رئيس |
| خواجه ام من نيز خواجه زاده ام | صد هنر را قابل و آماده ام |
| در هنر من از كسى كم نيستم | تا بخدمت پيش دشمن بايستم |
| من ز آتش زاده و او از وحل | پيش آتش مر و حل را چه محل |
| او كجا بود اندر آن دوران كه من | صدر عالم بودم و فخر ز من |
| شعله مى زد آتش جان سفيه | كاتشى بود الولد سرآبيه |

فان قلت: ما ذكرت في بعض التّوجيهات للخبر من مشابهة الولد لأبيه في الافعال والأحوال يخالف قول وليّ ذي الجلال (عليه سلام الله الملك المتعال) «الولد الحلال يشبه بالخال». قلنا: قد ذكرنا أنّ أمثال هذه القضايا اعني الولد سرآبيه والولد الحلال يشبه بالخال من القضايا المهملة التي هي في قوة الجزئية فلا يقتضى العموم والكلية، اذا لمفرد المحلى باللام لا يستدعي في اصل وضعه العموم والاستغراق كما صرّح به جماعة من محققي العريبي، فكأنه قيل: بعض أفراد الولد يشبه بأبيه وبعضها يشبه بالخال. والأمر كذلك في الواقع فإنّ بعضها يشبه بالآباء وبعضها يشبه بالأمّهات وبعضها بالاخوال الى غير ذلك. والغرض من قول امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ردّ القيافة ودفع ما عسى ان يتوهم أن الولد اذا لم يشبه بأبيه المنسوب اليه فهو ليس بولده بل هو ولد لغيره الشّبيه به كما هو مقتضى القيافة. ولذا قالوا «من أشبه أباه فما ظلم» اي فما وضع الشئ في غير موضعه. فغرضه (ع) أنّ المشابهة بالأب ليست كلية بل قد يكون مشابهاً بالأب وقد يكون مشابهاً بأمّ وقد يكون مشابهاً بالعمّ او الخال الى غير ذلك. وأنما خصّ الشّباهة بالخال بالذّكر من باب التّمثيل والمراد أنّه يمكن أن يصير مشابهاً وممثالا له في الخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلّاً او بعضاً. ولذا اتى بصيغة المضارع وأنما اقتصر على هذا القدر ولم يفصل كما فصلناه اذ

بهذا القدر يندفع الوهم المذكور فما سواه فضل لا يحتاج اليه. مع أن وقوع هذا القسم وتحققه في الخارج أغلب فخصه بالذكر. ويدل على التفصيل الذي ذكرناه ما روى عن الامام الهمام مولانا الحسن بن علي بن ابي طالب عليهما السلام في جواب مسائل الخضر (ع) والحديث طويل وموضع الحاجة أنه لما سئل عن الرجل كيف يشبه الاعمام والاخوال قال عليه السلام في جوابه بعد جواب مسألتين اخريين «وأما ما ذكرت من امر المولود الذي يشبه اعمامه واخواله فإن الرجل اذا اتى اهله فجا معها بقلب ساكن و عروق هاوية و بدن غير مضطرب واستكنت تلك النطفة في جوف الرحم خرج الرجل يشبه اياه و أمه وان اتاها بقلب غير ساكن و عروق غير هاوية اضطربت النطفة فوقعت حال اضطرابها على بعض العروق، فان وقعت على عرق من عروق الاعمام اشبه المولود اعمامه وان وقعت على عرق من عروق الأخوال اشبه المولود أخواله». الحديث. ومن هذا الخبر يستفاد سرّ مشابهة المولود بأبيه دون أمه وبالعكس و كونه أشبه باحدهما من الآخر و كونه غير شبيهه بواحد منهما و شبيهاً بالأعمام و الأخوال و كونه غير شبيهه بواحد منهم. اذا المُستفاد أن طمأنينة نفس الأبوين سببٌ لمشابهة المولود بهما و ذلك يطابق القواعد الطبيّة ايضاً اذ مع طمأنينة نفسيهما و عدم اضطراب في احوالهما اذا خرج النطفة منهما يستقر في الرحم بهيئتها التي انفصلت منها و على الشكل و المقدار و الخواص التي خلقها الله تعالى فيبقى على المناسبة التي كانت له بالنسبة الى محلها أعني الوالدين. فاذا انعقدت و صارت جنيناً يحصل فيه مقتضى المناسبة أعني المشابهة بالوالدين و أما اذا لم يكن لهما طمأنينة و حصل لهما اضطراب و تغير احوال بحيث تغيرت النطفة عمّا يقتضيه من حالها الطبيعي من الشكل و المقدار و الحركة و الاستقرار في مقرّها فيقل أو يزول المناسبة فيضعف أو يرتفع المشابهة ثم لما كان المناط في المشابهة بالابوين هو طمأنينتهما بحيث لا يتغير النطفة فكلمّا كان ذلك أكثر و أشد كانت المشابهة أتم و كلمّا كان ذلك أقل و أنقص كانت المشابهة أضعف حتى اذا ارتفعت الطمأنينة بالكلية انتفت المشابهة ايضاً بالكلية، و على هذا فان كانت طمأنينة كلّ منهما في غاية التمامية كانت المشابهة لهما كذلك أي يحصل للولد صورة متوسطة بين صورتيهما بمعنى أن شكليهما كأنهما امتزجا و حصل شكل متوسط بينهما. وان كانت الطمأنينة التامة لاحدهما دون الآخر كانت المشابهة التامة ايضاً له و ان كانت طمأنينة احدهما او كليهما غير تام بل متوسطاً أو في غاية النقصان كانت المشابهة ايضاً كذلك فلو كان لهما طمأنينة في الجملة بحيث لم يبلغ المشابهة اليهما الى مشابهة تامة بل حصل له مشابهة ما بهما، كان ذلك في الحقيقة مشابهة بمن يشابههما كالأعمام و الأخوال، اذ لعمّ مشابهة ما بأبيه و للخال مشابهة ما بأمه و لو كان لأحدهما طمأنينة في الجملة دون الآخر كان للولد مشابهة بالعمّ او الخال دون الاخر. وهذا معنى قوله (ع) فان وقعت على عرق من عروق الاعمام الى قوله اخواله يعني أنه اذا لم

يوجد طمأنينة تامة وقعت للنطفة اضطراب ما فان لم يبلغ اضطرابها حدًا يوجب رفع المشابهة بالكلية بل يوجد طمأنينة ما بحيث يوجب شباهاة ما بالابوين تبلغ تلك الشباهاة شباهاة العمّ والخال كان الولد شبيهاً به، فوقوع النطفة على عرق العمّ او الخال كناية عن كونهما في الطمأنينة و الاضطراب بحيث يقتضى المشابهة لهما لا بالابوين. وقد ظهر ممّا ذكر ان المناط والسّر في مشابهة الولد بالوالدين أو أحدهما أو بالعمّ والخال أو أحدهما وعدم مشابته بأحد منهم هو وجود الطمأنينة وعدمها وزيادتها ونقصانها واستقرار النطفة واضطرابها. والتحقق أنه يكون لزيادة منى كلّ منها ونقصانه وزيادة شبق كلّ منهما والتداخلة عند الانزال ونقصانها مدخل في ذلك أيضاً بالاختلاف في المشابهة، يتفرع على الجميع والظاهر أنّ مشابهة الولد بالأمّ ومن يتقرّب بها من الأخوال والخالات أكثر من مشابهته بالأب ومن يتقرّب به من الأعمام والعّمات لا نا اذا قلنا أنّ منى الذكر لا يصير جزءاً من الجنين فحينئذ يكون بدن المولود متكوّناً بالكلية من منى الأمّ ودم الطمث و ان قلنا أنه يصير جزءاً منه فلا ريب أنه كالانفخة ومنى الأمّ كاللبن فيكون مادة الأمّ أكثر مع أنّ المتكوّن أنّما يتكوّن وينمى بالدمّ الذي ينفصل من الأمّ. فعلى جميع التقادير أكثر الاجزاء التي منها تكون الجنين ينفصل عن الام وذلك يقتضى أن يكون مشابهة الولد بالأمّ أكثر من مشابهته بالأب. ولذا قال تخير و لنطفتم فان الولد يشبه في الأكثر بالخال. ولا يبعد ان يجعل ذلك مؤيداً لما ذهب الى المرتضى من ان الولد سيّد اذا كانت امه سيّدة. هذا، ثمّ على ما ذكرنا من كون قوله عليه السّلام الولد الحلال يشبه بالخال قضية مهملة في قوّة الجزئية يندفع ما ربما يتوهم وروده على هذا الخبر و هو أنه قد تقرّر أنّ كلّ قيد زائد مثبتاً كان أو منفيّاً فإنّ الحكم فيه راجع الى هذا القيد وهنا قد حكم بكونه الولد شبيهاً بالخال مقيداً بكونه حلالاً فهذا يقتضى كون كلّ ولد حلال شبيهاً به و الالغى القيد. وبعبارة اخرى نقول: لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال (كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف المُشعر بالعلية) شباهاة به لكان كلّ ولد حلال لكونه حلالاً شباهاة به لامتناع تخلف المعلول عن العلة. ويفهم منه ان الولد اذا لم يكن شبيهاً به لم يكن حلالاً لانه جعل الشباهاة دليلاً على كونه حلالاً ثمّ لو اعتبر مفهومه المخالف يلزم ألا يكون للولد الحرام شباهاة به و كلّ ذلك مخالف للواقع غالباً، اذا لولد الحلال قد لا يشبه بالخال و الولد الحرام قد يشبه به لوجود ما هو السبب والمقتضى أعني تكوّنه من منى الأمّ ودمه. ووجه الاندفاع أنه مع كون القضية مهملة يكون المستفاد منه منطوقاً أن بعض الولد الحلال يشبه بالخال لاجميع أفرادها فلا يلزم في البعض الذي لا يشبه أن يكون حراماً، ومفهوماً أنّ بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كلّ ولد حرام غير شبيه به.

حديث في الرؤيا الصالحة

«أن الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة».

اقول: السر في ذلك ان سن النبي صلى الله عليه وآله كان ثلاثة وستين سنة ولم يبعث الى الدعوة الا بعد اربعين سنة اذ لما آتاه جبرئيل وأمره أن يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعين سنة وعاش بعد ذلك ثلاثة وعشرين سنة فيكون هذه المدة أعنى ثلاثة وعشرين مدة نبوته (ص) وفي ستة أشهر من هذه المدة كان بناء امره على ما يرى في المنام ولم يكن يوحى اليه بالأحكام في ستة أشهر من أول تلك المدة اعنى ثلاثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يرى من الامور والاحكام ويوصله الى الانام. ثم أوحى اليه وينزل جبرئيل اليه و ساير الملائكة ويبلغون اليه الأحكام ويصلها الي الناس وعلي هذا الرؤيا الصالحة أعنى رؤيا النبي صلى الله عليه وآله في ستة أشهر جزء من ستة واربعين لأن ستة أشهر جزء من ستة واربعين جزء من ثلاثة وعشرين سنة. هذا، وقد روى في الشهاب عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال التؤدة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين جزء من النبوة. قال القطب الراوندى فى شرح الشهاب فان قيل لم جعل (ص) اجزاء النبوة ستة وعشرين وجعل تلك الصفات جزء منها؟ قلنا: روى ابن بابويه (ره) فى كتاب النبوة أن النبي صلى الله عليه وآله لما آتاه جبرئيل (ع) وأمره ان يقول للناس اني رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وعاش بعد ذلك ثلاثة وعشرين سنة ففى مدة ثلاثة وعشرين سنة يوحى اليه بالأحكام الذى يحتاج اليه الناس فكانت نبوته عامة وبعثته ظاهرة شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان فى ثلث سنين يوحى اليه بالأحكام لخاصة نفسه ومن قبل ذلك أعنى فى مدة سبعة وثلثين كان محدثا باحكام شرعية يحتاج اليها من غير أن يوحى اليه بل تنكت فى القلب وتقر بالسمع على سبيل الالهام فيكون مدة نبوته اى المدة التى يوحى اليه سواء كان لجميع الناس او لخاصة نفسه ستة وعشرين سنة. فأشار (ص) بهذا الحديث الى عظم هذه الخصال الأربع وأنها بمرتبة ما يوحى الي ولا أعلم غيرها فى سنة تامة من ستة وعشرين سنة التى هى مدة نبوتى ولم يوح الى فى تلك السنة الا الوصية بهذه الخصال فكانها جزء من ستة وعشرين من اجزاء نبوتى. وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ما ذكرناه فى شرح الحديث الاول اذ بناء ذلك على أن مدة نبوته ستة وعشرون و مبنى ما ذكرناه أنها ثلاثة وعشرون ووجه التوفيق أن ما ذكرناه مبنى على أن ثلاثة سنين التى يوحى اليه لخاصة نفسه لم يكن فى الحقيقة أيام نبوته (ص) اذ مدة نبوته الحقيقية هى المدة التى يوحى اليه احكام الكل. وما ذكره الصدوق مبنى على جعل ثلاثة سنين أيضاً من أيام نبوته نظرا الى صدور الوحي وان اختص بنفسه.

فى دعاء التعقيب

المذكور فى مصباحى الطوسى والكفعمى «وأغلب بالى وهو اى وسريرتى وعلانيتى». قوله اغلب بالعين المعجمة فى النسخ التى رأيناها والظاهر ان المعنى حينئذٍ صر غالباً على بالى وهو اى وسريرتى وعلانيتى حتى تصرفها الى ماتحب وترضى فالمراد بالغلبة لازمها ولو كان القاف بدل العين كان المعنى ظاهراً.

فى معنى آية:

قوله تعالى: «وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً» (سوره الإسراء، آية ١٠٩).

اقول: معنى الخُرُور للذقن هو السقوط على الوجه فمعنى الآية يسقطون على وجوههم تعظيماً لامر الله تعالى او شكر الإنجاز وعده. فان قيل: ما النكته فى ذكر الذقن وهو مجتمع اللحيين؟ قلنا: قال الزمخشري والبيضاوى ان ذكر الذقن لأنه أول ما يلقى الارض من وجه الساجد وفيه أن أول ما يلقى الارض من وجهه هو الجبهة أو الأنف لا الذقن. نعم اذا بدأ الخرور فأقرب الأشياء من وجهه الى الارض اى حين ابتداء الخرور هو الذقن، وأما حال الوصول والسجود فأقرب أجزاء الوجه الى الارض هو الجبهة والأنف وبعدها منها هو الذقن كما هو ظاهر، فالتحقيق أن النكته فى ذكر الذقن هو ارادة المبالغة فى الخضوع وهو تعفير اللحي على التراب. والخرور للاذقان كناية عنها او ارادة أنهم حال السجود كالمغشى عليهم فى خرورهم على الذقن او ارادة المبالغة فى الانحطاط سجودهم أى بلغ انحطاطهم ولصوق وجوههم وابدانهم الى الارض جداً وصل ذقنهم الى الارض مع كونه ابعداً جزء الوجه الى الارض حال السجود والغرض ان الذقن لما كان ابعداً شئ عن وجهه من الارض فى حال السجود، كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض ابلغ فى التخضع والتخشع من القصد الى وصول الجبهة اليها، فكأنه قال: يخرون لأجل وصول الاذقان الى الأرض لأن الانحطاط مع وصولها الى الارض أكثر من الانحطاط مع وصول الجبهة اليها. واصله أنهم يبالبغون فى الخرور ويلصقون بالأرض ما يمكن ايصاله بها من الوجه. ثم اللام فى قوله للاذقان على التوجيه الاخير (كما ظهر) للتعليل لأن معنى كون خرورهم لأجل وصول الاذقان الى الارض، هو كون الوصول علة لخرورهم. وعلى ساير التوجيهات يكون اللام لاختصاص الخرور أى كان سقوطهم للاذقان لا غير ومخصوصاً بها.

مسئلةٌ نحوية:

ان قيل هل يجوز وقوع الجملة الانشائية خبراً عن المبتداء قلنا: قد اختلف علماء العربية فى

ذلك. فذهب كثير منهم الى عدم الجواز ولذا منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الأنباري ان يقال زيدٌ اضر به وزيدٌ هل جاءك. واستدلوا عليه تارةً بأن الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك. وأخرى بأن الخبر يجب أن يكون ثابتاً للمبتداء والانشاء ليس ثابتاً في نفسه فلا يكون ثابتاً لغيره. ويرد على الأول أن الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذي جعلوه قسيماً للانشاء لا خبر المبتداء للاتفاق على أن أصله الافراد واحتمال الصدق والكذب إنما هو من صفة الكلام الذي هو مركب. و كأن الغلط إنما نشأ من اشتراك الاسم بينهما. وعلى الثاني أن مدلول الكلام الطلبي هو الطلب الثابت في نفسه لا المطلوب الذي لم يحصل معه، وإذا كان ثابتاً في نفسه فيمكن أن يثبت لغيره، وايضاً الأخبار الواردة على المستحيل غير ثابتة اتفاقاً مع ثبوتها لغيرها على معنى اتصاف الغير بها. والتحقق أن الانشاء يجوز أن يقع خير للمبتداء ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بأن يأول زيداً اضر به مثلاً الى قولنا زيد مقول في حقه اضر به أو مستحق ان يقال فيه ذلك. والسبب في ذلك أن المبتداء إنما ذكر لينسب اليه بطريق من الطرق حال من احواله ويربط به بوجه من الوجوه حكم من احكامه ولذا فرق بين ضربت زيداً او زيد ضربته فحكم بأن زيداً في الأول مفعول به وفي الثاني مبتداء مع أن فعل الفاعل واقع عليه في الصورتين معاً. ووجه الفرق أن زيداً ذكر في الصورة الاولى بياناً لما وقع عليه من الفعل وفي الثانية ليستدل به حال من احواله وحكم من احكامه، ولذا حكموا بأن زيداً في الأول مفعول به وفي الثاني مبتداء ولاجل ذلك صرحوا بأن معنى زيداً أبوه منطلق زيد منطلق الأب اذ زيد لما كان هنا مبتداءً وأبوه منطلق خبراً عنه أولوه بمفرد حتى يصح اسناده اليه ويكون حالاً من احواله. وعلى هذا نقول: معنى الجملة الانشائية طلباً كان أو غيره وان كان حاصلها في نفسه لكنه قائم بالمتكلم والمنشئ وليس ثابتاً للمبتداء حتى يكون حالاً من احواله وحكامه. فإذا قلت زيداً اضر به فطلب الضرب صفة قائمة بالمتكلم وليس حالاً من احوال زيد الآ باعتبار تعلقه به او كونه مقولاً في حقه او استحقامة ان يقال فيه فلا بد ان يلاحظ في وقوعه خبراً عنه هذه الحيثية فيقال معنى زيداً اضر به زيداً اضر به أو مقول في حقه ذلك. فيستفاد من لفظة اضر به ومن ربطه بالمبتداء معنى اخر لا يستفاد من قولك اضر ب زيداً وهو تقدير احد الامور المذكورة و امتناع احتمال الصدق والكذب بحسب المعنى الأول لا ينافي احتمالهما بحسب المعنى الثاني.

آية فيها اسئلة واجوبة

قال الله تعالى في سورة النحل (آيات ٢١-١٧): «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» ●

إِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ● وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرَوْنَ وَمَا تُعْلِنُونَ ● وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ ● أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ .»

أقول: في هذه الايات اسئلة: الأول: ان «من» مختصة بذوى العلم والعقل فكيف قال هناك «كمن لا يخلق» مع ان المراد بها الاصنام وهي جمادات غير عالمة ولا عاقلة؟ فكان احق الكلام ان يقول أفمن يخلق كما لا يخلق. الثاني: ان هذا الزام لعبدة الاصنام الذين سموا اصنامهم آلهة تشبيهاً بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان ظاهره مقتضياً لان يقال في الزامهم أفمن لا يخلق كمن يخلق. الثالث: ان العدو الاحصاء بمعنى واحد كما ذكره الجوهرى فيكون المعنى و ان تعدوا نعمة الله لا تعدوها ونظيره ان يقال ان ترزيداً لا تبصره اذ الرؤية والابصار بمعنى واحد. الرابع: انه تعالى أجرى على الأصنام وهي غير عاقلة ما يجرى على العقلاء فقال يخلقون بالوا والتون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل. الخامسة: ما فائدة قوله سبحانه في وصف الاصنام «غير احياء» بعد قوله عز وجل «أموات»؟

و الجواب عن الأول: انه يجوز استعمال «من» هنا فيها لا يعقل نظرا الى مقارنته بمن يعقل فغلب عليه حكمه واجرى فيه امره وهو من قبيل المشاكلة وهو باب واسع في كلام العرب ومنه قوله تعالى: «وَمَنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ» الآية، ومنه قول الشاعر:

قالوا اقترح شينالك نطبخه قلت اطبخوا لى حبة و قميصاً

ومنه قول العرب «اشتبه على الراكب» وحمله فما ادرى من ذا ومن ذا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بأنه تعالى خاطبهم على معتقدهم لأنهم سموها آلهة وعبدها واجر وها مجرى أولى العلم، فلذلك جئ لها بمن فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلا فالحكمة يقتضى ان يردوا عنه ويردعوا منه لا أن يبقوا عليه ويقرروا في خطائهم على معتقدهم حتى توهم لهم أن معتقدهم حق وصواب فيكون ذلك اغراء لهم على اتباع الباطل وحنالهم على ملازمة الهوى، قلنا: لما كان الغرض من الخطاب هو الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه وخلاف معتقدهم ومفهومهم وقال أفمن يخلق كما لا يخلق لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجماد فعدل عن ذلك فقال: كمن لا يخلق، حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو الاصنام.

وعن الثاني: انهم لما سووا بين الأصنام وخالقها سبحانه في تسميتها باسمه وعبادتها كعبادته وجعلها مثله في كل صفة فصح الانكار بتقديم ايها واما قدم في الانكار ذكر الخالق اما لأنه أشرف أولان المقصود الأصلي من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتنزيهه عن التسوية بينه وبينها فالمناسب أن يذكر أولاً أولان الأول اثبات والثاني نفى والوجود أشرف من العدم.

وعن الثالث: ان العد غير الاحصاء فقد فسّر بعضهم الاحصاء، وقال الزمخشري في تفسير

لا تحصوها اي لا تحصروها ولا تطبقوا عدّها وبلوغ آخرها، فالاحصاء أن يحصر المعدود، والعدّ لا يستلزم الحصر والبلوغ الى الآخر ولو سلّم العينية فنقول أن فيه اضممارا تقديره ان تريدوا عدّ نعمة الله لا تعدوها ونظيره إذا قُمتُم إلى الصلوة فَاغسلُوا، الآية.

وعن الرابع: بمثل ما قلنا خيراً في الجواب عن الأول أي أنه أجرى على الاصنام ما يجري على ذوى العقول لأنهم سُموا آلهة وعبودها وأجر وهم مجرى أولى العلم فساق الكلام الى معتقدهم لتلايفهموا خلاف المطلوب.

وعن الخامس: أن الفائدة بيان أنها أموات لا يعقب موتها حيوة كالنطف والبيض وغيرهما وذلك أبلغ في موتها فكأنه قيل أموات في الحال غير احياء في المآل ويمكن ان يكون غير احياء وصفاً لعباد الاصنام لآلهها فيكون المعنى ان هذه الأصنام أموات وعبادها غير احياء القلوب. ويمكن أن يقال أنه تعالى أتى به ليكون قرينة على أنها أموات في الحال لأنها سُموت كما في قوله تعالى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ».

آية فيها سؤالان:

قوله تعالى في سورة ابراهيم عليه السلام (آية ٣٤): «وَأَتَيْكُمْ مِنْ كُلِّ مَأْسَلَتُمْ وَ إِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنْ الْإِنْسَانَ لَظُلُومٌ كَفَّارٌ».

اقول: في هذه الآية سؤالان: أحدهما: هو السؤال الثالث في الآية السابقة وقد علم جوابه. و ثانيهما: إنه كيف أورد كيف أورد لفظ «كل» مع أنه تعالى لم يعطنا كل ما سئلناه؟ فان أجيب بأن لفظة من تبعية ولفظ الجميع بمعنى الكل الافرادى دون المجموعى فيكون المعنى اتاكم بعضاً من كل فرد فرد سئلتموه، قلنا لا ريب في انه لم يعطنا بعضاً من كل فرد مما سئلناه.

والظاهر في الجواب: أن يقال أنه لفظة «من» تبعية ولفظ الجميع هو كل مجموعى والمعنى اتاكم بعضاً من جميع ما سئلتموه لا من كل فرد فرد، ولاينا في ذلك قوله تعالى في مقام الامتنان الموجب لكون النعم الممتن بها مما لا يعد ولا يحصى مع أن البعض من الجميع فى غاية القلة اذ مع كون البعض الذى اعطانا انفع واصلح لنا فى معاشنا ومعادنا من الجميع وعدم صلاحية لنا فى اعطاء البعض الذى لم يعطنا يحسن الامتنان بالبعض المذكور أعنى الأنفع بل يكون الامتنان به اكثر من الامتنان بالجميع اذا أعطى ولم يكن بعضه الآخر صلاحاً لنا. ويمكن أن يجاب عن اصل السؤال بأن المراد من الآية أنه تعالى أعطى جميع السائلين بعضاً من كل فرد مما سئلهم جميعهم وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضاً من كل فرد مما سئلهم وبهذا القدر يصح الاخبار بأنه أعطى جميع الناس من كل ما سئلوه ولكن راعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحداً هو الأصلح

الأففع له و حسن الامتتان حينئذٍ ظاهر.

ايضاً فى سورة النحل:

قوله سبحانه فى سورة النحل (آية ٧٣): «وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَيْمَلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ». وفيه سؤالان: احدهما: أن الضمير فى كل واحد من قوله لا يملك وقوله لا يستطيعون يرجع الى لفظة «ما» مع أن الأول مفرد والثانى جمع. وجوابه أن الافراد بالنظر الى لفظة ما والجمع بالقياس الى معناها ونظيره قوله تعالى: «وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ • لَيْسَتْ وَأَعْلَىٰ ظُهُورِهِ» (زخرف، ١٣-١٢) فافرد الضمير نظراً الى لفظة «ما» وجمع الظهور نظراً الى معناها. ثانيهما: انه ما فائدة نفى استطاعها على الرزق بعد نفى ملكيته عنها مع ان المعنى واحد اذ الرزق هنا مصدر بدليل اعماله فى «شئنا» و نفى مالكية الرزق بالمعنى المصدرى هو بعينه نفى الاستطاعة. وجوابه: أنه ليس فى «يستطيعون» ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنها مطلقاً. والمعنى أنها لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعة لها اصلاً فى رزق او غيره لأنها جمادات غير شاعرة. ثم لو قدر ضمير مفعول راجع الى الرزق فى «يستطيعون» و يمكن كونه مقيداً ايضاً وذلك بأن يجعل الرزق اسماً للعين وبدلاً عن قوله «شئنا» أو بالعكس اى مبدلاً عنه حتى يكون المراد أنها لا تملك ما يرزق به ولا يستطيع ان تملكه ايضاً فان الانسان قد لا يملك الشئ ولكن يستطيع أن يملكه لوجود الاهلية والمقدرة على تحصيل ملكيته، وهؤلاء الأصنام لا يملكون ولا يستطيعون أن يملكوه ونظير هذه الآية فى توهم عدم الفائدة قوله تعالى: «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا». فإنه يرد اليه السؤال بأنهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله بطريق أولى لان كشف الضر مجرد ازالته و تحويله ازالته ونقله من محل واثباته فى محل آخر، ومنه تحويل الفراش والمتاع من مكان الى اخر وظاهر أن من لا يقدر على الازالة وحدها لا يقدر على الازالة مع الاثبات، فلا فائدة فى ذكر التحويل بعد ذكر الكشف. وجوابه أن التحويل له معنيان: أحدهما ما ذكر، والثانى التبديل ومنه قولهم حول القميص قبأً والفضة خاتماً، وأريدها بالتبديل المعبر عنه بالتحويل الكشف لان فى الكشف المنفى فى الآية تبديلاً فان المرض متى كشف تبدل بالصحة والفقير متى كشف تبدل بالغنى والفقير متى كشف تبدل بالخصب وكذا جميع الاضداد. فاطلق التبديل و اريد به الكشف الآ أنه أريد بالاول أعنى كشف الضر ازالة المرض والفقير والفقير و اريد بالثانى أعنى الكشف المقصود من التحويل مطلق الكشف الذى هو الازالة لا كشف الضر أعنى الأمور المذكورة، فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض والفقير والفقير و لا يستطيعون ازالة شئ ما اصلاً لا مجرد ازالة الامور المذكورة و لذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير.

فقرة دعاء:

في الصحيفة السجادية: «وَصَلَّ عَلَيَّ التَّابِعِينَ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا وَالْيَوْمِ الدِّينِ». فيه سؤال وهو أنه ما معنى هذا الواو هنا وما فايدتها؟ وجوابه: أنه لو هالا وهم دخول كل من كان تابعا في هذا الزمان فقط لافي كل زمان، اذا الكلام بدون الواو يحتمل مغيين: احدهما: أن يراد وصل على من تبعه من يومنا هذا الى يوم الدين يعني من يكون تابعيته من الان الى يوم الدين من دون تغيير وتبدل فينحصر التابعين بالتابعين في هذا اليوم مع استمرار تابعيتهم الى يوم الدين. وثانيهما: أن يراد وصل على من تبعه في هذا الزمان وفي كل زمان الى يوم الدين. فعلى المعنى الاول لا يعم التابعين تابعي كل زمان بل ينحصرون بتابعي هذا الزمان وامامع الواو فلا يستفاد منه الا المعنى الثاني اذا المعنى حينئذ وصل على التابعين في هذا الزمان والتابعين في كل زمان الى يوم الدين. فالاتبان بالواو ليكون نصا في التعميم فلا يتوهم ارادة الخصوصية. ثم التفاوت بالتعميم والتخصيص على تقدير وجود الواو وعدمها انما هو على فرض تعلق المجرور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلاة فلا يظهر تفاوت على التقديرين كما لا يخفى.

آية فيها سؤالان:

قال الله سبحانه في سورة النحل (آية ٦١): «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّىٰ فِإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ». أقول فيه سؤالان: أحدهما: أنه يفيد أنه لو أخذ الظالمين بظلمهم لأهلك غيرهم من الناس والدواب وظاهر أن أخذ البرئ بسبب ظلم غيره ينا في العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ». وثانيهما: أنه اذا جاء أجلهم لا يتصور التقديم عليه بالبدية فما معنى قوله ولا يستقدمون؟ وأجيب عن الاول بوجوده: أن المراد بالظلم هنا الكفر و بالدابة الدابة الظالمة أى الكافرة. فالمعنى لو يؤاخذ الله الناس بكفرهم لأهلك كل دابة كافرة من الانسان وغيره. وهذا التفسير مروى عن ابن عباس. الثانى: لو أهلك الظالمين أو الكافرين بأسرهم لم يبق الدنيا اذا الدنيا يكون باقية الا بالقلوب القاسية والنفوس الشريرة. الثالث: أن سنة الله جرت بأن العذاب اذا نزل لمعصية قوم يعم العاصى والبرئ كما فى قوم نوح (ع) وغيره من الأمم فإنه أهلك لشوم ظلم قوم جميع دواب الارض وقد قال الله سبحانه: «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة». والسرفى ذلك اما المبالغة فى اعدام الظلم ونفى اثره حتى لا يوجد بعد ذلك من بقية الناس ظلم موجب للاهلاك فكأنه شر قليل يتوقف عليه الخبر الكثير. اولان غير الظالمين أيضا لا يخلون عن ظلم ما كتبها ونهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو بقاتهم فيما بينهم وعدم خر وجههم

من ارضهم وبلادهم. ثم على أى تقدير اذا فعل ذلك بالبرئ نظراً اى اقتضاء الحكمة والمصلحة فيعوضه الله فى الاخرة ما هو خير له وأبقى. الرابع: أنها ما من مكلف سوى المعصوم الا ويصدر منه ظلم ما من كبيرة أو صغيرة ولو على نفسه. ولو أخذ الناس بظلمهم لأهلك نوع الانسان بأسره بحيث لم يبق احد من أفرادهِ وحينئذ لا يبقى دابة فى الارض اذا الدواب بأسرها انما خلقت لمنفعة الانسان فاذا عدم نوع الانسان يعدم ما خلق لأجله أيضاً ولو منع خلق الكل لأجله لاريب فى أن الغالب خلق لأجله وأن اغلب الدواب يتوقف بقاؤه على وجود الانسان وتربيته. فالمراد من اهلاك الدواب اهلاك أكثرها. أو نقول: أن المراد أنه لو أخذ الناس بظلمهم يمنع المطر الذى خلق لمنافع الانسان فيعدم النبات ثم الدواب بأسرها من الحيوان والانسان. هذا، وأما الجواب عن الثانى فيمكن بوجهين احدهما: ارادة المبالغة فى عدم التأخير والحكم عليه بالمحالية بعطف ما هو محال عليه. وثانيهما: ارادة القرب والمجئ حتى يكون أنه اذا قرب أجلهم لا يستأخرون ولا يستقدمون. لأن نفي الاستقدام يصح حينئذ اذا المراد أن من بقى من عمره شهر أمثلاً لا يمكن ان يصير الباقي أكثر من شهر فيلزم التأخير من الأجل ولا أقل منه فيلزم التقدم عليه.

توجيه حديث:

روى الصدوق عليه الرّحمه فى الفقيه عن ابي محمّد أنه قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام جعلت فداك يقال ما استنزّل الرّزق بشئ مثل التعقيب فيما بين طلوع الفجر الى طلوع الشّمس. فقال عليه السّلام: أجل ولكن ألا أخبرك بخير من ذلك؟ أخذ الشّارب وتقليم الأظفار يوم الجمعة. اقول: تصديقه (ع) الرّاوى فى عدم استنزال الرّزق بشئ مثل التعقيب لا يلائم فى الظّاهر قوله (ع) ألا أخبرك بخير من ذلك بل ينافية. ويمكن توجيه ذلك بأنّ قوله (ع) أجل أنّما هو تصديق الرّاوى فى قوله يقال كذا وكذا لتصديق لصحة ذلك القول المحكى فلا منافات. ولو قلنا أنّه تصديق لذلك القول قلنا أن نقول: الخيرية فى كثرة الثّواب لا فى استنزال الرّزق. ولكن بقى شئ وهو أن قول الرّاوى للامام (ع) يقال كذا وان كان ظاهره خيراً لكن أنّه أنّما قصد به الاستفهام عن صحّة ذلك الكلام فكان أولى فى الظّاهر فى جوابه نعم لأجل كما قاله فى الصحاح من أن نعم احسن فى الاستفهام من أجل وأجل أحسن فى الخبر من نعم. وواقفه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النّحاة اى تخصيص أجل بالخبر وعدم محبتها بعد الاستفهام. ويمكن أن يقال أن المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام الصّريح لا الخبر المراد به معنى الاستفهام فيحمل كلام اللّغويين والنّحاة على ذلك على أنّهم مختلفون فيه فصاحب الصحاح أنّما نسب القول بذلك الى الأخفش وابن مالك والرّمخشري وجماعة جوّزوا وقوع أجل بعد الاستفهام الصّريح بلا فرق

صريح بينها وبين نعم وهو مختار ابن هشام حيث قال في اللبيب أجل بسكون اللام مثل نعم فيكون تصديقا للخبر واعلاما للمخبر ووعداً للطالب فيقع بعد نحو قام زيد ونحو أقام زيد ونحو اضرب زيدا. انتهى كلامه. على أنه مع قطع النظر عن جميع ذلك و الاغماض عما نص عليه أئمة النحو فقول الامام عليه السلام كاف في صحة وقوعه بعد الاستفهام.

آية فيها سؤال

قال الله تعالى: في سورة المؤمن (آية ١١): «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آتَيْنِي وَأَحْيَيْتَنَا آتَيْنِي فَأَعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ».

اقول: فيه سؤال وهو ان المراد من الاماتين العدم الاصلى الابتدائى والموت بعد الابداد ومن الاحيائين الابداد بعد العدم الذاتى والاحياء فى القيامة بعد الموت. وغير خفى ان الخلق والابداد ابتداء لا يسمّى احياء اذا الاحياء انما يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلى قبل خلقهم لا يسمّى اماتة اذا الاماتة بعد الحياة.

والجواب: ان المراد من الاماتتين عندنا نظراً الى ما ذهبنا اليه من الاحياء فى القبر الاماتة بعد الابداد والخلق والاماتة بعد الاحياء فى القبر. ومن الاحيائين الاحياء فى القبر بعد الموت والاحياء فى القيامة بعد الموت المتأخر من الاحياء فى القبر. ومع قطع النظر عن ذلك نقول: يمكن ان يجاب بأن ذلك من قبيل قوله «سبحان من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل». ومن قبيل قولك للحفار «ضيق فم الركبة وسع اسفلها». وليس فيها نقل من صغر الى كبر وبالعكس ولا من سعة الى ضيق وبالعكس، وانما اردت الانشاء على تلك الصفات. والسبب فى صحته ان الصغر والكبر جازان على ذلك المصنوع الواحد وكذلك الضيق والسعة. واذا اختار الصانع أحد الجائزين وهو متمكن منهما على السواء فقد صرف المصنوع عن الجائز الآخر وجعل صرفه عنه كنقله منه. وعلى هذا لما كان الشئ فى حال العدم بحيث يجوز ان يوجد الله وأن يبقى على عدمه وقد أبقاه على عدمه، فكانه نقله من أحد الحالين أعنى الوجود الى الحال الاخر أعنى العدم، وعلى هذا يكون حال العدم كالاماتة بعد الاحياء وقس عليه الاحياء بعد العدم الذاتى.

حديث:

روى اصحابنا عن النبي صلى الله عليه واله: «ان الميت ليعذب لبيكاء الحى عليه».

اقول: ظاهر هذا الخبر يناهى مائت عقلا ونقلا من عدم مؤاخذه احد بذنوب غيره كما قال الله تعالى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام، ١٦٤). ويمكن الجواب وجهين: احدهما: ان المراد ان الميت اذا اخبر بنياحة اهله ونسوانه عليه وسمع فى القبر ضجيجهن ورفع أصواتهن تألم روحه اما

لا استشعاره ما لحقهم من الحزن والهَمُّ أولارتكابهم المعصية والمحرّم. فالمراد من تعذيبه هو تألمه و
حزنه لذلك و ليس بمعنى العقاب من الله تعالى. الثّاني: أنّ أهل الجاهليّة كانوا يوصون بالنوح
عليهم و يؤكّدون الوصيّة بذلك كما قال شاعرهم:

إذا متّ فأنعيني بما أنا اهله و شقّي عليّ الحبيب يا أمّ معبد

فورد هذا الخبر ردّاً عليهم واستنكاراً لفعالهم وتحذيراً عنه وردّ على غيرهم عن التّأسي بهم فأنّه ان
اوصى احدٌ بأن يناح عليه ففعل ذلك بأمره و مقتضى وصيّته فأنّه يُعذّب بالنياحة عليه. والحاصل أنّه
يؤاخذ بأمره و وصيّته لا بفعل النياح الذي صدر عن غيره.

سؤالات على سورة الكافرون:

قال الله تعالى: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدُ مَا
عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.»

اقول: على ظاهر هذه السّورة سؤالان: احدهما: وجه ايراد «ما» دون «من» في قوله ما اعبد؟
وثانيهما: ما الفائدة في التّكرار؟

والجواب عن الأوّل: أنّه قال لأعبد لمشاكله ما تعبدون و لم ينعكس الأمر لتقدّم ما تعبدون. و
يمكن ان يقال أنّ ما مصدرية أي لا أعبد عبادتكم ولا تعبدون عبادتي وقال صاحب الكشاف أنّما قال
«ما» لان المراد الصّفة كأنّه قال لا أعبد الباطل ولا تعبدون الحق.

و عن الثّاني: ان التّكرار للتأكيد و قطع أطماعهم فيما طلبوه منه، ويمكن أن يقال أنّ الجملتين
الأوليين نفى العبادة في الحال والجملتين الأخيرتين لنفى العبادة في الاستقبال فلا تكرر.
والخطاب حينئذٍ لجماعة علم الله تعالى أنّهم لا يؤمنون أبداً وفيه أنّ الثّانية من الأولين هي بعينها
الثّانية من الاخيرين من دون تفاوت في اللفظ أصلاً فكيف يجعل أحدهما إشارة الى نفى العبادة
في الحال والأخرى الى نفى العبادة في الاستقبال مع عدم ايماء الى الفرق أصلاً. وقال صاحب الكشاف
أنّ الأوليين لنفى العبادة في الاستقبال والأخرين لنفى العبادة في الماضي. و وجه ذلك بأنّ قوله
لا اعبد اريد بها العبادة فيما يستقبل لأنّ «لا» لا تدخل الا على مضارع في معنى الاستقبال كما أنّ
«ما» لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال. فالجملتان الأولىان لنفى العبادة في الاستقبال وأمّا
الأخيرتان فلنفيها في الماضي لقوله ولا أنا عابد ما عبدتم اي ما عبدتم في الجاهليّة. والمراد أنّه ما
صدرت عن عبادة الاصنام في الجاهليّة كما صدرت عنكم فيها. وقوله ولا أنتم عابدون ما اعبدوا
ما عبدتم في وقت ما أنا على عبادته. ثم قال فان قلت فعلى هذا كان اللّازم أن يقول ولا أنتم عابدون
ما عبدت بلفظ الماضي كما قال ولا أنا عابد ما عبدتم فلم عدل عن ذلك وقال ولا أنتم عابدون

ما عبد فإنه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجمله الاولى وأجاب بقوله، قلت الوجه في ذلك أنهم كانوا يعبدون الأصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعثته بل بعد بعثته. ولا يخفى ما في هذا الجواب من الفساد سيما على أصول الامامية كيف والتوحيد أعظم العبادات و كل الانبياء كانوا موحدين بعقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك في محله. وأيضاً يرد على قوله و الجملتان الأخيرتان لنفي العبادة في الماضي أن اسم الفاعل المنون الرجوع الى الفعل العامل فيما بعده لا يكون إلا بمعنى الحال أو الاستقبال و قوله عابدهن ممنون و عامل في لفظة ما فيكون بمعنى أعبدو وكذلك عابدون ولذلك لو قال احدنا قاتل غلامك بالتثنية لم يكن ذلك اقراراً منه بالقتل اذا المراد أنا أقتله لأننا قتلته، بخلاف ما لو قال أنا قاتل غلامك بالاضافة. ويمكن دفع ذلك بأنه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى: «وَكَلَّبْنَاهُمْ بِأَسْطُورَاتِهِ بِالْوَصِيدِ». (سورة كهف، آية ١٨). وعلى أي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شئ منهما تاماً بحيث لا يرد عليه شئ فالصواب في التوجيه ما أفاده بعض العلماء وهو أنه تعالى إنما كرر ذلك لأن الكفار قالوا يا محمد تعبد آلهتنا كذامدة و تعبد الهك كذامدة ثم تعبد الهتنا كذامدة و تعبد الهتك كذامدة وهكذا فورد الجواب مكرراً ليطباق السؤال.

تمَّ الجُلْدُ الأوَّل من مشكلات العلوم
و يتلوه المجلد الثاني ان شاء الله

المجلد الثاني من مشكلات العلوم

حديث

قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «شَرَّ النَّاسِ مَنْ قَامَتِ الْقِيَامَةُ وَهُوَ حَيٌّ وَإِذَا مَاتَ ثُمَّ قَامَتِ الْقِيَامَةُ فَهُوَ خَيْرُ النَّاسِ».

أقول: الظاهر أن المراد بالموت هنا هو الموت الإرادي الذي يدل عليه قوله (ص) «موتوا قبل أن تموتوا». وهو قطع اللذات وتزكية النفس. وقيامه كل حي عبارة عن موته الطبيعي. كما قال رسول الله (ص) «من مات فقد قامت قيامته». فالمعنى شر الناس من مات موته الطبيعي حين كونه غير ميت بالموت الإرادي وقطع اللذات ومن زكى نفسه عن رذائل الصفات ثم مات موتاً طبيعياً فهو خير الناس؛ ويمكن أن يكون المراد بالقيامه آخر الزمان اذ كثيراً ما يعبر عن وقت ظهور المهدي (ص) وخروج الدجال بالقيامه والساعة، كما يشهده تصفح الاخبار. ولا ريب في أن ذلك الزمان يكون فيه الشكوك والشبهات والشُرور كثيرة فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو عن الفساد وسوء الاعتقاد. فالمراد شر الناس من كان حياً في هذا الزمان الذي عبر عنه بالقيامه لأن أكثر اهل هذا الزمان يفسد عقائدهم. وخير الناس من مات قبل ذلك الزمان لكونه مأموناً عن فساد هذا الزمان.

حديث (في خصوص آية الكرسي):

قال رسول الله (ص): «من قرأ آية الكرسي دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت».

أقول: فيه اشكال مشهور وهو أن حاصل معناه بعد انتقاض النفي «بالأ» ان من قرأها يمنعه الموت من دخول الجنة فقط لا غير. ويرد عليه أن الموت وسيلة الى دخول الجنة لأنها مانعة عنه. ويمكن ان يجاب عنه بوجوه: الأول: أن الكلام أجري فيه مجرى ما هو الشايح المتعارف في المحاورات من اطلاق الشئ وارادة عدمه كما اذا قال المضيف للضيفان: ما بالكم لاتاكلون ولا تحضرون الطعام وما يمنعكم عنه؟ فيقولون: زيد. ومرادهم ان المانع عدم وجود زيد وعدم حضوره. او قال المولى لبيده ما يمنعكم من الذهاب فيقولون غانم اى المانع عدم حضور غانم الذي هو رفيقتنا. ولا بد أن يكون هو ايضاً معنا في الذهاب. وعلى هذا القياس فمعنى الخبر لم يمنعه من دخول الجنة الاعدام حضور الموت.

الثاني: أن المراد بالموت هذا هو الحياة الحسى والتلبس بهذا اللباس الردى بأن هذه الحياة في الحقيقة موت وإنما الحياة هو الحقيقي الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات مزيلة الطبيعة. والمعنى من قرأها لم يمنعه من دخول الجنة والوصول

الى الحياة الحقيقية اجلا هذا الحياة الحسنى والحسب في هذا البدن الدنى.

الثالث: انه من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح ويتوهم ظاهر اذم له او ثبت له ما يعلم بدهاه انه غير ثابت له ايماء الا انه لو قدر فيه عيب وقصور فهو هذا الامر الذى يعلم بالضرورة خلوه عنه ولو نسب اليه لذمه العقلاء. ومن الاول قول الشاعر:

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم
بهن فلول من قراع الكتاب

وقول صفي الدين الحلبي:

لا عيب فيهم سوى ان النزيل بهم
فلوا عن الأهل والاطوان والحشم

ومن الثانى قوله تعالى: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان، ٥٦). ومن هذا القبيل ما نحن فيه. اذ المراد ان من قرأها لم يمنع من دخول الجنة شئ الا ما يعلم بالضرورة انه غير مانع بل وسيلة الدخول وهو الموت. فما يتوهم مانعنا هو الموت واذ ليس فلان مانع اصلا. هذا، و ضد تأكيد المدح بما يشبه الذم هو تأكيد الذم بما يشبه المدح كقول الشاعر:

لا عيب فيهم سوى كفر وان بهم
وهم التفاق وعين الجبن والفشل.

آية (فيها سوالات):

قال الله تعالى في سورة آل عمران (آية ١٨١): «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ، سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ».

اقول: فيه سؤالان: أحدهما: ان الذين قالوا «ان الله فقير و نحن اغنياء» كانوا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله تعالى: «من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا» (حديد، ١١). وهم لم يقتلوا نبيا قط فكيف عطف على «ما قالوا و قتلهم الانبياء»؟ و اسند قتلهم اليهم. وثانيهما: ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فما وجه تقييد قتلهم بذلك؟ وكذا قوله تعالى و يقتلون النبيين بغير الحق.

والجواب عن الأول: انهم لما رضوا بقتل اسلافهم الانبياء كانهم باشر واذلك واضيف اليهم مجازا. ويمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا فرقة خاصة وامة واحدة وصنفا واحدا اسند ذلك اليهم ان كان صدور ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجنس فى ضمن الصنف. كما خاطبهم الله تعالى بقوله «وَإِذْ أَنْجَبْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ» (اعراف، ١٤١). وقوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى» (بقره، ٥٧).

و عن الثانى: ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة فعلهم القبيح وهو ابلغ فى ذمهم و توبيخهم كما ان الفائدة فى عكسه فى قوله تعالى: «رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ» زيادة معنى فى التصريح

فی الصّفة وان كان تلك الصّفة لازمة للفعل. وقيل فائدة التّقييد أنّ قتل النّبی قد يكون بحق كقتل الخلیل علیه السّلام ولده فانه لو وجد لكان بحق. وفيه ما فيه. وقيل يمكن أن يكون الجار في قوله «بغير حقّ» متعلّقاً بالانبياء ويقدر مثل في ظنّهم أوفى اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حقّ في اعتقادهم يعنى انهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيقتها ولذلك قتلوه. والمقصود بذلك زيادة تعبيرهم وتوبيخهم بأنهم جمعوا قبيحين: أحدهما قتل الانبياء وثانيهما اعتقادهم بأنهم كانوا في ادعاء النبوة على الباطل مع أنهم كانوا في ذلك على حقّ. وفيه أنه مع اعتقادهم عدم حقية نبوتهم يكون قتلهم أيّاهم اقلّ قبحاً وشناعة ممّا اذا كان القتل مع اعتقادهم بأنهم انبياء بحق، فكيف يلزم زيادة التّوبيخ اذا كان القتل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم؟ نعم مع التّقدير المذكور أعنى تقدير مثل في اعتقادهم أو عندهم يمكن أن يجعل الجار متعلّقاً بالقتل كما هو الظاهر والظرف المقدر أعنى عندهم أوفى اعتقادهم متعلّقاً بغير حقّ حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حقّ باعتقادهم يعنى انهم اعتقدوا بأن قتلهم ليس بحقّ ومع ذلك قتلوه، ولاريب في ان الشناعة حينئذٍ اكثر، فيكون المقصود زيادة التّوبيخ والتّعبير. ثمّ في الآية سؤال آخر ايضاً وهو أنه كان حقّ الكلام أن يقول وكتبنا بدل سنكتب اذا ما يصدر عن العباد يكتب دفعة أو بعد ساعات اذا كان الصّادر معصية كما في بعض الاخبار لأجل أنّ العبد لعلّه يتوب فلا يكتب ولا ريب في أنّ ما صدر عنهم كان قبل نزول الآية بأزمة متطاولة و كان مكتوباً بالبتة عنده فاللزام ان يقول فكتبنا. والجواب عنه بوجهين: أحدهما: انه عبر عن الكتابة الماضية بصيغة المستقبل المؤكّد بالسّين الدّال على الاستمرار كما اشار اليه في الكشف بقوله: والمعنى لن يفوتنا بدأثباته وتدوينه كما لن يفوتنا القول مرة بعد مرة. و ثانيهما: ان الكتابة هنا بمعنى الجمع كما في الصّحاح: الكتب الجمع، ومنه كتبت البغلة اذا جمعت بين شفرها بحلقة أوسير. والمعنى وستجمع في القيامة في العذاب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حقّ ونجعلها في مرتبة واحدة في العذاب ونجازي عليهما جزائين متماثلين لمشاركة الأوّل للثاني في الفساد نظراً الى أنّ كلا منهما لا يظلم ما ارسله الله للهداية والتّبليغ لأنّ ما قالوا إنّما كان لا يظلم القرآن.

معماً (به اسم محمّد مؤمن ميرزا):

گردون لوحی نوشته آمد ای دل خورشید نهاده دل به هر حرف از آن

مراد آن است که لفظ گردون لو آنکه گر باشد، زیرا که «لو» به معنی گراست «حی» شود؛ و مراد از «حی» همان حرف «ح» فقط است که «یا» در آن معتبر نباشد؛ همچنان که گاهی این اطلاق مصطلح این فن می باشد و چون «گر» گردون «ح» شود، «حدون» می شود؛ و مراد از «ای دل» آن

است که لفظ «ای» دل شود یعنی قلب شود و چون «قلب» شود «یا» می شود و چون «یا» ضمّ به «حدون» شود «حدونیا» می شود. پس خورشید — یعنی شمس — دل خود را که «میم» باشد در پیش هر حرفی از حر و ف «حدونیا» بنهد — پس چون در پیش «ح» میم گذاشته شود و در پیش «دال» نیز میم گذاشته شود، محمد می شود. و چون در پیش «واو» و در پیش نون گذاشته شود مؤمن می شود؛ و چون در پیش «یا» گذاشته شود «میا» می شود و در این وقت محتاجیم به تحصیل راء مهمله و زاء معجمه که در پیش الف گذاشته شود که میرزا شود، لهذا باز خورشید یعنی عین که «رز» باشد چون قلب خود که «رز» باشد در پیش الف بگذارد میرزا می شود. پس مجموع محمد مؤمن میرزا می شود.

معماً (به اسم واسع):

از نظر چون شد رخ او ناپدید قطره های اشک بر دامن چکید
مراد از «رخ او» الف است؛ هر گاه «الف» از کلمه «او» ناپدید شود حرف «واو» به جامی ماند؛ و مراد از «قطره های اشک» نقطه های شین است و مراد از «دامن اشک» حرف «کاف» است. هر گاه یک قطره — که عبارت از یک نقطه است، بر «کاف» که در حساب جمل بیست است بچکد، «بیست» دویست می شود به جهت آنکه آن نقطه در حکم صفر است و دویست کنایه از حرف راء مهمله است. بعد از آن، قطره دیگر بر دامن می چکد که مبدل «برا» شده بود، «را» مبدل می شود به زای منقوطة و آن در حساب جمل هفت است. و بعد از آن نقطه دیگر به زای معجمه می چکد به این عنوان که نقطه صفری باشد که بر آن بیفزایند «هفت» هفتاد می شود و هفتاد «عین» است. پس با این عمل «شین» مبدل به «سین» مهمله شد و «کاف» مبدل به «عین» مهمله؛ پس هر گاه اشک مبدل به «اسع» شد صورت اسع را که ملحق به «واو» کردیم واسع حاصل شد.

معماً (به اسم رکنی):

زسینه تیر کش افکنی هم از پی آن
یعنی تیر که «سی» او مبدل به کلمه «نه» شود او را از حرف زای منقوطة بکش. مراد از تیر عطارد است و رقم عطارد دال است. و هر گاه سی در کلمه دال ملفوظی که عبارت از لام است مبدل شود به کلمه نه دال «دانه» می شود؛ و مراد از دانه نقطه است و هر گاه نقطه از حرف زای منقوطة کشیده شد «و» باقی می ماند پس بعد از آن از لفظ افکنی هم سینه تیر باید کشید به طریقه دیگر و آن این است که مراد از تیر «الف» مکتوبی باشد به جهت شباهت او به تیر کمان در استقامت و بلندی. و هر گاه سی در

کلمه الف که عبارت از لام است نباشد و مفقود شود «اف» بجای می ماند و هر گاه «اف» را از «افکنی» کشی «کنی» می ماند بعد از لحوق آن به حرف «را» مقصود حاصل می شود.

معماً (به اسم حبیب)

دل چه بی سامان شود هرگز نگرددِ گرد خواب

مراد از دل حشاست و هر گاه آن چیزی که به «سا» می ماند از «حشا» که عبارت از «شا» است مبدل شود به کلمه «بی»، «حبی» می شود. و هر گاه گرد خواب نگردد بیدار خواهد بود؛ و مراد از «بیدار» دارنده حرف «بی» است و مراد از حرف «بی» حرف بای مکتوبی است؛ و هر گاه کلمه حبی حرف «با» به او ملحق شد حبیب حاصل می شود.

معماً (به اسم قراچه):

دلهای قبیله هر کجا داغی داشت کرد آن همه بر طرف دل خویش رقم

مراد از «دلهای قبیله» «با» و «یا» و «لام» است و مراد از «داغ» در اینجا صفر است و آنچه صفر دارد از جمله این سه حرف که «یا» است که عبارت از «ده» است و «لام» که عبارت از «سی» است. هر گاه صفر «ده» را بر طرف دل که ما قبل باء موخده است بگذاریم، و چون به حساب ابجد «دو» است «دویست» می شود و ده، یک می شود که الف است، و چون سی که لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بگذارد بیست، دویست می شود که عبارت از رای مهمله است. و سی به سبب رفتن صفر سه می شود که جیم است. پس به این عمل بای موخده از کلمه قبیله مبدل به «را» شد و «یا» الف شد و «لام» جیم شد و مقصود حاصل شد.

معماً (به اسم حبیب):

تو به وادی محبت گذری اگر نمایی چه قدر که خواهی آنجا خطر است بی نهایت

مراد آن است که هر گاه لفظ خطر چندین مرتبه بی نهایت شود مطلوب که اسم حبیب است حاصل می شود. و کیفیت آن به این نحو است که چون لفظ «خطر» بی نهایت شود یعنی بی «را» شود «خط» می شود؛ و چون خط بی نهایت شود، یعنی نقطه ای که نهایت خط است از آن ساقط شود، «حط» می شود؛ و چون حط بی نهایت شود مجرد حرف «ح» باقی می ماند و چون حرف حای مکتوبی لفظ بی نهایت آن شود «حبی» می شود؛ و چون باردیگر «بی» که عبارت از «بای» مکتوبی باشد. نهایت آن شود، «حبیب» حاصل می شود و هوالمطلوب.

حديث مشكل:

روى عن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - انه قال: «من عرف الحق لم يعبد الحق».

أقول: يمكن توجيه الحديث بوجوه:

الأول: ان يكون العبادة بمعنى الانكار والوجود فانه أحد معانيها اللغوية وعليه ورد قوله سبحانه: «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ» (ازخرف، ٨١). اى المنكرين. والمعنى أن من عرف الحق معرفة صحيحة لم ينكره بعد ذلك فمن انكر الحق وجحده بعد ادعائه معرفته يظهر أن ما ادعاه من المعرفة لم يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهدى من استحالة تجدد الكفر بعد الايمان الصحيح والمعرفة اليقينية ودلالة تجدد الكفر على كون ايمانه فى الظاهر كفرا فى الباطن. وفى الكافى ما يدل عليه من الاخبار.

الثانى: ان يكون العبادة بمعنى المذكور ولكن لا يكون المراد من جملة لم يعبد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانشائية أى يراد بها النهى كقوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام». فالمعنى من عرف الله تعالى ينبغى أن لا ينكره بعد المعرفة.

الثالث: ان يكون المراد بالعبادة معناه المتعارف المعهود وبالمعرفة التامة الكاملة ويكون المعنى أن من عرف الله حق المعرفة أى وصل فى معرفته الى غاية ما يمكن ان يصل اليه لم يعبده حق عبادته فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقدير فى عبادته.

الرابع: ان يبقى المعرفة على اطلاقها حتى يكون المراد أن كل شخص ممن عرف الله بأى نحو كان لم يعبده حق العبادة فيبقى العام على عمومه ويدخل فيه الخواص والعوام.

الخامس: ان المراد بالمعرفة أقوى المعرفة وأعلها الموجب للمشاهدة واللقاء وهى المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن أعنى الحاصلة فى الآخرة لافى الدنيا اذ قوى المعارف المقتضية للقاء العبد به أما هو فى الآخرة وحينئذ يكون المعنى من عرف الحق معرفة حقة يوجب اللقاء والاستغراق، لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة فى الآخرة وسقوط التكليف فيها.

السادس: أن يكون لم يعبد بالتشديد من عبده أى ذلك ومنه طريق معبد أى مدلل. ويكون جملة خبرية لانشائية بمعنى النهى ويكون المراد بالحق هو الله سبحانه. والمعنى من عرف الله لم يذللّه بالاستخفاف بشعائره وترك التعظيم لها والتهاون فى أوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والفتور عن خدمته واداء حقوقه.

السابع: ان يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق فى الموضعين كل ثابت مطابق للواقع. والمراد ان من عرف الحق الثابت فى الواقع أعنى حقيقة الشئ على ما هو عليه لم يذللّه ببذله لغير أهله أو تصديق خلافه عند مخالفه لطمع دنيوى أو ضعف النفس ومهانتة.

الثامن: أن يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق في الموضوعين ما أوجب الله على عباده من التكاليف الشرعية لم يذلل ذلك الواجب بتركه أو التهاون في ادائه و عدم القيام بامتثاله.
 التاسع: أن يكون لم يعبد كما ذكر ويراد بالحق حق الغير والمراد أن من عرف حق الغير أى علم أن هذا حق له لم يذله ولم يبطل ذلك الحق بعدم ايصاله الى أهله.
 العاشر والحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر: أن يراد بالحق فى الموضوعين احد المعانى الأربعة ويكون لم يعبد بالتشديد أيضاً ولكن يكون جملة انشائية بمعنى النهى والمعنى ظاهر.

الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر: أن يكون المراد بالحق الأول الواجب تعالى بالحق الثانى احد الثلاثة الأخيرة ويكون لم يعبد مشددة و جملة خبرية و المعنى ظاهر.
 السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر: أن يكون الحكم كما فى الثلاثة المتقدمة الآ أن يكون لم يعبد جملة انشائية بمعنى النهى و المعنى ظاهر.

العشرون: أن يكون من استفهام انكار و يكون المراد بالحق فى الموضوعين هو الله سبحانه والمعنى أى شخص عرف الله ولم يعبده وحذف الواو هنا غير ضائر وله نظائر كقول ابى الطيب:
 اى يوم سررتنى بوصال لم ترعنى ثلثة بضدود

اى ولم ترعنى وفيه حينئذ إشارة الى أن من ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة او كما لها أو كأنه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لندوره أو سقوطه عن درجة الاعتبار للحكم بكفره وارتداده حينئذ أو مساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه أسوأ حالاً منه. واعلم أن الاستفهام الانكارى اذا كان مطلقاً غير مقيد اقتضى نفى متعلقه كقولنا من يقول الحق فإن المراد منه أنه لا يقول الحق أحد واما اذا كان مقيداً فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفى متعلقه مع التقييد لا مطلقاً كما فيما نحن فيه فان المراد ان من لم يعبد الحق لم يعرفه وليس المراد أن أحداً لم يعرفه.
 الحادى والعشرون: أن يكون من اسماً موصولاً عبارة عن الواجب تعالى و يكون المراد بالحق الأول حقيقة كل شئ وبالثنانى حقيقة ما والمعنى أن الذى عرف حقيقة كل شئ أعنى البارى سبحانه فإنه الذى عرف حقايق الاشياء كلها على ماهى عليه دون غيره لا يعبد شيئاً غيره لأنه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقاً عابداً، ففيه دلالة على بطلان عبادة غير غيره وعلى أن غيره لا يكون الها ولا يستحق العبودية من الملائكة والسماويات والانسان كعزير ومسيح وعلى عليه السلام ولا يخفى أن هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه تعالى و كأنه لا ضير فيه لوروده فى نهج البلاغة اذ مع تعدد الحقيقة باب المجاز واسع على أن اطلاق عرف لا يستلزم اطلاق العارف بطريق الاسمية كما لا يخفى بل لا يستلزمه مطلقاً.

الثاني والعشرون: أن يكون من كما ذكر ويكون لم يعبد مبنياً للمفعول ويكون الحق الثاني منصوباً بنزع الخافض أوصفة لمفعول محذوف حتى يكون اللام زائدة عوضاً عن المضاف إليه كما في قوله تعالى: «فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (النازعات، ٤١) «وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً» (مريم، ٤). والمعنى أن من عرف حقايق الاشياء كلها لم يعبد بالحق أو على الحق أو حق عبادته والمراد أنه لم يعبد أحد عبادة يليق وعبادة هو حق عبادته.

الثالث والعشرون: أن يكون من شرطية والحق الأول عبارة عن الواجب تعالى والثاني بمعنى مقابل الباطل ويكون لم يعبد مبنياً للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني كما في سابقه والمعنى أن من عرف الحق أي الواجب تعالى بأنه ربه لم يعبد ذلك العارف بالحق أي لم يعبد أحد حقاً أي عبادة بالحق لامتناع كونه رباً ومر بوباً والهأ ومالوها وعباداً ومعبوداً فيكون حكماً ببطلان قول الغلاة.

الرابع والعشرون: أن يكون المراد من الحق الأول الامور الثابتة في نفس الامر ومن الثاني الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف ويكون من استفهامية للانكار حتى يكون المعنى أي شخص عرف الموجودات واطلع على أحوالها ولم يعرف الواجب تعالى وحاصله أن من عرف الاشياء والموجودات عرف البتة أن لها صانعاً وموجداً حكيماً هو المبدأ الأول.

الخامس والعشرون: أن يكون الامر كما ذكر الآن يكون من موصولة وجملة لم يعبد استفهام انكار حتى يكون المعنى أن من عرف حقايق الاشياء واطلع على أحوال الموجودات الثابتة في الواقع أليس عارفاً بالواجب تعالى وكونه خالقاً موجداً لها.

السادس والعشرون: أن يراد من الحق في الموضوعين الواجب تعالى ويكون لم يعبد بمعنى المعروف ويكون الجملة استفهام انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب سبحانه أليس يعبد بل يعبد البتة.

السابع والعشرون: أن يكون المراد من معرفة الحق اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى أن من اعتقد أنه عرف الواجب بكنهه كان محبوبة الاعمال والعبادات فكأنه لم يعبد الحق.

الثامن والعشرون: أن يكون الامر بحاله ولكن يكون يعبد بمعنى يعرف والمعنى من اعتقد أنه عرف الحق بكنهه أي عرفه كما هو عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه بل عرف ما تصوّره وصار مخلوقاً في ذهنه وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض العلماء قوله عليه السلام أشد الناس عذاباً يوم القيمة هم المصوِّرون.

التاسع والعشرون: أن يكون الامر بحاله ويكون يعبد بمعنى يذلّ والمعنى من اعتقد أنه عرف الحق بكنهه أليس مذللاً لله تعالى.

الثَّلْثُونَ: أن يكون الأمر بحاله ويعبد بمعنى ينكر والمعنى من زعم أنه عرف الله بالكنهه أليس منكراً له وجاحداً آياه فإنه غير الله تعالى.

الحادى والثَّلْثُونَ وَالثَّانِي وَالثَّلْثُونَ: أن يكون الأمر كما ذكر ويكون يعبد بمعنى يذلل أو ينكر ومن لاستفهام الانكار والمعنى أى شخص زعم أنه عرف الله بالكنهه ولم يكن مذلاله ومنكر آياه والواو هنا مقدر كما تقدّم مثله.

الثَّالِث والثَّلْثُونَ: أن يكون يعبد بمعنى ينكر ويكون المراد من الحقّ الأوّل الأمور الثابتة فى الواقع ومن الحقّ الثَّانِي الواجب تعالى ويكون جُملة لم يعبد انشائيّة مراداً بها النهى كما مرّ نظيره. والمعنى من عرف الاشياء الثابتة واطلع على أحوال الموجودات أو كيفية نسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلوية وانتهاء الامر اليه تعالى ينبغى أن لا ينكر الحقّ الأوّل تعالى.

الرَّابِع والثَّلْثُونَ: أن يكون المراد من الحقّ الأوّل الاشياء الثابتة ومن الحقّ الثَّانِي الحقّ الشرعى اللّازم على العباد ويعبد جملة خبرية بمعنى يذلل والمعنى أن من عرف الموجودات ونسبة بعضها الى بعض بالعلية والمعلوية لم يذلل الحقّ الشرعى الذى أوجبه الله تعالى وهو أن ينسب العبد كل شئ الى المبدأ الأوّل فالمراد أنه يذلل الحقّ الشرعى ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علّة العلل والحقّ الأوّل بالاستقلال أو الشّرْكة.

الخامس والثَّلْثُونَ: أن يكون الامر بحاله ويكون الجُملة الخَبَرِيّة بمعنى الانشاء والمعنى ظاهر.

السادس والثَّلْثُونَ الى الخامس والاربعين: أن يكون المراد من الحقّ الأوّل القران فإنه أحد اسمائه وقد عبّر عنه فى موضع كقوله تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ وَهُوَ الْحَقُّ» (نكاه كنيده به سورة محمد، آيه ٢)، وقوله تعالى: «وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ» (سبأ، ٦). ومن الحقّ الثَّانِي أحد الأمور العشرة الواجب تعالى والحقّ الشرعى الواجب وحقّ الغير وأبى حق كان والمذهب الحقّ والرّزق المقسوم المقدر كما عبّر عنه فى قوله تعالى: «وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ» الى قوله «إِنَّهُ لِحَقٌّ مِثْلُ مَا أَنْكُمْ تَنْطُقُونَ» (الذاريات، ٢٣). والموت والقيامة و وعد الله تعالى كما عبّر عنه فى قوله تعالى: «إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ». وقوله سبحانه: «وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ أَى رَبِّى إِنَّهُ لِحَقٌّ» (يونس، ٥٣). والقران نفسه. ويكون من موصولة ويكون لم يعبد بمعنى لم ينكر ويكون الجملة خبرية والمعنى من عرف القران وأسراره وتفكر فى آياته ووقف على معانيه الظاهرة والباطنة لم ينكر الواجب سبحانه لما فيه من الشواهد الدالة على ربوبيته ولما فيه من الفصاحة والبلاغة وعلو المعنى الدالة على أنه ليس من كلام البشر، فيعلم أنه من لدن ربّ واجب حكيم عليهم ولم ينكر الحقّ الشرعى ولا حقّ الغير ولا أى حق لمافيه من الآيات الأمرة بأداء

الواجبات الشرعية وايصال كل حق الى صاحبه والاستقامة على كل حق و حمايته ولما فيه من النواهي الزاجرة من ترك الواجبات والحقوق الشرعية وتضييع حق الغير والتعدى عن كل حق والميل الى الباطل ولم ينكر المذهب الحق أعنى امامة العترة الطاهرة لما فيه من الآيات النازلة فى حقهم ولم ينكر أن له رزقا مقسوما يأتيه من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب ولما فيه من الآيات الدالة ولم ينكر الموت لما فيه من الآيات الدالة على عمومته ووقوعه وضروريته نحو: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» و«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» و«إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ». ولم ينكر القيامة أو ما عد الله تعالى لدلالة الآيات الكثيرة على ثبوتها ولم ينكر القرآن بأنه ليس عند الله لدلالة الآيات الكثيرة على أنه من كلام الله تعالى كقوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ٨٢). وقوله: «وَنَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينَ» وغير ذلك من الآيات. السادس والأربعون الى الرابع والخمسين: أن يبقى الحكم فى الجميع على حاله ولكن كانت الجملة انشائية مثل لاضرر ولاضرار والمعنى فى الكل يظهر بعد ملاحظة ما سبق ويُعرف بالقياس اليها.

الخامس والخمسون الى الثالث والستين: أن يبقى الحكم فى الجميع بحاله ولكن كانت من للاستفهام الانكارى ولم يعبد بمعنى لم يعرف والجملة حينئذ لاتكون بمعنى النهى والمعنى فى الجميع يظهر بالقياس الى مامر.

الرابع والستون الى الثامن والستين: أن يكون من استفهامية وعرف من المعرفة الكاملة التامة والمراد بالحق فى الموضوعين هو الله سبحانه أو الأشياء الحقة الثابتة فى نفس الأمر أو المذهب الحق أو القرآن أو الحق الشرعى. والمعنى أن أى شخص عرف الحق بأحد المعانى الخمسة معرفة تامة كاملة لم يعرف الحق معرفة تامة وعلى هذا يكون لم يعبد بصيغة المجهول. التاسع والستون الى الثانى والسبعين: أن يكون من موصولة ويكون المراد من الحق الأول القرآن ومن الثانى الحق الشرعى أو أى حق كان ولم يعبد بمعنى لم يدلل والجملة خبرية أو انشائية والمعنى من عرف اسرار القرآن ودبر آياته لم يدلل الحق الشرعى أو أى حق كان أى لا يذله أو ينبغى أن لا يذله. فهذه اثنان وسبعون وجهاً استخرجناها من هذا الحديث ويمكن ان يستخرج منه وجوه آخر تركناها مخافة الاطناب.

معماً (به اسم رحيم):

رُخْ خُمُ سِيهِ بَادِ بِي رَوَى يَار

خُمُس «يه» جيم ملفوظى است وهرگاه رخ جيم ملفوظى كه «ج» است «باد» - يعنى ربح بى

رُوی یار که «یا» باشد بشود، بعد از جیم ملفوظی «ج» برود و «رح» بیاید رحیم می شود.

معماً ترکی (به اسم جنید):

بابا من بیلنده وُدک بزدا بیر معماً دُدک

بابا را در عربی جدمی گویند و «دُدک» به ترکی «نی» است پس معنی مصرع اول این است که جَدّ من در کمر او نی است و ظاهر است که هر گاه نی در کمر جد یعنی میان آن شود جنید می شود و معنی مصرع ثانی آن است که ما هم یک معماً گفتیم.

معماً (به اسم امید):

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

«دل» قلب است و قلب ما ام است و چون آن به دست - یعنی به ید آورده شود، امید می شود.

آیة

قال الله تعالى: «اتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (الصافات، ۱۲۵).

فان قيل كان الأفصح أن يقال تدعون بدل تذرون كما لا يخفى وجهه فما النكتة في العدول عن الأفصح الى غيره؟

قلنا: كان النكتة فيه أما التحرز عن الالتباس والاشتباه بقراءة الأول من باب الترك والثاني من باب الدعاء أو كليهما من باب الدعاء، ومجرد الامكان والاحتمال كافٍ للعدول فقيام القرينة على عدم الاشتباه غير قادح في النكتة أو شيوع استعمال يدع في ترك ما لا يعاب به من الامور الجزئية ويدر في ترك ما يعتنى بشأنه من الاشياء العظيمة.

حديث:

روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا يرى عورتي غير علي الكافر».

الظاهر أن المراد بعورته هنا فاطمة سلام الله عليها؛ والمعنى أن ما عدا محارمها النسبية لا يقصد أحد أن ينظر اليها متعمداً سوى زوجها علي بن ابي طالب عليه السلام الامن هو كافر. ويمكن أن يراد بها كل ما كان واجب الكتمان من أسراره، حتى يكون المعنى أن غير علي بن ابي طالب عليه السلام لا يرى أحد أن يطلع على أسراري الآ وهو كافر، اذا المؤمن لا اعتقاده بنبوتى وعلمه بأن أسرار النبوة مما لا يمكن أن يطلع عليه إلا النبي أو وصيه لا يريد الاطلاع عليها وأما الكافر فلا نكاره

نبوتى واعتقاده أن أسرارى ليست من أسرار النبوة التى لا يمكن الاطلاع عليها ربما أراد أن يطلع على أسرارى و على هذا يكون الرؤية بمعنى العلم و الاطلاع.

دعاء الثمالي:

فى دعاء الثمالي فى اسحار رمضان «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَ فِي كِتَابِكَ الْعَفْوَ وَأَمَرْتَنَا أَنْ نَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمْنَا وَ قَدْ ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا فَأَعْفُ عَنَّا».

ان قيل: أمر المظلوم بالعفو عن الظلم لا سببية له لعفو الله تعالى للعبد الظالم على نفسه فلا وجه لتفريع الثانى على الاول بل المتفرع عليه عفو النفس المظلومة عن صاحبها الظالم لها؛ نعم لو قال وقد ظلمناك لكان التفريع المذكور صحيحاً إلا أن الله سبحانه أجل من أن يظلم عليه أحد. قلنا: لما كان العدل هو العمل بالمساواة بقدر الامكان و الظلم والجور خلافه فيمكن أن يتحقق كل منهما للعبد بالقياس الى الله تعالى. فكل عبد أدى حقوق المنعم الحقيقي بقدر امكانه بامتثال أوامره و نواهيهِ و اشتغاله بوظايف خدمته على ما فى وسعه فهو العامل بالعدل فى الجملة بالنسبة اليه و من عصى و لم يؤدها فهو الظالم و الجائر بالنسبة اليه إلا أنه لتعالیه عن وصول الظلم اليه لا يصل أثره الى ساحة كبريائه بل يرجع الى العبد، ولذا قال الامام عليه السلام و قد ظلمنا أنفسنا و لم يقل و قد ظلمناك مع أنه مقتضى المقام.

فى دعاء أيام رمضان:

وَأَحَقُّ مَنْ سَأَلَ الْعَبْدُ رَبَّهُ فِي أَكْثَرِ النَّسَخِ وَقَعَ رَبَّهُ بِالنَّصْبِ وَهُوَ غَلَطٌ إِذْ حِينَئِذٍ يَكُونُ الْمَبْتَدَأُ يَعْنِي أَحَقُّ بِالْخَبَرِ؛ فَالصَّحِيحُ رَفَعَهُ وَحَذَفَ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ (ع) سَأَلَ أَى أَحَقُّ مِنْ سَأَلِهِ الْعَبْدُ هُوَ رَبَّهُ وَفِي بَعْضِ النَّسَخِ وَقَعَتْ لَفْظَةً «مَا» بَدَلَ «مَنْ». وَ عَلَى هَذَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ رَبَّهُ مَنْصُوباً وَخَبَرُ أَحَقُّ مُحذُوفاً أَى أَحَقُّ مَا سَأَلَهُ الْعَبْدُ رَبَّهُ هُوَ الْجَنَّةُ أَوِ الْغَفْرَانُ أَوْ رِضَاهُ أَوْ أَمْثَالُ ذَلِكَ.

فى بعض الاخبار:

«صلوا على النبى ولا تصلوا على النبى» كأن المراد بالنبى الثانى الأرض المرتفعه فانها أحد معانيه، أى صلوا على محمد (ص) ولا تصلوا فى المكان المرتفع. أو الثانى يكون بالهمز دون التشديد وهو لا يطلق عليه كما يأتى. وروى أنه جاء اعرابى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: «السلام عليك يا نبى الله» فقال (ص): «لا تنايذ باسمى أنا نبى الله». و قد روى مثل هذا الخبر صاحب الجامع بأسناده عن ابن عباس قال: قال اعرابى لرسول صلى الله عليه وآله: «يا نبى الله» قال (ص): «لست نداء الله و لكن نداء الله».

اقول: ما وقع في كلام الأعرابي إنما هو بالهمز فرد رسول الله (ص) عليه بأنى نبي الله لا بالهمز بل بالتشديد. والوجه في ذلك أما لأن النبوة ليست مأخوذة من النبأ بالهمزة الذي بمعنى الخبر حتى يكون النبيء بمعنى المخبر عن الله بل مأخوذة من النبوة وهو ما ارتفع من الارض والنباوة وهي الشيء المرتفع، فمعنى النبوة الرفع ومعنى النبي الرفيع كما صرح بذلك جماعة من أهل اللغة. وقال صاحب الجامع سمعت ذلك من أبي البشر اللغوي بمدينة السلام وأما ادباء العرب وفصحائهم، فهم على ترك الهمزة في النبيء وان كان مأخوذاً من النبأ بمعنى الخبر فإنه وان كان مأخوذاً منه وكان فعلاً بمعنى الفاعل للمبالغة أى المخبر عن الله تعالى إلا أن العرب تركوا الهمزة في النبيء أما للتخفيف أو للتحرز عن الالتباس بالنبيء بمعنى البعيد أو لغير ذلك ويدل على ذلك ما ذكره الجزرى أن رجلاً قال له (ص) يا نبيء الله فقال (ص) لا تنبذ باسمى فإنما أنا نبيء الله. النبيء فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة من النبأ بمعنى الخبر لأنه أنبأ عن الله أى أخبر. ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه يقال نبأ ونبأ ونبأ. قال سيبويه ليس أحد من العرب إلا ويقول تنبأ مسلماً الهمزة. غير أنهم تركوا الهمز في النبيء كما تركوه في الذرية والخايبة إلا أهل مكة فإنهم يهزمون هذه الاحرف الثلاثة ولا يهزمون غيرها ويخالفون العرب في ذلك. وقال الجوهرى يقال نبأت على القوم اذا طلعت عليهم ونبأت من أرض اذا خرجت من هذه الى هذه. وهذا المعنى أراد الاعرابى بقوله يا نبيء الله لأنه عليه السلام خرج من مكة الى المدينة فأنكر الهمز لأنه ليس من لغة قريش.

حديث:

فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام أنه قال: حقّ المسلم على المسلم أن لا يشبع ويجوع اخوه ولا يروى ويعطش أخوه الى أن قال واحب لاخيك المسلم ما تحب لنفسك وان احتجت فاستله وان سئلك فاعطه ولا تمله خيراً ولا يمل لك كن له ظهيراً، الحديث.

اقول: الظاهر أن المراد من قوله عليه السلام لا تمله خيراً ولا يمل لك أنه لا تسأمه من جهة اكنارك الخير له ولا يسأم هو من جهة اكناره الخير لك يقال: مللته وملتت منه اذا سأمه.

آية

قال الله سبحانه فى سورة الكهف (آية ٢٥): «وَلَبِثُوا فى كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا». قرأ جماعة ثلثمائة بالتونين وآخرين بالاضافة. فعلى الثانى يتعين كون سنين مُمَيِّز للعدد و على الأول أما أن يكون سنين بدلاً من ثلثمائة أو عطف بيان له كما ذهب اليه بعضهم أو يكون تمييزاً كما احتمله بعض آخر كما يقال عندى عشرة أرطال زيتاً. و على القرائة الأولى و على الثانية بناء

على الاحتمال الأخير يرد الاشكال بأنه كيف يمكن مميّز ثلثمائة جمعاً مع أنّ مقتضى قواعدهم أن يكون مفرداً.

والجواب: أنّهم جوّزوا وضع الجمع موضع الواحد في التّمييز ومنه قوله تعالى «بالأخسرين أعمالاً» (كهف، ۱۰۳).

فان قيل: ما وجه العدول عن الأخضر أعني تسعاً وثلثمائة الى غيره وهو ثلثمائة وازداد واتسعاً؟ قلنا: التّكته أما حفظ القوافي أو كون مدّة لبثهم بالسنين الشمسية ثلثمائة واثمناً ازدادوا تسعاً لأخذهم السنين قمرية. ويدل على ذلك ما روى أن يهودياً سئل علياً عليه السلام عن مدّة لبثهم فأخبر بما في القرآن فقال أنانجد في كتابنا ثلثمائة فقال (ع): ذاك بسني الشمس وهذا بسني القمر.

مغالطة منطقيّة

الانسان مبيّن للفرس والفرس حيوان ينتج، الانسان مبيّن للحيوان. وجوابها: أنّ معنى قولنا لفرس حيوان أنّ الفرس ممّا يصدق عليه الحيوان أو يتحدّمعه وحينئذ تكون النتيجة أنّ الانسان مبيّن لمصداق خاص للحيوان أو شيء خاص يتحدّمعه.

معماً (به اسم عادل):

رفيعا جان بابا دل بدست آر

لفظ «في» در «رفيعا» حرف جرّ اخذ شده و مراد آن است که لفظ «ر» در «عا» يعني در ما بين «عا» که واقع شود و «عرا» شود آن - يعني عرا - در «جان بابا» يعني در دو طرف «با» واقع شود که عرا با عرا شود و نظر به معنى آن «عا» حاصل شود زیرا که عرا که بيع کند را را يعني را از آن در رود «عا» می شود پس لفظ دل که به دست آورده شود و به «عا» ضم شود عادل می شود.

معماً (به اسم محمّد)

در کشیدن بشکند دندانۀ را

يعنى در لفظ کشیدن که مراد از آن مدّ است بشکند «دن» که مراد از آن خم است دانه را که نقطه باشد يعنى در ما بين مد لفظ «خم» بی نقطه واقع شود و چون «حم» در ما بين «مد» واقع شود محمّد می شود.

معماً (به اسم على)

عربی: عاجزاً اعمی ترقی وانقلب

یعنی «عاجز» که اعمی باشد یعنی «عین» او برود و «اجز» شود و «اجز» ترقی کند یعنی هر یک از حروف آن از مرتبهٔ آحاد بعشرات رود و منقلب شود؛ یعنی حروف ثلثه مترقیه بر خلاف ترتیب اخذ شود علی می شود.

معماً (به اسم حبیب)

ترا تبخاله بر لبهای خندان حبابی شد به طرف آب حیوان

یعنی «ح» با «بی» که «حبی» باشد و در طرف آب واقع شد یعنی در جای آب واقع شد یعنی لفظ «ب» نیز به او ضم شد و «حبی» که «ب» به او متصل شود حبیب می شود.

حدیث:

فی الکافی عن ابی جعفر علیه السلام انه (ع) قال: «لم تتواخوا علی هذا الامر وانما تعارفتم علیه». لعل المراد انکم معاشر الشیعة لم تتواخوا علی التشیع اذ لو كنتم متواخين علی التشیع یجرى بینکم جمیعاً المواخاة و اداء الحقوق و یعم ذلك کل من كان علی التشیع و لیس كذلك بل انما انتم متعارفون علی التشیع یعترف بعضکم بعضاً علیه من دون مواخاة. و علی هذا یجوز أن یكون الحدیث وارداً مورد الانکار و أن یكون واقعاً موقع الاخبار و یحتمل أن یكون المراد أن مجرد القول بالتشیع یوجب التواخی بینکم و انما یوجب التعارف بینکم، و اما التواخی فانما یوجیه أمور آخر غیر ذلك لا یجب بدونها. و عنوان الباب لهذا الحدیث فی الكتاب هكذا «باب فی أن التواخی لم یقع فی الدین و انما وقع علی التعارف» و فی بعض النسخ «و انما هو التعارف». و معناه كما یتبادر من اللفظ أن سبب التواخی بین المسلمین لیس هو الدین و لاهو مبنی علیه بل انما سببه التعارف بینهم و ابتناؤه علی ذلك. و هذا معنی آخر غیر المعنیین المذكورین لا یکاد یتفاد من الحدیث الا أن یتکلف فی النسخین بارجاعهما الی المعنی الاول.

مسئلهٔ نحویه:

قد کثر فی کتب الفقهاء العطف بعد سواء بأو کقولهم سواء تغیر بالنجاسة أولاً. و یرد علیه اشکال و هو أن أویقتضی أحد الشیئین أو الأشیاء و التسنویه یقتضی نفس الشیئین أو الأشیاء و لذلك منع جماعة من محققى العریبه من المتقدمین ایراد أو بعد لفظ سواء و قالوا الصواب بعده العطف بأمر

المتصلة التي مابعدھا وما قبلھا لا يستغنى بأحدهما عن الآخر كقوله تعالى: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ؛ وَ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ صَبَرْنَا؛ وَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ، وَ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ». وقال أبو علي الفارسي لا يجوز أو بعد سواء فلا يقال سواء على قمت أو قعدت لأنه يكون المعنى سواء على أحدهما وهذا لا يجوز لأن التسوية يقتضى الشئين فصاعداً. وقال ابن هشام في المعنى قد أوع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا سواء كان كذا وكذا وهو نظير قولهم أقل الأمرين من كذا وكذا. والصواب العطف في الأول بأم وفي الثاني بالواو. ثم نقل عن الصحاح سواء قمت أو قعدت. قال وهو سهو ونقل عن الهذلي أن ابن محيصن قرء من طريق الزعفراني أولم تذرهم وحكم عليه بأنه من الشذوذ بمكان وقد وافق صاحب الصحاح بعض أهل العربية. وظاهر الشيخ الرضى اختيار ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وحجته أن أو يقتضى أحد الشئين ويرد عليه أن أم أيضاً يقتضى أحد الشئين أو الأشياء فيكون معنى سواء على أقمت أم قعدت، سواء على أيهما فعلت أى الذى فعلت من الأمرين، وهذا أيضاً ظاهر الفساد. قال وإنما لزمه ذلك فى أو وأم لأنه جهل سواء خبراً مقدماً وما بعده مبتدأ. والوجه أن سواء خبر مبتدأ مخذوف أى الأمران سواء. ثم بين الأمرين بقوله قمت أو قعدت والجملة سادة مسدّ جواب الشرط الذى لاشك فى تضمن الفعل بعد سواء وما أبالى معناه الاترى الى افادة الماضى فى مثله معنى المستقبل وما ذاك الا لتضمن معنى الشرط. انتهى كلام الرضى. وفرق السيرافى فى شرح كتاب سيبويه بين مالو دخلت همزة التسوية بعد سواء ولم تدخل فجوزا وعلى الثانى دون الأول فقال سواء اذ أدخلت بعدها ألف الاستفهام لزمتم أم بعدها كقولك سواء على أقمت أم قعدت وان كان بعد سواء فعلا ن بغير استفهام جاز عطف أحدهما على الآخر بأول قولك سواء على قمت أو قعدت، انتهى. فقد تلخص فى المسئلة ثلاثة أقوال المنع مطلقاً والجواز مطلقاً والتفصيل. بل التحقيق أن فى المسئلة أربعة أقوال أحدها جواز العطف بعد سواء بأو وأم كليهما، والثانى جوازه بأم دون أو، والثالث قول السيرافى والرابع قول الرضى وهو عدم الجواز فيهما وجوب التأويل فى كل عبارة وقع فيها العطف بعد سواء بأو وأم بجعل سواء خبر المبتدأ مخذوف وحاصل كلامه أن لفظ أم كأو فى اقتضاءها أحد الشئين أو الاشياء فلا يجوز العطف بعد سواء بشئ منهما اذ يصير المعنى حينئذ سواء على أى الأمرين وهو ظاهر الفساد اذ اللازم ان يقال سواء على الامران وعلى هذا فاللازم أن يجعل لفظ سواء فى قوله تعالى: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ» (سورة منافقون، آية ٦). وفى مثل قولهم سواء على قمت أو قعدت خبر المبتدأ مخذوف ويجعل ما بعده من الفعلين المعطوف أحدهما على الآخر بأم أو بلفظة أو بياناً للمبتدأ المخذوف أعنى الأمرين. فمعنى الآية الامران سواء، ثم بين الأمرين بأنهما الاستغفار أو عدمه. فالتسوية وقعت

عليهما معاً ولفظة أم أنما وقعت في بانهما نظراً إلى أن ما يفعل أنما هو أحدهما فالمراد أن الأمرين متساويين اللذين يفعل أحدهما وهو هذا أو ذاك وأنت خير بأن كلام الرضى صحيح لو ثبت ما ذكره من كون لفظة أم كلفظة أو في اقتضاها أحد الشئيين أو الاشياء حتى يدل على التردد إلا أن الظاهر من كلامهم أنها لا تفيد ترديداً وإنما يرادها للمجرد الاتصال بين الجملتين بمعنى الآية أن الاستغفار وعدمه سواء ويراد لفظة أو لمجرد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح الاقوال هو الثانى أعنى: جواز العطف بعد سواء بأم دون أو.

شعر منسوب الى امير المؤمنين (ع):

مالي اريكم كلکم سکوتاً و الله ربى خلق البلهوتى

مراد به «بلهوت» ماهى اى است که زمین بر پشت اوست؛ وبعضى گفته اند که اسم آن برهوت است. ومقاتل گفته که اسم آن «بهومت» است واصح آن است که حضرت فرموده است. وبعضى گفته اند که اسم آن شو باست. ودر خبر آمده که چون حق تعالى زمین را آفرید آن را از هم بشکافت و آن را هفت طبقه گردانید و فرشته اى را ایجاد فرمود و آن فرشته دست ها را از مشرق تا مغرب کشید و این هفت زمین را بر دوش گرفت. و برای قراروى حق تعالى گاوى از فردوس فرستاد که آن را چهل هزار قوايم بود. آن فرشته قدم بر کوهان آن گاو نهاد و چون قدم آن بر بالای کوهان اورسید متزلزل بود. لهذا حق تعالى ياقوتى خلق کرد که مسافت طول و عرض آن پانصد سال راه بود و آن را بر بالای کوهان آن گاو نهاد و آن فرشته قدم بر آن ياقوت نهاده قرار گرفت. و برای قرار قوايم گاو سنگى سبز بيافريد که مسافت آن به مقدار مسافت هفت آسمان بود، و برای قرار آن سنگ ماهى بيافريد و آن سنگ را بر پشت وى نهاد و باقى اعضاى وى چیزى بر آن نیست و آن ماهى بر آب است و آب بر باد و باد بر قدرت حق تعالى. و به هر صورت شعر آن است که چیست مرا که شمارا همه ساکت و صامت مى بینم و همه شما از عجایب قدرت حق تعالى غافلید و از غرایب صنع او ساکت و عاجزید و حال آنکه یکى از عجایب قدرت و غرایب صنع او ماهى اى است که مجموع زمین بلکه سایر آنچه ذکر شد بر پشت آن است.

فى طهارة الخمر (مغالطة استدلال بها العلامة):

من المغالطات المشهورة ما استدلل به العلامة فى المنع على طهارة الخمر تشخيذاً للاذهان و اختباراً للطباع و هو ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب و البدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه و كل نجس يجب ازالته عن الثوب و البدن بالاجماع اذ لا خلافى فى وجوب ازالة النجاسة عنها فى

الصَّلوة ينتج أن المسكر ليس بنجس.

و اجاب عنه بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ فيهما لابعنى واحد لانه جعل في الكبرى كيفية للربط يدل على وثاقته خارجاً عن طرفي القضية وفي الصغرى جعل جزءاً للمحمول اذا المراد ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوباً اجماعياً وحينئذ لا يتحد الواسط فلا انتاج. واورد عليه بان الاجماع الذي ذكر انه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على وثاقته لا يرب في انه بمنزلة الضرورة التي وقعت جهة للقضية اذ محصل معناه القطع، فكانه قيل كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعاً وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية الصادقة اذا جعلت جزءاً للمحمول يكون القضية صادقة ايضاً ويكون الجهة ايضاً هي الضرورة وحينئذ يجوز لنا ان نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعاً جزءاً للمحمول حتى يصير القضية هكذا نجس قطعي او ضروري وجب ازالته عن الثوب والبدن بالضرورة وبعبارة اخرى كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوباً قطعياً اوضح ورياً بالضرورة وهي مع الصغرى التي جعل الاجماع فيها ايضاً جزءاً للمحمول اي قولنا كل مسكر ليس بقطعي اوضح وري وجوب الته عن الثوب والبدن بالضرورة او كل مسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن وجوباً قطعياً اوضح ورياً بالضرورة، ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لان شرايط الانتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين ايضاً وعلى هذا يصح جواب العلامة، فالصحيح في الجواب ان يقال ان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة لقضية صادقة و جعلت جزءاً للمحمول كان القضية ايضاً صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة التي من المواد الثلاث المقابلة للامكان والامتناع لا القطع المراد ههنا الذي هو لازم للاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى المذكور، ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جعله جزءاً للمحمول ايضاً صادقة مطلقاً بل يصدق على جهة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضرورة والاكتساب اذا كان جهة لقضية مثل ان نقول الاربعة زوج بالضرورة اي بالبدهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزءاً للمحمول وقيل كل اربعة ضروري الزوجية اي ببدهتها وبعبارة اخرى كل اربعة زوج زوجية ضرورية اي ببدهة فحينئذ ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اي المتصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اذا ادرك هذه القضية الكلية اي كل اربعة زوج يحكم حكماً ببدهتها بها بحيث يسرى الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية ببدهة فممنوع والسند ظاهر اذا لدرهم الاربعة التي في كيس زيد مثلاً اذا لم نعلمها انها

أربعة وتصوّرها بعنوان أنّها في كيس زيد ولم يحكم عليها بالبدية أنّها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم على كلّ أربعة بأنّها زوج بالزوجية ضرورة لأنّ الحكم الضّروري الذي في هذه القضية أمّا على الافراد جميعاً فمن جملتها هذا الفرد و أمّا على المفهوم بحيث يسرى الى جميع الافراد على اختلاف الرأيين وعلى أي حال له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الأذلك، والسرفيه أنّ ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها أثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلاً اذا سمعنا أنّ ابن زيد عالم وجزمنابه لكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق أنّ نشاهده ولم نعرف أنّه ابن زيد وحينئذ يجوز أن لا نعلم أنّ هذا الشخص عالم بل نشكّ أنّه عالم أو نظنّ أنّه ليس بعالم لحصول بعض الامارات مثل إن لا يكون لباسه لباس العلماء فحينئذ اذا تصوّرنا افراد الأربعة بعنوان مفهوم الأربعة يجوز أن يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم الذي يجد العقل بين مفهوم الأربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصوّرنا بعض افرادها الواقعية بعنوان آخر مثل أنّه في كيس زيد كما ذكرنا فحينئذ لا يجب أن يحكم عليها بالزوجية ضرورة اذ لا لزوم بين مفهوم الكائن في كيس زيد ومفهوم الزوجية والمحصّل أنا اذا قلنا الأربعة زوج بالضرورة فان أريد بالضرورة الضرورة التي هي مقابل الامكان والامتناع فحينئذ أمّا ان يجعل تلك الضرورة جهة للقضية أو يجعل جزءاً للمحمول حتى يرجع القضية الى قولنا كلّ أربعة ضروري الزوجية وعلى التقديرين يكون القضية صادقة اذ كلّ أربعة في الواقع سواء تصوّرت بخصوصها بأن يتصوّر فرد خاص من الأربعة أو يتصوّر في ضمن هذه القضية الكلية أعني قولنا كلّ أربعة زوج فان حمل الزوجية في هذه القضية على مفهوم الأربعة الكلية فما في تحت هذه المفهوم الكلية يكون متصوّراً بعنوان الأربعة إى كونه أربعة أو لم يتصوّر بعنوان أنّها أربعة وان كانت في الواقع أربعة بل تصوّرت بعنوان آخر ككونها في كيس زيد كما تقدّم بأن يثبت لها الزوجية بالضرورة المقابلة للأمكان والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة جهة للحمل أو جزءاً للمحمول فان كلّ أربعة واقعية سواء تصوّرت بعنوان الأربعة خصوصاً أو عموماً أو بعنوان آخر أو لم يتصوّر أصلاً يكون الزوجية لها ثابتة بالضرورة المذكورة على أن يكون جهة للحمل ويكون ضرورية الزوجية أيضاً على أن يكون جزءاً للمحمول و أمّا لو اريد بالضرورة معنى القطع أو الجزم أو البدهة أو غيرها مما يرجع الى معنى العلم فحينئذ ان جعلت جهة للحمل كانت القضية صادقة سواء كانت الأربعة متصورة بوصف الأربعة خصوصاً أو عموماً في ضمن القضية الكلية أعني قولنا الأربعة زوج أو متصورة بعنوان آخر فان كلّ أربعة واقعية يكون حمل الزوجية عليها على البدهة دون الظنّ والشكّ وأمثالهما إلا أنّ الأربعة ان كانت قطعية أي متصورة بوصف الأربعة خصوصاً أو عموماً يكون الزوجية المحمولة عليها بالبدية والقطع ايضاً قطعية وان كانت ظنيّة أو مشكوكة فيها بأن لم يتصوّر بعنوان الأربعة بل بعنوان آخر بأن

يتصور الدرهم التي في كيس زيد مرّدة بين كونها أربعة أو أكثر أو أقلّ أّما مع ترجيح كونها أربعة أو بدونه يكون الزّوجية المحمولة عليها على القطع والبداهة مظلّونة أو مشكّوكة فيها ايضا وان جعلت جزء للمحمول حتّى يرجع القضية الى قولنا الأربعة قطعية الزّوجية أو الأربعة زوج بالزّوجية القطعية فلا يكون صادقة على الاطلاق ولا كاذبة كذلك بل ان كانت الأربعة متصورة بعنوان الأربعة خصوصاً أو في ضمن القضية الكلية حتى يكون الأربعة قطعية وحينئذ يكون الزّوجية المحمول عليها أيضا قطعية فيكون القضية صادقة اذ الأربعة القطعية أي المتصورة للعقل بوصف الأربعة خصوصاً أو عموماً يحكم عليها العقل بالزّوجية القطعية وأّما أن لم يتصور بعنوان الأربعة بل تصورت بعنوان آخر كما تقدّم في كونها في كيس زيد فإنّ القضية حينئذ لا تكون صادقة لأنّ الأربعة وان كانت أربعة واقعية ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الأربعة على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزّوجية القطعية بل الزّوجية المحمولة عليها عند العقل يكون على وزان الأربعة فان كانت الأربعة في كونها أربعة مظلّونة عند العقل يكون الزّوجية المحمولة عليه أيضاً مظلّونة وان كانت مشكّوكة فيها يكون الزّوجية المحمولة عليها أيضاً مشكّوكة. واذ تقرر ذلك نقول اذا صدق قولنا كلّ نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع وكان قولنا بالاجماع جهة للقضية فظاهر أن ليس المراد به الضّرورة المقابلة للامكان والامتناع فالمراد به أّما معناه الحقيقي أي حكم كلّ الأّمة بان كلّ نجس يجب ازالته أو لآزمه أّعنى القطع حتى يكون المراد أن كلّ نجس يجب ازالته قطعاً. وعلى التقديرين يكون راجعا الى العلم، ولكونه جهة للقضية يكون القضية صادقة اذا المراد أن كلّ نجس بأيّ عنوان تصوّر يجب ازالته قطعاً بهذا العنوان فإنّ تصوّر نجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعاً وان تصوّرت بعنوان الظنّ يحكم بظنية وجوب ازالته قطعاً وان تصوّرت بعنوان الشكّ يحكم بمشكوكية وجوب ازالته قطعاً. والحاصل أن قيد بالاجماع سواء أريد به معناه الحقيقي أو لآزمه الذي هو القطع اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصوّرت النجاسة بعنوان كونها نجساً على القطع أو الظنّ أو الشكّ وأّما اذا جعل جزء للمحمول فحينئذ ان أريد بالنجس مطلقاً حتّى يشمل ما لا يقطع بنجاسته بأن يتصور الخمر مثلاً من حيث أنه ماء للعنب لا من حيث أنه نجس أي لم يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية أو مشكوكة فيها حتّى يرجع القضية الى قولنا كلّ نجس واقعي وان كان نجاسته عند العقل ظنية أو مشكوكة فيها قطعي وجوب ازالته فصدقها ممنوع اذا الشيء الذي لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجو بأّ قطعياً وهو ظاهر كما تقدّم تفصيله، وان أريد به النجس القطعي أي المتصور بنجاسته على القطع حتّى يكون المراد من القضية أن كلّ نجس قطعي حكم عليه الأّمة أو حصل القطع في ضمن قضية كلّ نجس يجب ازالته بوجوب ازالته فصدق هذه القضية أّعنى الكبرى مسلّم لكن نقول أي شئ أريد

من الصغرى حينئذٍ أعنى قولنا المسكر لا يجب ازالته بالاجماع فان أريد بها أن المسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته فصدقها مسلم، لكن حينئذٍ لا ينتج لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القياس حينئذٍ أن كل مسكر بخصوصه لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته و كل نجس حصل الاجماع أو القطع في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته على وجوب ازالته وظاهر أن شمول الاجماع لحكم جزئى خاص من حيث العموم بأن انعقد الاجماع على قضية كلية بندرج تحت هذا الجزئى من الحكم مغاير لحصول الاجماع على حكم جزئى بخصوصه و حينئذٍ لا يتحد الوسط ولا ينتج القياس، اذ عدم حصول الاجماع على وجوب ازالة كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجماع عليه في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فلعل المسكر لنجاسته انعقد الاجماع على وجوب ازالته في ضمن قضية كل نجس يجب ازالته فيجب ازالته فحينئذٍ لا يلزم من المقدمتين عدم كون المسكر نجساً وان أريد بالصغرى أن المسكر لم يحصل الاجماع على وجوب ازالته مطلقاً سواء كان بخصوصه أو في ضمن قضية كل نجس حكم عليه الأمة أو حصل القطع بأنه يجب ازالته فصدقها ممنوع اذ لعله لنجاسته حكم عليه في ضمن القضية المذكورة بوجوب ازالة. فان قيل اذا انعقد الاجماع على أن كل نجس يجب ازالته لزم أن يكون وجوب ازالة كل نجس ضرورياً بالضرورة المقابلة للامكان والامتناع أيضاً وعند هذا تعود الشبهة قلنا حينئذٍ وان صدق أن كل نجس ضرورى وجوب ازالته لكن لا نسلم أنه يصدق أن المسكر ليس بضرورى وجوب ازالته اذ لعله كان نجساً فى الواقع وكان وجوب ازالته ضرورياً وهو ظاهر. ومثل هذه الشبهة يمكن أن يورد فى موارد كثيرة مثلاً نقول العالم ليس بحادث بديهية أى ليس ببديهية الحدوث وكل متغير حادث بالديهية ينتج أن العالم ليس بمتغير. والجواب كما عرفت مفصلاً. وقد أجيب عن أصل الشبهة بوجه آخر وهو أننا لا نسلم أن كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع مطلقاً بل انما يجب مع العلم بأنه نجس اذا النجس ما لم يعلم أنه نجس لا يجب ازالته فإنا اذا لم نعلم بنجاسة الثوب أو البدن لا يجب علينا ازالته اصلاً وكذا اذا اصاب ثوبنا شئ ولم نعلم أنه أى شئ هو وكان فى الواقع من النجاسات فلا يجب ازالته وحينئذٍ نقول المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع. وأورد عليه بأنه لا شك أن الاجماع وقع على أن كل نجس يجب ازالته مطلقاً ولم يقع على أن المسكر يجب ازالته وعدم وجوب ازالة النجس ما لم يعلم انه نجس لا ينافى اطلاق الحكم الأول لأن هذا انما يرجع الى وجوب العلم والاول يراد به الوجوب الواقعى كما فى جميع الأحكام التى يذكرها الفقهاء على طريقة المخطئة، مثلاً يقول الفقيه السورة واجبة فى الصلوة أى حكم الله الواقعى هو ذلك ولا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بأن البول يجب ازالته ولا تقييد فيه مطلقاً والحاصل أن هذا الجواب انما نشأ من اشتباه الوجوب الواقعى الكائن فى علم الله وحكمه الذى هو مراد الفقهاء المخطئة فيما

يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى وجوب العمل. وكم ما بينهما من البون. ولا يخفى ما في هذا الجواب والايراد بعد الاحاطة بما قررناه فانه يرد على الجواب أننا نلتزم أن المجمع عليه إنما هو وجوب ازالة كل نجس معلوم النجاسة لا مانع من نجاسته ولكن نقول مع هذا التقييد وكون ذلك ملحوظا للفقهاء يكون الاشكال وارداً اذ حاصل المقدمتين حينئذ أن كل مسكر معلوم الاسكار لا يجب ازالته بالاجماع وكل نجس معلوم النجاسة يجب ازالته بالاجماع ينتج أن المسكر المعلوم اسكاره ليس بنجس معلوم نجاسته وما ذكر من أن المسكر ايضاً اذا علم نجاسته كان يجب ازالته بالاجماع لا أدري أي مناسبة له في هذا المقام وأما الايراد المذكور ففيه أنه لا ريب في أن الحكم الذي ثبت لموضوع يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصافه بعنوان الموضوعية وذلك فرع أن يتصور الحاكم هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصاً أو في ضمن قضية كلية ثم يحكم عليه بالحكم واذا لم يكن متصوراً له بهذا العنوان أي عنوان الموضوعية أصلاً بل كان متصوراً له بعنوان آخر فكيف يمكن أن يحكم عليه بالحكم الخاص بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره أصلاً. فاذا قال الفقيه السورة واجبة في الصلوة أو البول يجب ازالته عن الثوب والبدن عندها إنما يكون حكمه بوجوب قراءة ما تصوره بالخصوص أو العموم ووجوب ازالة ما تصوره بولا كذلك فالحكم انما هو على ما علمه سورة أو بولا بأحد الوجهين اذا ما لا يتصور سورة خصوصاً أو عموماً لا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان كونه سورة بالوجوب وكذا الحال في البول فإنه لو كان بولا في الواقع واعتقده ففيه ما لا معنى للحكم عليه بوجوب ازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب ازالة مثل هذا البول الذي لا يعلم كونه بولا في الواقع واندراجه في حكم الفقيه إنما هو لتصوره آياه بولا على العموم فحكمه لا يتعلق الا بما علمه واعتقده بولا فلو فرض بول يعتقد كونه ماء ويعتقد عدم اندراجه في حكمه الكلي بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب ازالة وقد ظهر مما ذكر ان دفع أمثال هذه المغالطة وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه.

مغالطة (في بيان اجتماع النقيضين):

ومن المغالطات ما ذكره في بيان وقوع اجتماع النقيضين ويمكن أن يقرر ذلك بوجه:
 الاول: قياس مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقيضان تحقق احدهما وكلاً تحقق نقيضان تحقق الآخر ينتج بعض ما تحقق أحداً للنقيضين تحقق الآخر وهو اجتماع النقيضين. وجوابه منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقرر في موضعه الوجه.

الثاني: أن هذا الكاتب الأسود قد اجتمع فيه النقيضان إذ الكتابة فرد من اللاسود لصدقه عليها

واتصاف الشيء بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فيلزم اتصاف الشيء بالاسود والالاسود فيلزم اجتماع التقيضين فيه. وحله أن في زيد الكاتب الاسود جهتين اتصف باعتبار كل واحد منهما بأحد التقيضين ولا محذور فيه اذ حاصله أن في زيد تحقق شيان اتصف كل واحد منهما بأحد التقيضين ولا فساد فيه.

الوجه الثالث: انا اذا قلنا كلما كانت الثلاثة زوجاً كانت عدداً وكلما كانت عدداً كانت فرداً ينتج كلما كانت الثلاثة زوجاً كانت فرداً. والجواب منع كبراه اذ على تقدير فرض زوجية الثلاثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلاثة عدداً زوجاً كان فرداً وورود المنع عليه ظاهر.

مسئلة نحويّة (المؤكّدة في تعيين العامل في الحال):

قد وقع الاشكال بين النحاة في تعيين العامل في الحال المؤكّدة بعد الجملة الاسميّة مثل زيد أبوك عطوفاً. وتسميتها بالمؤكّدة لتأكيد ما يفهم من مضمون الجملة فان الأبوة ملزومة للعطوفة فان كل أب يكون رؤفاً عطوفاً بولده فذهب سيبويه الى أن العامل مقدّم بعد الجملة تقديره زيد أبوك أحقه عطوفاً يقال حققت الامرأى تحقّقه وعرفته أى تحقّقه وأثبتته عطوفاً ويرد عليه أنه لا معنى لقولك تيقنت الأب وعرفته في حال كونه عطوفاً وان أريد أن المعنى أعلمه عطوفاً فهو مفعول ثانٍ للاحال فالتحقيق كما ذهب اليه ابن مالك وتبعه نجم الأئمة أن العامل فيه معنى الجملة فان الجملة وان كان جزءها جامدين جموداً محضاً إلا أنه يحصل من اسناد أحد جزئيهما الى الآخر معنى من معاني الفعل. ألا ترى أن معنى أنا زيد أنا كائن زيداً ولذلك لا يتقدّم المؤكّدة على جزئي الجملة على جزئي الجملة ولا على أحدهما لضعفها في العمل نظراً الى اخفاء معنى الفعل فيها ومن الاحوال التي جاءت غير مشتقة قياساً الحال الموطئة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة مكان الاسم الجامد وطأ الطريق لما هو حال في الحقيقة لمجيئه قبلها موصوفاً بها وذلك نحو قوله تعالى: «أنا أنزلناه قرآناً عربياً» (يوسف، ٢)، فان قرآناً هو الحال الموطئة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة أعنى عربياً وأنما أتى به حالاً لانه وطأ الطريق لمجيئ الحال في الحقيقة.

تفسير عبارة «اصلاح ذات البين»

قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات. فبعضهم قال ان لفظة ذات هنا مقحمة زائدة والغرض من العبارة «اصلاح البين» أي الافتراق واصلاح الافتراق ليس الآتبديله

بالوصل والالتيام. وقيل أن المراد بالبين الوصل وبالذات النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل. فقوله «أصلحو ذات بينكم» أى أصلحو نفس وصلكم فإن فساد الوصل إنما يكون بتبديله بالفصل فاصلاحه إنما هو برده ويمكن ان يكون المراد بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنفس حتى يكون المراد من «اصلاح ذات البين» اصلاح حقيقة الافتراق ونفسه وهو إنما يكون بتبديله بالألفة والالتيام. وقيل ذات البين كناية عن الحالة التى بين الرجلين أو القبيلتين أو الرجل وأهله. فالذات كناية عن الحالة والبين عبارة عن بينهما أى بين الاثنين من المذكورين. فالألف واللام فيه بدل عن الإضافة وعلى هذا فالمراد من العبارة اصلاح الحالة بين الرجلين أو رجل وزوجته أو قبيلتين وقوله «أصلحو ذات بينكم» امر باصلاح الحال التى بينهما أعنى صفة الفساد. والأظهر أن البين عبارة عن الافتراق و لفظة «ذات» كناية عن الحالة الموجبة له فإضافة «الذات» الى «البين» إنما هو لايجابها وسببها فالمراد من العبارة اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق ومعنى «أصلحو ذات بينكم» أصلحو الحال الموجبة لافتراقكم.

مسئلة بيانية:

التشبيه الملفوف هو أن يؤتى على طريق العطف أو غيره بالمشبهات أولاً ثم باللاتى شبه بها بأن يشبه كل مفرد من المشبهات بمفرد آخر من المشبه بها على الترتيب، كقول امرؤ القيس:

كأن قلوب الطير رطباً وياساً لدى وكرها العناب والحشف البالى

قد وصف فيه العقاب بكثرة الاصطياد للطيور فذكر أن من كثرة اصطيادها لها اجتمعت لدى وكرها قلوب كثيرة منها بعضها رطب وبعضها يابس، وشبه رطبها بالعناب وياستها بالحشف البالى أى اردء التمر. فذكر أولاً المشبهين ثم المشبه بهما على طريق العطف فالتشبيه الملفوف إنما هو تشبيه عدة مفردات بعدة مفردات آخر مع تقديم ذكر المشبهات والحق أنه ليس فيه تشبيه مركب بمركب كما ظن أى تشبيه حاصل من تشبيه عدة أمور بأخرى مثلها بأن يشبه الهيئة الحاصلة من الأولى بالهيئة الحاصلة من الثانية كقولهم:

وكان اجرام النجوم لامعا درر نثرن على بساط أزرق

اذليس لاجتماع المفردات فى التشبيه الملفوف كما عرفت هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها ولذا قال الشيخ فى اسرار البلاغة: ان التشبيه الملفوف إنما يستحق الفضيلة من حيث اختصار اللفظ وحسن الترتيب بذكر المشبهات ثم المشبه بها لان للجمع فائدة فى عين التشبيه.

سؤال (فيه لغات غامضة):

سوال: شلمخ طاح و غادر نشباً
الجواب: النّشب لشبلة قمطا. تفسیر السؤال: رجل مات و ترك مالا. و تفسیر الجواب:
المال لولده جميعاً.

معماً (به اسم جمال)

ما در میان مجلس رندان نشسته ایم از صاف و درد مجلسیان دست شسته ایم
«ما» که در میان مجلس درآید «مجالس» می شود و چون «صاف» آن — که میم باشد — به جهت
آنکه در بالاست و «درد» آن — که سین باشد — به جهت آنکه در پایین است برود جمال می شود.

معماً (به اسم ملك)

اسم یارم نود و اول حرفش نود است طرفینش نود و اوسط او ثلث نود
نود بودن اسم ملك ظاهر است؛ و همچنین نود بودن حرف اول آن که میم ملفوظی باشد نیز
ظاهر؛ و نود بودن طرفین آن که میم و کاف باشد به جهت آن است که میم و کاف شصت است و لفظ
نود نیز شصت است زیرا که «نون» پنجاه، و «واو» شش، و «دال» چهار است. و آخر آن که «کاف»
باشد بیست است و بیست ثلث لفظ «نود» که شصت است. و اگر بجای «آخر»، «اوسط» باشد، مراد
«لام» است که سی است، و سی ثلث نود عددی است.

شعر فارسی (للانوری):

گمان بری که ظریفی ولی نمی دانی که پیش مردمک دیده می شناسندت
یعنی خود را فصیح و ظریف می دانی اما نمی دانی که مردم تو را مثل مردم چشم می دانند که از
مردمی به محض نامی اکتفا کرده ای؛ و در پهلوئی مردمک می نشانند که هرگز نوبت تکلم به تو ندهند
و ظرافت را نسبت به نوع تو ندهند.

مسئله عروضیّه:

اگر پرسند که شعر بر چند قسم است، گوئیم: مجموع شعر بر شش قسم است: قصیده،
قطعه، غزل، ترجیع، مثنوی و رباعی.
قصیده در لغت فعلیل است به معنی مفعول، یعنی مقصود؛ چه او مقصود شاعر است از ایراد
معانی مختلف، و تاء در آخر او از برای وحدت است؛ چه او مقصود شاعر است از ایراد معانی

مختلف، و تاء در آخر او از برای وحدت است؛ و در اصطلاح عبارت است از جمله ای از شعر که داشته باشد و از بیست و یک بیت کمتر نباشد.

و قطعه در لغت [به معنی] پاره است و در اصطلاح پاره ای است از شعر مشتمل بر التماسات و اقوال متفرق که مطلع نداشته باشد و اگر داشته باشد از نوزده بیت بیشتر نباشد.

و غزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی باشد با زنان؛ و در اصطلاح جمله ای است از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از یازده بیت بیشتر و از هفت بیت کمتر نباشد.

ترجیع در لغت [به معنی] گردانیدن آواز است و در اصطلاح آن است که شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نه بیت یا یازده بیت بر وزن و قافیه وردیفی که خواهد بگوید و بعد از آن بیتی نه به آن قافیه و ردیف بیاورد و همچنین. و آن ابیات را «خانه» و آن بیت یگانه را «بند» خوانند؛ و آن بیت یگانه گاه باشد که یک بیت باشد بعینه، و گاه باشد که مختلف باشد؛ اما در قافیه و ردیف متفق باشند، و گاه باشد که در قافیه یا ردیف یا هر دو مختلف باشند. و این قسم از شعر را به سبب آن ترجیع خوانند که در هر خانه نوعی گوید.

و مثنوی آن است که هر مصراع آن را قافیه باشد؛ و وجه تسمیه آن است که در هر شعری قافیه مثنوی شده [است].

و رباعی در لغت و اصطلاح مشهور است و آنچه مذکور شد — در تقسیم شش قسم مذکور — طریقی است که اکثر ارباب عروض آن را نقل کرده اند و شمس فخری نیز به این نحو بیان نموده و مخفی نیست که بر این تفسیر بعضی مناقشات وارد می آید: اول آنکه شعری که مطلع داشته باشد بر یک ردیف و قافیه و بیست بیت باشد داخل هیچ یک از اقسام سته نخواهد بود. دویم آنکه: زیاده نبودن بر یازده بیت و کمتر نبودن از هفت بیت در غزل موافق اصطلاح و استعمال اکثر نیست، زیرا که در کلام اکابر شعرا غزل پانزده بیتی و پنج بیتی بسیار است؛ حتی آنکه در کتاب مصادر اللغة گفته است که الغزل و المغازله عشق بازی با زنان کردن و حدیث کردن با ایشان [است]. و فی الاصطلاح کلام منظوم ذو مطلع من خمسة ابیات الی خمسة عشر بیتاً علی قافیة واحدة. و تحقیق کلام در این مقام، آنکه — همچنان که مذکور شد — بعضی قطعه را اعم از آن می دانند که مطلع داشته باشد یا نداشته باشد؛ لیکن جمعی دیگر از شعرا و ارباب عروض تصریح کرده اند به اینکه شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد؛ و ظاهر کلام بعضی آن است که در غزل شرط است که مشتمل باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف و خال و بیان هجران و وصال، زیرا که مغازله که عشق بازی است و عشق بازی خالی از امور مذکوره نیست. و چون این مذکور شد می گوئیم که شکی نیست که اقسام شعر منحصر است در شش قسم مذکور و امتیاز هر یک، از ترجیع

و مثنوی و رباعی از یکدیگر و از سه قسم دیگر ظاهر است، و اشتباه در تمیز میان آن سه قسم است که عبارت است از قصیده و قطعه و غزل؛ لهذا می گوئیم اگر در قطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که مشتمل بر امور مذکوره باشد، امتیاز میان این سه قسم به هم می رسد [با] قطع نظر از تفاوت عدد ابیات؛ و الا باید امتیاز به سبب تفاوت در عدد ابیات باشد در میان سه قسم مذکور. و شکی نیست که غزل پنج بیت می باشد و پانزده بیت هم می باشد. لهذا در بیان امتیاز می گوئیم که باید غزل از پنج بیت کمتر نباشد و از پانزده بیشتر نباشد. و قصیده باید از بیست یا بیست و یک [بیت] کمتر نباشد و قطعه باید از نوزده یا بیست [بیت] بیشتر نباشد.

معماً (به اسم نقی):

«لقد لقینا» چون به قاعده تحلیل لام در لقینا قد شود «قد قینا» می شود و چون به قاعده مذکوره «قدنا» که الف باشد «قی» شود، یعنی از «نا» الف برداشته شود و بجای آن «قی» گذاشته شود نقی می شود.

معما (به اسم امین):

آتشی بیار. مراد آن است که لفظ «ات» «شیب» «یار» شود که آخر آن باشد، یعنی آخر «یار» که «راء» است بدل به لفظ «ات» شود، و چون در «یار» «را» بدل به «ات» شود «یا ات» می شود؛ پس، از یک «یا» اراده «ام» می شود و از «یاء» دیگر اراده نفس «یا» می شود و از «یاء» دیگر اراده حوت می شود، زیرا که رقم حوت «یاء» است و از حوت «نون» اراده می شود و مجموع «ام» و «یا» و «نون» امین می شود.

معمای قرآنی:

مشهور است که از حضرت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه پرسیدند که: در قرآن مجید به طریق معما اسمی بیرون می آید؟ فرمود بلی، در آیه «مَأْمِنٌ دَابَّةٌ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا» که در (سوره هود آیه ۵۶) واقع است، اسم هود به طریق معما بیرون می آید؛ زیرا که لفظ «هو» چون اخذ کند و بگیرد ناصیه دابه را که «دال» باشد هود می شود.

مسئله نحویة:

و من أقسام المنادی المنادی المتسغات و هو المنادی الذي يدخله لام الاستغاثه ويخفض

بهذا اللّام أى اللّام التى يدخله وقت الاستغاثة وهى لام التّخصيص أدخلت على المستغاث دلالة على أنّه مخصوص من بين أمثاله بالدّعاء، مثل يالقوم للمظلوم ومثل يالزيد للمسكين فإن قولنا لقوم ولزيد منادى مستغاث أدخل عليه اللّام لما ذكر وقولنا للمظلوم وللمسكين مستغاث له والمقصود أدعو القوم أو زيد المظلوم أو المسكين أو أخصّه مدعوا له لا غائته. وأنما فتحت هذا اللّام لتلايتبس المستغاث بالمستغاث له إذا حذف المستغاث نحوياً للمظلوم إذا كان المراد يالقوم للمظلوم فإنّه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم أنّ المظلوم فى هذا المقام مستغاث أو مستغاث له ولم يعكس الأمر لأن المنادى المستغاث واقع موقع كاف الضمير التى يفتح لام الجر معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع الضمير فان عطفت على المستغاث بغيرياء نحو يالزيد ولعمر وكسرت لام المعطوف لأن الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على المُستغاث فان عطفت على المستغاث مع ياء فلا بدّ من فتح لام المعطوف أيضاً نحو يالزيد وبالعمر ووانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لأنّ علّة بنائه كانت مشابهته للحرف واللّام الجاره من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فأعرب على ما هو الاصل فيه. وقد يقع الواو بين المستغاث وما هو المستغاث له ظاهراً نحو قول على عليه السّلام فى الخطبة الشّشقيّة فيالله وللشورى فالواو حينئذٍ أمّا زائدة أو للعطف على محذوف مستغاث له أيضاً فالتقدير فى كلامه عليه السّلام هكذا فيا لله لى أولعمر وللشورى. ثمّ منادى التعجب وهو المنادى الذى يدخل عليه لام التعجب ويخفض به نحو يا للماء ويا للدّواهي عند بعضهم من أقسام المنادى المُستغاث فلام التعجب هى لام الاستغاثة فاللّام فى يالماء لام التّخصيص أدخلت عليه دلالة على أنّه مخصوص بالنداء والدّعاء وكان المتعجب وهو الدّاعى يستغيث بالمتعجب منه وهو الماء ليحضر فيقضى منه التعجب ويتخلّص من حيرة التعجب. وذهب جماعة منهم ابن الحاجب فى شرح المفصل الى أنّ المنادى فى قولهم يا للماء ويا للدّواهي ليس الماء ولا الدّواهي بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم أو يا هؤلاء اعجبوا الماء وللدّواهي. وأورد عليه بعضهم بأن القول بحذف المنادى على تقدير كسر اللّام ظاهر اذ معلوم أنّ لام المنادى لا يكون مكسوراً فيظهر من كسرها أنّ المنادى محذوف، لكن لام التعجب لا يكون مكسوراً واما على تقدير فتح اللّام كما هو الواقع فمشكّل لانتفاء ما يقتضى فتحها حينئذٍ اذ سبب فتح اللّام أنّها هو رفع الالتباس وهو أنّما يكون اذ أدخلت على المنادى كما تقدّم فى لام الاستغاثة ويمكن دفع هذا الايراد بتأمّل. ثمّ منادى التهديد أى المنادى الذى يدخل عليه لا التهديدى هى لام الاستغاثة ويخفض به نحو يالزيد لأقتلنك. فلاريب فى أنّه راجع الى المنادى المستغاث ولأنّ لام التهديدى هى لام الاستغاثة أدخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدّعاء وكان المهّد اسم الفاعل يستغيث بالمهدد اسم المفعول ليحضر فينتقم منه ويستريح من ألم خصوصته.

شعرٌ للأنوری:

روزی که جهان جبهه درویش گرفتگی از فضلۀ زنبور بر او دوختمی جیب
 اکنون همه دم منتظرم تا که برآید شمعی که به هر خانه چراغی دهد از غیب

«روزی» در اینجا به معنی وقتی است، یعنی وقتی که شب شدی عالم جبهه درویشان گرفتگی، یعنی مثل ایشان سیاه پوش شدی یا آنکه چون عالم لباس شب را که ساتر بدن درویشان و لباس ایشان است لباس خود ساختی من از فضلۀ زنبور گریبان بر آن جبهه سیاه می دوختم؛ یعنی از اول شب شمع مومی بر می افروختم، و حال از بی چیزی و پریشانی قدرت بر افر و ختن چراغی ندارم و همه شب منتظر طلوع آفتاب یا مهتابم که به هر خانه ای نور او می رسد و می تواند شد که مرا از جبهه درویش آفتاب باشد زیرا که آفتاب، لباس درویشان و گرم کننده ایشان است همچنان که خاقانی گوید:

کرم هنگام درویشی نکوتر ز آنکه قرص خور به عریانان دهد ز رفت چون بینند عریانش
 و بنا بر این معنی چنین است که هنگامی که آفتاب طالع بود و محتاج به افر و ختن شمع نبودم از کثرت مال و اسباب اسراف می کردم و چراغ می سوختم، و الحال از بی چیزی و پریشانی در شب چراغ ضرور و درکار است و قدرت بر افر و ختن آن ندارم. و در بعضی نسخ در بیت اول بدل «گرفتگی»، «دریدی» مکتوب است و بنا بر این جامه درویش را روز باید گرفت زیرا که همچنان که مذکور شد، روز به واسطه آفتاب جامه درویشان و ساتر بدن ایشان است، و در بدن جبهه درویش — که روز باشد — کنایه از طرف شدن آن و داخل شدن شب و توسط و تخلل آن در میان دوروز. و محصل معنی آنکه: وقتی که شب شدی و جهان لباس درویشان را به واسطه شب چاک می زد، من از شب جیب بر آن جامه چاک می دوختم و روشنایی امر و زرا به واسطه افر و ختن شمع به روشنایی فردا متصل می ساختم.

مغالطه منطقیه:

القائل بان الكروي حمار قائل بأنه جسم، والقائل بأنه جسم صادق ينتج بأنه حمار صادق.
 والجواب: منع الكبرى إذ بعض القائل بكونه جسمًا هو القائل بكونه حمارًا ومثله قولنا القائل بأن
 الانسان جماد قائل بأنه جسم وكل قائل بأنه جسم فهو صادق ينتج القائل بأن الانسان جماد صادق.

مغالطه اخرى:

الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضا الطرفين ينتج الطلاق موقوف على
 رضا الطرفين والجواب: ان معنى الكبرى ان النكاح موقوف على رضا الطرفين بالنكاح

فالنتيجة أنّ الطّلاق موقوف على رضآ الطّرفين بالنّكاح أى موقوف على أن يرضى الطّرفان بالنّكاح حتّى يقع النّكاح فيقع الطّلاق فلا ينتج أنّ الطّلاق موقوف على رضآ الطّرفين بالطّلاق.

مغالطة اخرى:

كلّما صدق عليه الانسان يلزم ان يصدق عليه الحيوان وكلّما صدق عليه الحيوان لا يلزم ان يصدق عليه الانسان، ينتج كلّما صدق عليه الانسان لا يلزم ان يصدق عليه الانسان.
والجواب: منع كلىة الكبرى اذ بعض ما صدق عليه الحيوان يلزم ان يصدق عليه الانسان أعنى الانسان.

اشكال حسابي:

اختلف العلماء فى انه هل للاعداد الصّم جذر تحقيقي يتعسّر أو يتعدّر العلم به أم ليس لها جذر تحقيقي أصلاً. فذهب بعضهم الى عدم استحالة وجود الجذر التحقيقي للصّم. بل الحق وجوده له كما يدل عليه قول امير المؤمنين عليه السّلام سبحان الذى لا يعلم جذر الأصمّ الا هو. فانّ ظاهر هذا الكلام أنّ وجود الجذر التحقيقي أمر ثابت واقعى اذ الحقّ سبحانه انما يعلم ما هو الحقّ الواقعى دون الباطل الذى لا وجود له. وذهب غير واحد من اهل التحقيق الى استحالة وجود الجذر التحقيقي للصّم فى الواقع وبنى عليه كون ما حكى عليه السلام افتراء عليه. والظاهر حقيّة ذلك وعدم وجود جذر تحقيقي للأعداد الصّم وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمة هي: أنّ كلّ مجذور يعدّ مجذوراً آخر يجب ان يعد جذر الأوّل جذر الثّانى أيضاً كالاربعة وستة عشر فانّ عدّ الأوّل للثّانى مستلزم لعدّ الاثنتين للاربعة والرّبع والاثنتين والرّبع فانّ عدّ ذلك لهذا مستلزم لعدّ النّصف للواحد والنّصف وقد برهن اقليدس فى الشكل الرّابع من المقالة الثّامنة من كتابه على هذه المقدّمة. وبعد تمهيدها نقول يتفرّع على هذه المقدّمة مقدّمة أخرى بها يثبت المطلوب وهذه المقدّمة هي أنّه لا يجوز أن يكون مرّبع كسر مجرد ولا مرّبع صحيح مع كسر عدداً صحيحاً أمّا الأوّل فلأنّ مرّبع الكسر أقلّ من الكسر والكسر أقلّ من الواحد وأمّا الثّانى فلأنّ مرّبع الاثنتين والنّصف مثلاً لو كان عدداً صحيحاً لكان مرّبعاً ضلعه اثنان ونصف والواحد أيضاً مرّبع ضلعه واحد والواحد المرّبع يعد مرّبع اثنتين ونصف على تقدير كونه صحيحاً فيحكم المقدّمة الاولى وجب أن يعدّ الواحد الضلع للثنتين والنّصف فيعدّ الواحد الكسر اى الكل الجزء، هذا خلف. فثبت المقدّمة الثّانية أعنى استحالة كون مرّبع كسر مجرداً ومرّبع صحيح مع كسر عدداً صحيحاً. واذا ثبت ذلك نقول أنّ العدد الأصمّ ليس له جذراً أصلاً لأنّ له جذراً لا يمكن لنا العلم به كما اشتهر بينهم اذ من

ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مرتين من مراتب الاعداد الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصحاح المرتبة الى غير النهاية لا يرب في ان بعضها منطبق له جذر تحقيقي وبعضها أصم ليس جذر تحقيقي. فكل عدد صحيح في سلسلة الأعداد الطبيعية يكون له جذر تحقيقي أى يكون مجذوراً لعدد صحيح يكون بعض الأعداد التي فوقه أو تحته أصم أى لا يكون له جذر وبعد مضي عدة من الاعداد منه ينتهي الى عدد آخر منطبق له جذر تحقيقي ويختلف ذلك بحسب تصاعد الاعداد. فثبت ان الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مجذورين من مجذورات الاعداد الطبيعية يكون صمًا مثلاً الاثنان والثلاثة الواقعتان بين الواحد والاربعه أعني مرتبى الواحد والاثنين أصمان وكذا الأعداد الواقعة بين الأربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة عشر وغيرها فان شيئاً منها لا يمكن أن يكون منطبقاً مرتباً يكون له جذر تحقيقي لأن جذره أما ان يكون صحيحاً فقط أو كسر أ فقط أو صحيحاً مع كسر. والثلاثة باطلة فلا يكون جذراً. أما الأول فلأن الصحيح الواقع بين المرتين أكثر من المربع الأول وأقل من المربع الثاني فجزره يجب أن يكون أكثر من جذر المربع الأول وأقل من جذر المربع الثاني اذ كل ما كان المجذور أكثر من المجذور فالجذر أعظم من الجذر وهو ظاهر. فلو كان جذره صحيحاً لكان واقعاً بين جذرى المرتين أعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح، هذا خلف. وأما الثاني والثالث فلأننا بينا في المقدمة الثانية أن مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان صحيحين لكن هذه الأعداد صحاح فلا تكون مراتب لهما والتقدير انها مراتب لهما، هذا خلف. فقد ثبت أن الأصم مديم الجذر رأساً لأن له جذراً لا يمكن استعماله كما هو المشهور في بعض اللسنة.

شعر فارسی:

لیکن عجب زخواجه از آن آیدم همی کو بر کدوی خشک نهد بیست گز قصب
این شعر از انوری است که در مذمت یکی از خواجگان و ارباب مال گفته که کل بوده است. و
مراد آن است که تعجب نیست در اینکه روستایی بر سفره ای که از دو گز قماش است ده کدو
می نهد، همچنان که در بیت اول گفته، ولكن تعجب در عکس این معنی است که خواجه کل بیست
گز قماش را که دستار باشد بر يك کدوی خشک که کدوی سر است می نهد.

شعر آخر:

شدی مصوص تنم بی گمان ز خوردن آن اگر به کوی من اندر بدی کرفس و سداب
این شعر نیز از انوری است در مذمت شراب ترشی که شخصی از جهة او فرستاده گفته است. و

مصوص به فتح ميم وضم صاد مهمله در اصطلاح اطبا عبارت از آن است که شکم مرغ را — چون دجاجه و کبک یا امثال آنها — از بقول بارده یا حارّه چون کرفس و سداب پر کنند و در سر که بجوشانند تا پخته شود، پس بیرون آورده ضبط کنند تا وقت احتیاج به آن. و محصل معنی شعر آنکه: چون در مصوص وجود بقول معتبر و ماخوذ است و طبخ در سر که تنها کافی نیست، لهذا از خوردن شراب ترشی که از جهت من فرستادی من مصوص نشدم و اگر در شکم من همچنان که در شکم مرغی که او را مصوص می کنند بقول می بود من نیز مصوص می بودم.

آیه فیها اسئله:

قال الله تعالى في سورة التوبة (آية ٦٧): «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيهِمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». وقال الله تعالى (في سورة التوبة آية، ٧١): «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»

و فی الآيتين أسئلة. أحدها: أنه ما التكتة في التعبير عن المشابهة والمجانسة بين المنافقين و المنافقات بأن بعضهم من بعض و بين المؤمنين و المؤمنات بأن بعضهم اولياء بعض؟ و ثانيها: أنه كيف أسند النسيان اليه سبحانه و هو منزّه عنه. و ثالثها: ما الباعث لادخال السنين في قوله سير حمهم الله مع أن المتصف بالصفات المذكورة مرحوم قطعاً بلامهلة و تراخ. و رابعها: أن الأوفق في الآية الثانية نظراً الى ماسبق أن يقول أن الله غفورٌ رحيم كما وقع في نظائرها. و الجواب عن الأول: أنه تعالى خصّ المنافقين بالعبارة المذكورة تكذيباً لهم في حلفهم السابق في قوله تعالى و يحلفون بالله أنهم لمنكم و تقرير القول سبحانه: «فَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَائِقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعُوا بِخَلَائِقِهِمْ» و خصّ المؤمنين بولاية بعضهم لبعض نظراً الى أن الايمان أمر واحد ليس له طرق مختلفة و شجون متبانية بخلاف النفاق فانه دوشجون مختلفة و طرق متكررة فكل منافق له نوع من النفاق مبائن لنوع النفاق الذي عليه المنافق الآخر. فكل واحدٍ واحد من المنافقين في وادغير الأودية التي فيها الآخرون بخلاف الايمان فانه واد واحد يجتمع فيه المؤمنون جميعاً و السرفيه أن الحق كالصراط المستقيم وهو أمر واحد ليس فيه اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقاً غير متناهية و ظاهر أن المجتمعين على أمر واحد و الطالبيين له يكونون متحدين محبين بعضهم لبعض و أما المختلفون في الطريق و ان كانت طرقهم كلها باطلة لا يكونون مجتمعين على امر واحد و لا لالبيين له بل كل منهم طالب شئ مغاير لما يطلبه الآخر و مع التغير في المطلوب و

اختلافهم في المحبوب لا يلزم محبة بعضهم لبعض.
 وعن الثاني: أنه من قبيل قول الله سبحانه: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» و«مَكَرَ اللَّهُ» و«أَكِيدُ كَيْدًا». وعن الثالث: أن حق الرحمة والرحمة الحقيقية لهم إنما يكون في الآخرة ولذا أدخل السنين اشعاراً بأنهم إذا ماتوا يشملهم الرحمة الكاملة الإلهية. وعن الرابع أن العدول في أمثال المقام مما يقتضيه الظاهر وسوق الكلام أعنى الوصف بالرحمة والغفران الى مثل العزة والغلبة والحكمة للتنبية على أنهم مع استحقاقهم الرحمة يصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعاً ولا يمنعه مانع لأنه عزيز غالب على كل شيء لا يقاومه شيء ولا يصدده شيء عمّا يريد، وعلى أن أفعاله لا تخلوا عن حكمة ومصلة فلا يعذب الآ العاصي ولا يرحم الآ المطيع فلا يظن ظان أن عبادة المؤمن يبقى بغير أجر اذ ذلك مخالف للحكمة والمصلحة.

مسئلة امتحانية:

ان قيل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه الاشكال البدرية والهلالية والخسوف والكسوف؟
 قلنا: نعم، كما أن جرم القمر يقبل ضوء الشمس لكثافته وينعكس عنه لصقالتها كذلك الأرض يقبل ضوئها لكثافتها وينعكس عنها لصقالتها لاحاطة الماء بأكثرها وصيرورتها معها ككرة واحدة. فإذا لو فرض شخص على القمر يكون الأرض بالقياس اليه كالقمر بالنسبة اليها وبحركة القمر حول الارض يتخيل أنها متحركة حوله ويشاهده الاشكال الاهلالية والبدرية وغيرهما في مدة شهر كمن اذا كان لنا بدر كان له محاق واذا كان لنا خسوف كان له كسوف لوقوع أشعة بصره داخل مخروط ظل الارض ومنعه أياها عن وقوعها على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خسوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس على الأرض الآن خسوفه لا يكون ذا مكث يعتد به لكونه بقدر مكث الكسوف ويكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر مكث الخسوف ولأن بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوي. فكما ترى على وجه القمر المحو، يرى على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان محالاً لكن يتصور هذه الأوضاع بعد الفکر على تخيل أي وضع اراد بسهولة.

فائدة نحويّة:

الجمل الواقعة في كلامهم ستة عشر جملة ثمانية منها لها محل من الاعراب. الاولى: الوصفية، نحو: مررت برجل أبوه قائم. والثانية: الحالية، مثل: جاء زيد يضحك. الثالثة: الخبرية، مثل:

زيدابوه منطلق. الرَّابِعَة: المضاف إليها، مثل: «يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائدته، ١١٩).
الخامسة: المحكيّة لقول، مثل: قلت زيد عالم. السادسة: المعلق منها العامل، مثل: علمت مازيد
منطلق وعلمت لزيد منطلق. السابعة والثامنة: الشرطية والجزائية، مثل: ان قام زيد قام عمر وفان
لفظة ان لكونها عاملة يجزم كلاً من جمليتي الشرطية والجزائية. وثمانية منها لا محل لها من
الاعراب، أولها: الصلة، مثل: جئني زيد الذي هو قائم. وثانيها: المبتدئة، مثل: زيد قائم. وثالثها:
الواقعة في اليمين، مثل: والله ان زيداً قائم. ورابعها: المفسرة، مثل: زيداً ضربته. وخامستها: التي
في الحشو، مثل قول الشاعر:

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبُلَّغَتَهَا قَدَاحَوَجَّتْ سَمَعِي إِلَى تَرْجُمَانَ

وسادستها: التي في التخصيص، مثل: هلاً زيد ضربته ووسابعتها وثامنتها: التي في الشرط و
الجواب، مثل: اذا قام زيد قام عمر. ونظراً الى أن لفظة اذ ليست من العوامل وإنما هي لمجرد
التوقيت فلا يعمل فيما بعدها من الشرط والجواب وقد نظم بعض العلماء هذه الجمل الستة عشر
في أبيات وهي هذه:

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| وخذ جملاً ستاً وعشراً ونصفها | لها موضع الاعراب جاء مبيناً |
| فوصفته حالية خبرية | مضافا إليها واحك بالقول فعلنا |
| كذلك في التعليق والشرط والجزا | اذا عامل يأتي بلا عمل هنا |
| وفي غير هذا لا محل لها كما | اتت صلة مبدؤه يترك المنى |
| وقى الشرط لا يعمل كذاك جوابه | جواب يمين فادره فاتك العنا |
| مفسرة ايضاً وحشواً كذا اتت | كذلك في التخصيص نلت به الغنى |

فائدة نحويّة:

أفعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء. والتعليق هو ترك العمل في اللفظ دون المعنى
لأجل مانع هو لام التعليق وبحسب المعنى يكون الاسم الذي بعد الفعل معمولاً له لكونه في موضع
النصب ولو عطف على معموله جملة أخرى جزاء لها منصوب بين مثل لظننت لزيد قائم وعمر وا
منطلقاً. والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظاً ومعنى والتعليق يحصل بدخول اللام. وأما الالغاء فهو
يحصل بدخول أفعال القلوب في وسط الكلام أو آخره مثل زيد ظننت قائم و زيد قائم ظننت و
في الصورتين أي صورتى التوسط والتأخير كما يجوز الالغاء يجوز الاعمال ايضاً بأن يقال زيداً
ظننت قائماً وزيداً قائماً ظننت. ومخفى نماذ كه هر گاه أفعال مقدم باشند الغاء جازي نیست و چنانچه

موضعی باشد که با وجود تقدّم افعال موهم الغاء باشد باید ضمیر شان مقدر باشد که مفعول اول باشد و ما بقى مفعول ثانى يا بايد لام ابتدا مقدر که تعليق باشد نه الغاء. مثال اول نحو: ما أخال لدينا منك تحویل که تقدیر چنین است که ما اخاله (الخ). و مثال ثانى نحو: انى وجدت ملاك الشیمة الادب. که به این تقدیر است انى وجدت لملاك الشیمة الادب.

شبهة عقلیة:

المشهور أن اجتماع الشیئين فى مكان واحد محال و فى زمان واحد جائز. و أورد علیه بأن استحالة اجتماع الشیئين فى مكان واحد إنما هو مع وحدة الزمان اذا اجتماعها فى زمانين جائز وهذا آت فى الزمان ایضا اذا اجتماعهما فى زمان واحد مع وحدة المكان محال و إنما يجوز اجتماعهما فيه مع تعدد المكان فلا فرق بين المكان والزمان فى جواز اجتماع الشیئين فى كل منهما مع تعدد الاخر و استحالته مع وحدته.

والجواب: ان اجتماع شیئين فى مكان واحد إنما يستحيل لاجل وحدة المكان فى ذاته من دون مدخلية للزمان وحده و تعدد لان اجتماعهما فيه یوجب تداخل الاجسام و هو فى ذاته محال سواء تعدد الزمان او اتحد. فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظر الى أنه يلزم عدم الاجتماع فى مكان واحد و عدم تحقق التداخل و ليس ذلك فى ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشیئين فى مكان واحد إنما يستحيل لذاته و اقتضائه ذلك فى نفسه و اما استحالة هذا الاجتماع فى زمان واحد فليس لكون وحدة الزمان علة لذلك و إنما يلزمه الاستحالة اذا ادى الى الاجتماع فى مكان واحد حتى لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فى مكان واحد لكان ممتمعا ایضا و لكن لا استلزامه وقع الاجتماع فى مكان واحد يلزمه عدم الاستحالة. و الحاصل أن العلة للاستحالة فى ذاته إنما هو الاجتماع فى مكان واحد و الاستحالة فى الاجتماع فى زمان واحد إنما هو لاجل كونه لازما للاجتماع فى مكان واحد. فالوحدة المكانية علة بالذات و الزمانية لازم العلة فظهر الفرق.

شعر فارسی:

بر ستوران و اقربات مدام كاه كهتاب باد و جو كشكاب

«كهتاب» كاه دودى است که به آن علاج اسبى کنند که اورا مرضى عارض شده باشد، يعنى به دود آن «كاهدود» آن را معالجه کنند. و «كشكاب» آش جو و امثال آن است که از برای بيمار پزند. و این شعر را شاعر در مذمت شخصى گفته که از آن كاه و جو خواهش کرده و از برای او نفر ستاده. و محصل معنى آنکه چون كاه و جو از برای من نفر ستادى كاه را در بيمارى ستوران به كاهدود صرف کنى و جو را در بيمارى خویشان به كشكاب.

شعر آخر:

ای به تو مخصوص اعجاز سخن چون به وترای وتر در معنی قنوت
مراد آن است که: ای آنکه در معنی «وتر» ویکتایی، اعجاز سخن مخصوص است به تو،
همچنان که قنوت مخصوص است به نماز وتر. و وتر در نزد اوسه رکعت است که می گوید در رکعت
آخر باید قنوت خواند.

ایضاً شعر آخر:

اکنون که برگشاد فلک از مسام سنگ پیکان باد را گذر تیر آرش است
«آرش» به مد الف و فتح راء مهمله نام سلاح دار پادشاه ایران است که در وقت مصالحه با
افراسیاب تیری مجوف ساخت و میان آن را از زبیق پر کرده و به معاونت آفتاب از آمل به مرو
رسانید. و مراد این است که الحال که فلک تیر باد را از کمان خود گشاد می دهد پیکان آن تیر از مسام
سنگ به سبکی و تندی تیر آرش گذری کند. پس مراد از آنچه گفته آن است که برگشاد فلک تیر باد
را پس لفظ تیر باد در کلام مقدر است.
وقد شاع قولهم: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».

و علیه اشکال مشهور و هو أن المتردد هو الذي يقدم رجلاً ويؤخر تلك الرجل التي قدمها بعينها
لأرجل أخرى فهو يخطو خطوة إلى قدام وخطوة إلى خلف والخطوتان من رجل واحدة. وأجاب
عنه التفتازاني في شرح المفتاح بأن المراد بالرجل الخطوة بناء على ما مر في تقرير الاشكال من
أن المتردد يخطو خطوة إلى القدام وخطوة إلى الخلف. واعتراض عليه بعض المحشين بأن
المراد بالقدام قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع في مقابلة خلفه أيضاً ومن البين أن هذا
ليس هيئة المتردد. وفيه أن غرض التفتازاني أنه اذا ذهب المتردد يخطو خطوة إلى قدامه ثم يرجع
إلى الموضوع الأول يصدق عليه أنه يخطو خطوة إلى قدامه وخطوة إلى خلفه فإن الموضوع الأول
خلف بالنظر إلى الحالة التي عند الخطوة الأولى. بل لك أن تقول أن مراده بالقدام قدام القدم
فيكون الخلف الواقع في مقابلته خلفها أيضاً ومن البين أن هذه هيئة المتردد فظهر أن توجيه
المحقق التفتازاني صحيح. وذكر السيد الشريف في دفع الاشكال وجهاً وهو أن المراد بالرجل
الأخرى الرجل التي قدمها أولاً وإنما جعلها رجلاً أخرى لأنها من حيث أخرجت مغايرة لها من
حيث قدمت ولا يخفى ما فيه من البعد والمخالفة للظاهر. وقال الجلبی في دفعه أن أخرى صفة تارة
لا صفة خطوة ولا رجلاً والمعنى يقدم رجلاً تارة ويؤخرها تارة أخرى فيتحد متعلق التقديم والتأخير.
وفيه أن جعل أخرى صفة تارة خلاف الظاهر المتبادر من وجهين: أحدهما لاجل تقديم رجلاً و

وقوعه مفعولا لتقدم فإن المتبادر حينئذ كون أخرى صفة لرجل محذوفة أقيمت هي مقامها مفعولا لتؤخر وأخر بهما لأن تارة غير مذكور أصلا فتقديرها مرتين خلاف الظاهر. على أن مفعول تؤخر محذوف حينئذ من غير نيابة لفظة أخرى مقامه. ويشد الكلام بذلك اغلاقا. وقد ظهر بذلك أن الأظهر من الأجوبة الثلاثة هو جواب الشارح التفتازاني الآ أنه أورد عليه وعلى الجوابين الآخرين أن ماروى من تنمة هذا المثل يدل على بطلان هذه الاجوبة وهو قول الوليد بعد قوله المذكور اعتمد على إيتهما شئت فإن لفظ الاعتماد وإيتهما يدل على أن الرجل الأخرى غير الأولى ويمكن الدفع عن جواب التفتازاني بسهولة كما يخفى.

آية فيها سؤال:

قال الله سبحانه في سورة النساء: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا». وفيه سؤال وهو أن صيغة «أفعل» تدل على أن كل واحد من قول الله وقول غيره صدق، ولكن قول الله أصدق مع أنه لاتفوت بين الصديقين في كون كل منهما صدقا كما في القول والعلم فلا يقال هذا القول أقول وهذا العلم أعلم فكذلك لا يقال هذا الصدق أصدق فإن الصدق عبارة عن الاخبار المطابق للواقع ومتى تثبت المطابقة يحتمل الزيادة والنقصان. وجوابها أن أصدق هنا صفة للقائل لا للقول بناء على أن التميز أعنى حديثا إنما هو تميز عن الفاعل. ولاريب في أن القائلين يتفاوتان في الواقع ونفس الامر وان تساويا في قضية واحدة أخبرا بهما وكان كل منهما صادقا فيها. والحاصل أن هذا استفهام انكارى معناه النفي كما في قوله تعالى: «وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران، ١٣٥). اى لا أحد يغفرها إلا هو فالمراد أنه لا أحد أصدق من الله في حديثه فيكون ترجيحاً للمحدث على المحدث في الصدق لا ترجيحاً لأحد الصديقين على الأخرى في كونه صدقا ولا شك أنه لا أحد أصدق في حديثه من الله لأن غيره يجوز عليه غير الصدق عقلا ويقع أيضاً من أكثر الناس ولو نادراً والله تعالى منزّه عن ذلك.

مسئلة حكمية:

ان قيل ما السبب الحكيمى فى ان السمك يعيش فى الماء و اذا خرج منه الى الهواء هلك. قلنا: السبب فى ذلك ان قلب السمك بارد جدا ولذلك يكفيه تنفس يسير يجذب به من المجارى الضيقة هنا قليلا من الهواء الذى احتبس فى بواطن الماء اذلو تنفس ساير الحيوانات باستنشاق الهواء ا زاد قلبه برودة وهلك. فهو مادام فى الماء لكون الماء غليظاً وعدم وجود هوا كثير فيه لا يصل الى قلبه فى تلك المجارى الضيقة الا شىء يسير من الهواء اذا الماء لغلظته لا يدخل فى تلك المجارى

الضيقه وماترى من دخول الماء فى فمه وأنفه وخر وجهه منه أما هو يدخل فى احدهما ويخرج من الاخر وان ذلك إنما هو فى حلقه ومجرى بطنه فيدخل الماء فيه ويخرج منه لا من مجرى التنفس. والهواء لقلته فى الماء لا يدخل فى مجرى تنفسه الا شىء يسير وأما اذا خرج من الماء الى الهواء (لكثرة الهواء فيه مع لطافته) يدخل منه فى مجرى تنفسه شىء كثير فيبرد قلبه برداً مفرطاً فيتلف.

أيضاً مسألة أخرى

ما السبب الطبي فى أن من به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش اذا دخله؟ قلنا: سببه أن من به عطش يكون بدنه يابساً يجذب الرطوبة الى الباطن من المسام الخفية ومن لا عطش به يكون بدنه رطباً يستفرغ الرطوبة بالعرق فيعطش فيه.

شعر فارسى؛

مرگ ز پاس تو بود آنکه به چشم ستم در شد و چون دست یافت پای برادر شکست
برادر مرگ خواب است كما قيل: «التوم اخو الموت». يعنى از ترس تو مرگ در چشم ستم
رفت، يعنى ستم از میان مردم بر طرف شد و چون مرگ فرصت یافت پای برادر خود را — يعنى
خواب را — شکست که خواب در آنجا بماند و بپرون رود تا ستم همیشه در خواب مرگ باشد و در
بعض نسخ بدل ستم «عدو» مکتوب است و در این هنگام محصل معنی آنکه: عدوى تو را مرگ به
خواب کرد.

ايضاً شعر آخر:

گوهر خنجر چو شد لعل به خون گفتمى لعب هوا بر سراب اخگر آذر شکست
لعب به ضم لام [به معنی] بازی کردن [و] اخگر به فتح همزه و كاف فارسی [به معنی] انگشت
افر وخته [است]. در این بیت خنجر به سراب و قطرات خون به پاره های اخگر تشبیه شده، يعنى
خنجر به خون سُرخ شد، چنان که پنداشتی که هوا به حيله و بازی در سراب خنجر به عوض آب
آتش خون پيمود.

آیه فیها سؤال:

قال الله تعالى فى سورة النساء (آية ۸۳): «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّأ عُوايَهُ وَلَوْ
رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ
رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا».

وفيه سؤال وهو أنه استثنى القليل على تقدير عدم الفضل والرحمة مع أنه لو انتفى الفضل والرحمة والهداية والعصمة لاتبع الكل الشيطان من غير استثناء فما معنى الاستثناء هنا؟
 واجاب عنه بعضهم بأن الاستثناء راجع الى ما تقدم والتقدير اذا عوا به الا قليلا. وقيل المعنى لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا. وقيل المراد ولو لافضل الله عليكم بارسال الرسل لاتبعت الشيطان في الكفر والضلال الا قليلا منهم كانوا مهتدين بعقولهم الى معرفة الله وتوحيده كقيس بن ساعدة وورقة نوفل ونحوهما قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله. وقد يقال ان هذه الآية يقتضى وجود فضله ورحمته المانع من اتباع أكثر الناس للشيطان مع أن الواقع خلافه فإن أكثر الناس كفر، يؤيده قوله (ص) الاسلام في الكفر كالشعرة البيضاء في الثور الاسود. والجواب: أن الخطاب في هذه الآية للمؤمنين خاصة لكل الناس، لا يقال اذا كان الخطاب خاصا للمؤمنين فما معنى الاستثناء فإنه اذا كان المراد به اتباعه فيما يدعو اليه ويوسوس من المعاصي فجميع المؤمنين متبعون له في ذلك ولو كان في العمرمة واحدة وان كان المراد به دعاؤه الى الكفر فأحد من المؤمنين لم يتبعه في الكفر والآلم يكن مؤمنا لانقول معناه ولو لافضل الله عليكم ورحمته بالهداية والرسل أيها المؤمنون لاتبعت الشيطان في الكفر وعبادة الاصنام وغير ذلك الا قليلا منكم كقيس وأضرا به فإنهم لولا الفضل والرحمة بالرسل (ص) لما اتبعوا ايضا الشيطان بفضل ورحمة خصهم الله تعالى بها بغير ارسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة. على أنه لو كان المراد الاتباع فيما يدعو اليه من المعاصي ليمكن الجواب أيضا بأن الائمة المعصومين عليه السلام لم يتبعوه في المعاصي صغيرة أو كبيرة ولا مرة واحدة في جميع العمر مع أنهم من المؤمنين بل ائمتهم.

في عدد أيام الحيض:

روى الشيخ في التهذيب عن عبدالله سنان عن الصادق عليه السلام أنه قال: «أكثر ما يكون الحيض ثمان وأدنى ما يكون ثلاثة».

أقول: المعنى أن أكثر عادات النساء ثمانية لأنها أكثر أيام الحيض كما فهمه الشيخ وقال أنه شاذ أجمعت العصابة على ترك العمل به، ثم حملة على محمل بعيد. فالأولى ما ذكرناه ثم ترك التأء في قوله (ع) ثمان باعتبار الليالي.

مسئلة طبيّة:

أجمع الأطباء على أن القلب أول عضو يتكون وآخر عضو يسكن وفيه أن القلب عضو لحمي و

الاعضاء اللحمية كما اعترفوا به متأخرة عن الاعضاء المتكوّنة عن المنى كالعظم والغضروف وغيرها وبين كلاميهما تدافع. وقد أُجيب عنه بوجوه:

الأول: أن المراد من قولهم أن القلب أول عضو يتكون هو أنه أول عضو لحمي يتكون لا أول عضو مطلقاً وفيه أنهم صرّحوا بتقدمه على جميع الاعضاء في التكون.

الثاني: أنه فرق بين العضو اللحمي واللحم والذي يتكون من الدم هو اللحم لا العضو اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من المنى لا من الدم ثم يتزايد أجزائه بالدم فيقلب لونه على لون المنى فينسب إلى اللحم من جهة لونه من غير أن يسمى لحماً. وفيه أن الشيخ قد صرح في تشریح القلب بأنه مخلوق من لحم قوي ليكون أبعد من الآفات وأيضاً يلزم على الجواب المذكور أن يكون في الاعضاء البسيطة عضو لحمي لا يكون لحماً وهذا ممّا لم يقل به احد.

الثالث: أن أول عضو يتكون ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الان بل ما يتكون أولاً فضاء القلب الذي يتكون في وسط المنى ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحمه من أول ما ينصب إليه من دم القلب، فالمراد بالقلب في قولهم أنه أول ما يتكون هو فضاء القلب الذي هو مجمع الروح، والظاهر أن هذا الجواب هو الأصوب فإن القياس والاعتبار وان اقتضى حدوث الاعضاء المتكوّنة من المنى أولاً لأنه اصل المتقدم إلا أن القلب لما كان مجعاً ومنبعاً للروح الحيواني وكان اللازم تكونه في وسط المنى ليكون خزانة للروح فلا بد أن يرسم في وسط هيئته وفضائه ويصير باقى أجزاء المنى أعضاء تتكون منه أعنى العظام والغضروف والعصب وغيرها، ولذا ترسم أولاً في وسط المنى نقطة سوداء صنوبرية هي رسم القلب وقضائه ثم يتكون الأعضاء الحادثة من المنى ثم يتكون لحم القلب من أول ما ينصب من دم القلب.

آية فيها سؤال:

قوله تعالى: «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (آل عمران، ٢٨٢). ان قيل ما السبب في الاتيان بصيغة المبالغة فإن ظلاماً صيغة في الظلم ولا يلزم من نفى الظلام نفى الظالم بل العكس، فهلا قال «ليس بظالم» ليكون ابلغ في نفى الظلم عن ذاته تعالى؟ قلنا السبب في ذلك أن صيغة المبالغة إنما جيء بها لكثر العبيد لا لكثر الظلم في نفسه، فإن الظالم على الجمع الكثير يكون كثير الظلم نظر إلى كثرة المظلومين فيصح الاتيان بصيغة المبالغة الدالة على كثرة أفراد الظلم نظر إلى كثرة أفراد المظلوم. فمن كانت عبيده كثيرة فان كان يظلم الكل فالأنسب به اسم الظلام دون الظالم. فاذالم يكن ظالماً لشيء منهم فاللزام نفى الظلام عنه. اذلو فرض صدور الظلم منه لكان ظلاماً لا ظالماً. ولذا اذا أفرد المفعول لا يؤتى بصيغة المبالغة ومع كونه جمعاً يؤتى بها كقوله تعالى «عالم

الغَيْبِ وَعَلَامِ الْغُيُوبِ» وقولهم زيد ظالم لعبيده وزيد ظلام لعبيده. والحاصل: أن صيغة المبالغة هنا لكثرة المفعول لالتكرار الفعل. ومن هذا القبيل ما قيل له تعالى «مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ» (فتح، ٢٧) فإنَّ التَّشْدِيدَ أَنَّمَا هُوَ لِكثْرَةِ الْفَاعِلِينَ لِتَكَرُّرِ الْفِعْلِ. وقيل السَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْعَذَابَ مِنْ عَظِيمِ الْقَدْرِ كَثِيرُ الْعَدْلِ أَقْبَحُ وَأَفْحَشُ وَأَشَدُّ مِنْ ظَلَمٍ مِنْ لَيْسَ عَظِيمِ الْقَدْرِ كَثِيرُ الْعَدْلِ، فَيُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الظَّالِمِ بِاعْتِبَارِ زِيَادَةِ قِيَحِ الْفِعْلِ مِنْهُ لَا بِاعْتِبَارِ تَكَرُّرِهِ. والحاصل أن اسم المبالغة هنا لزيادة صفة الفعل لأصل الفعل بمعنى أَنَّ الظَّالِمَ لَوْ صَدْرَ مِنْهُ تَعَالَى لَكَانَ ظَلَمَ وَاحِدًا مِنْهُ أَعْظَمَ مِنْ أَلْفِ ظَلَمَ صَدْرَ مِنْ عِبِيدِهِ بِاعْتِبَارِ زِيَادَةِ قِيَحِهِ. فلو صدر منه ظلم وجب إطلاق اسم الظَّالِمِ عَلَيْهِ فَمَعَ عَدَمَ صُدُورِهِ يَجِبُ نَفْيُهُ أَيْضًا عَنْهُ. ومن هذا القبيل ما قيل أن المراد بالإنسان في قوله تعالى: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» إلى قوله «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ٧٢) هو آدم (ع) وإنما وصفه بصيغة المبالغة الدالة على تَكَرُّرِ الظُّلْمِ وَالْجَهْلِ عَنْهُ مَعَ كَوْنِهِ مَعْصُومًا نَظَرًا إِلَى أَنَّهُ لَمَّا كَانَ رَفِيعَ الْمَحَلِّ عَظِيمِ لِسَانٍ كَانَ ظَلَمَهُ وَجَهْلَهُ أَقْبَحَ وَأَفْحَشَ فَقَامَ عَظْمُ الْوَصْفِ مَقَامَ الْكَثْرَةِ.

حديث فيه ابهام:

كل ما زاد تركه جودة فهو خمر. ويمكن أن يوجه بوجهين: أحدهما: أن كل شيء ازداد تركه بعد الاعتقاد بتناوله جودة وكما للعقل فهو خمر وتوضيحه أن من تناول شيئاً يكون عقله بعد تناوله على حال من القوة والضعف والصحة والاختلال فإذا ترك تناول ذلك الشيء فإذا ازداد عقله جودة وكما لا يظهر أن هذا الشيء مما يخمر عقله ويستره. فالمراد بيان أن كل مسكر خمر نظرًا إلى أن ترك تناوله يزيد العقل جودة وكمالاً. وثانيهما: أن النبي صلى الله عليه وآله رخص للناس أن يلقوا شيئاً من التمر في الماء ليقل ملوحته ويحلو وكان بعضهم يلقي تمرًا كثير في الماء باقيا فيه مدة حتى ينقلب نبيذاً. وكان هذا هو الباعث لتجوز بعض العامة شراب النبيذ. فالنبي (ص) منعهم عن زيادة الإبقاء حذراً عن صيرورته خمرًا. فالمراد من الخبر كلما زاد ابقاؤه للماء جودة أي تجاوز عن حد يحلوه به الماء فهو خمر. والمراد أن بقاء التمر ينبغى أن يكون بقدر يحلوه به الماء ويحصل له جودة فإذا طال بقاؤه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن المائية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى الإبقاء.

آية فيها أسئلة:

قال الله تعالى في سورة الاسرى (آية ٥٩): «وَمَلَنَعْنَا نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَنْزِلُهَا بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخَوَّفُوا».

وفيه اسئلة: الاول أنه تعالى كيف يمنعه تكذيب الأمم الماضية من ارسال الآيات مع أنه لا يمنعه مما يريد مانع فان أريد ارسالها فلا يمنعه تكذيبهم وان لم يرده كان وجود تكذيبهم وعدمه سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لالتكذيب.

وجوابه: أنه لا ريب في أن ترتب الفساد من موانع ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الآيات مما يترتب عليه التكذيب فأى مانع من أن يقال هذه المفسدة مانعة من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور.

الثانى: أن الارسال يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى: «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ» (نوح، ١) فأى حاجة الى الباء.

وجوابه: أن الباء لتعدية الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لأن المرسل محذوف و هو الرسول وتقديره وما منعنا أن نرسل الرسول بالآيات. والارسال يتعدى بنفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به وبالى الى المرسل اليه كما قال الله تعالى: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ». (سوره مؤمن، ٢٣).

الثالث: أن المراد بالآيات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله عليه وآله من جعل الصفادها وازالة جبال مكة ليتمكنوا من الزراعة وانزال كتاب مكتوب من السماء ونحو ذلك وهذه الآيات ما أرسلت للأولين وما شاهدوها فكيف كذبوها.

وجوابه: أن الضمير في قوله تعالى راجع الى نفس الآيات المقترحة لا الى هذه الآيات من الآيات المقترحة كالمائدة والناقة ونحوهما مما اقترحه الأولون.

الرابع: أن تكذيب الأولين لا يمنع ارسالها على الآخرين لجواز أن لا يكذبها الآخرون. و جوابه: أن سنة الله تعالى في عباده أن من اقترح على الانبياء آية واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله تعالى لم يرد اهلاك اهل مكة لأنه علم أن أولادهم يؤمنون. فلو أرسل بالآيات التي اقترحوها فلم يؤمنوا الأهلكهم نظر الى سنة الجاهلية مع أن حكمته اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها فمعنى الآية وما منعنا أن نرسل بالآيات المقترحة عليك إلا أن كذب الأولون بالآيات المقترحة فاهلكوا فربما يكذب بها قومك فيهلكوا مع أن الحكمة تقتضى عدم اهلاكهم.

الخامس: أى مناسبة بين صدر الآية وهو ما منعنا (الخ) وبين قوله بعدها «وَأَتَيْنَا تَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصُرَةً» الآية حتى صدرت بها.

وجوابه: أتى لما أخبر أن الأولين كذبوا بالآيات المقترحة غير واحدة منها وهى ناقة صالح (ع) نظرا الى أن آثار ديارهم المهلكة كانت باقية قريبة من مكة يُبصرها صادرهم و واردهم.

السادس: ما معنى وصف الناقة بالابصار وما مدخلية ههنا. وجوابه: أن معنى مبصرة دالة لأن

الدليل هادومرشد وقيل مبصرة هيهنا بمعنى مبصر بها كما يقال ليل قائم ونهار صائم أى ينام فيه و يصام فيه وقيل أنها بمعنى مبصرة أى أنها يبصر الناس صحّة نبوة صالح (ع) ويعضد هذا قرانته من قرء مبصرة بفتح الميم والصاد أى تبصرة والأظهر أنها صفة لآية محذوف تقديره وآتيننا ثمود الناقة آية مبصرة أى مضينة بيّنة.

السابع: أن الظلم يتعدى بنفسه كما قال الله تعالى: «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ» (نساء، ١١٠) فأى حاجة الى الباء و هلا قال ظلموها أى بالعقر والقتل؟
وجوابه: أن الباء ليس لتعدية الظلم حتى يكون المراد أنهم ظلموا الناقة بل المراد فظلموا أنفسهم بقتلها أو بسببها وقيل الظلم هنا بمعنى الكفر فمعناه فكفر وابها فلما ضمن الظلم معنى الكفر عدتعديته.

الثامن: أن قوله تعالى: «وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ الْآتَخْوِيفًا» (اسراء، ٥٩) يدل على حصول الارسال بها وقوله تعالى وما معنا يدل على عدمه فكيف التوافق؟
وجوابه: أن المراد بالآيات ثانيهاى الفور والدلالات والاندازات لا الآيات التى اقترحها أهل مكة فلا تناقض.

بيان آية:

قوله تعالى: «لَأَنْتُمْ أَشْدُّرَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنْ اللَّهِ» (حشر، ١٣) ضمير الغايب أما للمنافقين او اليهود على اختلاف القوانين وقوله رهبة مصدر مبنى للمفعول والمعنى أنتم أشد مرهوبة فى صدورهم من الله أى انكم فى صدورهم أهيب من الله فيها وحاصله أن خوف المنافقين واليهود منكم أكثر من خوفهم من الله تعالى ونظيره ما يقال زيد أشد ضرباً فى الدار من عمر وأى أشد مضر و بية و المصدر بمعنى المفعول كثير شايع فى كلامهم.

مسئلة طبيّة:

عرف النبض تارة بأنه حركة من أوعية الرّوح مؤلّفة من انقباض وانبساط لتبريد الرّوح بالنّسيم وأخرى بأنه حركة وضعيّة للشرايين قبضاً وبسطاً لتعديل الرّوح بالنّسيم واخراج فضلاته و الأوّل لاكثر الاطباء. والثانى لصاحب الاسباب وبعض آخر ومألها واحد. لأن المصرح به فى الثانى كون النبض حركة وضعيّة وفى الأوّل لا تعرض لنحو الحركة. وقد اختلف الاطباء فى أن حركة النبض من أى حركة فذهب القرشى وبعض آخر الى أنها حركة وضعيّة كما سبق وذهب جمهور الاطباء الى أنه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بأنه حركة مكانية الخ. وذهب جماعة

الى أنه حركة كمية. استدل الفرقة الأولى بأن النبض ليس حركة في الكيف ولا في الكم وهو ظاهر و
 لا في المكان والشريان عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتسع عند الانبساط
 ويتضيق عند الانقباض اذا المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
 من الجسم المحوى و ظاهر أن الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح
 الباطن في طرف من الأطراف بل السطح المحيط به من تحته باق بحاله كما كان وإنما يتضيق و
 يتسع السطح المحيط به من فوقه بالانقباض والانبساط فاذن ليست حركة النبض مكانية فبقي أن
 يكون وضعية اذا الشريان اذا انبسط بعد انقباضه أو انقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الانسبة اجزائه
 بعضها الى بعض بالقرب والبعد وهذا هو المراد بالوضع ههنا. واحتج الفرقة الثانية بأن الحركة
 الاينية التي هي يتبدل بها أيون المتحرك بأن يكون في كل آن في أين آخر و حركة النبض كذلك
 اذا أيون العرق يتبدل عند الانبساط والانقباض. واستدل الفرقة الثالثة بأن الشريان يتخلخل
 عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة أغنى التخلخل والتكاثف يلزمها اختلاف
 الأيون فيكون هنا كحركتان حركة في الأين أي في المكان وحركة في الكم لكن الطبيب إنما
 يعتبر الحركة الأينية دون الكمية.

أقول: لا يخفى أن حركة النبض المشتملة على الانبساط والانقباض لا يخلو عن التخلخل و
 التكاثف سواء كانا حقيقيين بأن يحصل الانبعاس والاندماج من دون مداخلة شيء من الخارج و
 خر وجه أو غير حقيقيين بأن يحصل مع دخول جسم من الخارج في التخلخل وخر وجه في التكاثف
 لا يخلو من الحركة في الكم وهو ظاهر. فاشتمال حركة النبض على الحركة الكمية مما لا ريب فيه.
 ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانية كلياً على كون المكان هو البعد الموجود كما هو
 التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلخل والتكاثف والانبساط و
 الانقباض والانبعاس والاندماج وغير ذلك من أمثال هذه العبارات الرجعة الى معنى واحد. وأما
 على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى
 كما ذهب اليه المشاؤون فثبوت الاستلزام في أكثر الموارد التخلخل والتكاثف أيضاً مما لا ريب فيه
 اذ تبدل السطح المذكور في أكثر أمثلهما مما لا يمكن انكاره. نعم تبدله في خصوص حركة النبض
 محل تأمل. اذا الظاهر أن باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه
 بل المسلم كما مرّ اتساعه وتضييقه بهما في بعض الأطراف وعلى أي تقدير لما كان التحقيق عندنا
 كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانية أيضاً و
 بذلك ثبت أن اشتمال حركة النبض على الحركة الكمية والمكانية كليتهما. بقي الكلام في أنها هل
 يشتمل على الحركة الوضعية أيضاً أم لا والتحقق أنه ان اشترط في الحركة الوضعية عدم خروج

المتحرك عن مكانه لم يتحقق فيها حركة وضعيه لما عرفت من خروج الشريان بالانبساط والانقباض عن مكانه وان لم يشترط ذلك فيها واكتفى فيها بمجرد تبدل نسبة اجزاء المتحرك بعضها الى بعض وبالنسبة الى ساير الاجسام المباينة عنه تحققت الوضعيه أيضاً. فيها فتأمل.

خبر مبهم:

روى الكليني (ره) باسناده عن ابن مسكان عن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال وأنا عنده لعبد الواحد الأنصاري في بر الوالدين في قول الله عز وجل وبالوالدين إحساناً فظننا أنها الآية التي في بني اسرائيل (آية ٢٣): «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاهُ». فلما كان بعد سأله فقال هي التي في لقمان (آية ١٤): «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ» [إحساناً] «وَأَنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (آية ١٥). فقال إن ذلك أعظم أن يأمر بصلتهما وحقهما على كل حال «وان جاهدك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم» فقال لا بل يأمر بصلتها وان جاهداه على الشرك ما زاد حقهما الا عظما.

قال: بعض المحدثين في بيانه: أما ظنوا أنها الآية التي في بني اسرائيل لأن ذكر هذا المعنى بهذه العبارة إنما هو في بني اسرائيل دون لقمان ولعله (ع) إنما اراد ذكر هذا المعنى الاحسان بالوالدين دون لفظ القران فإن الآية في لقمان هكذا: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ» «وَأَنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا». وقوله (ع) بأن يأمر بصلتهما وحقهما بدل من قوله ذلك يعنى أن يأمر الله تعالى بصلتهما وحقهما على كل حال الذي من جملة حال مجاهدتهما على الاشراك بالله أعظم. و محصل المراد أنه ورد الأمر بصلتهما واحقاق حقهما في تلك الحال أيضاً وان لم يجب اطاعتهما في الشرك. ثم لما استبان له من حال المخاطب أنه فهم من قوله سبحانه فلا تطعهما أنه لا يجب صلتهما في حال مجاهدتهما على الشرك واعتقد ذلك رد عليه السلام عليه ذلك بقوله لا أى ليس الأمر كما فهمت واعتقدت واضرب عنه باثبات الأمر بصلتهما حينئذ اى حين مجاهدتهما على الشرك وقوله ما زاد حقهما الا عظما تأكيداً لما سبق. أقول: الظاهر أن قوله ذلك اشارة الى الآية التي في لقمان اى هذه الآية أعظم وأقوى فى الأمر بصلتهما وحقهما على كل حال وان كان حال مجاهدتهما على الاشراك بالله فجمله ان يأمر فى تاويل المصدر وقبلها لفظة فى مقدرة وقوله فقال لا بل يأمر بصلتهما (الخ) بيانه كما مر.

خبر آخر من الصحاح:

الرَّجُلُ يَنْفِقُ عَلَى رَجُلٍ لَيْسَ مِنْ عِيَالِهِ إِلَّا أَنَّهُ يَتَكَلَّفُ لَهُ نَفَقَهُ وَكَسْوَتَهُ أَيْ كُونَ عَلَيْهِ فِطْرَتَهُ؟ قَالَ لَا أَمَّا يَكُونُ فِطْرَتَهُ عَلَى عِيَالِهِ صَدَقَةً دُونَهُ. قِيلَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَمْ يَضْمَمْهُ عَلَى عِيَالِهِ بَلْ يَتَصَدَّقُ عَلَيْهِ بِالنَّفَقَةِ وَالْكَسْوَةِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ أَجْمَالَ هَذَا التَّفْسِيرِ أَكْثَرَ مِنْ أَجْمَالِ الْخَبْرِ. وَيُمْكِنُ أَنْ يُوَجَّهَ بِوَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَجْعَلَ الْعِيَالَ فِي قَوْلِهِ عَلَى عِيَالِهِ بِمَعْنَى الْمَعِيلِ وَيَكُونُ الضَّمِيرُ فِي فِطْرَتِهِ فِي قَوْلِهِ أَمَّا يَكُونُ فِطْرَتَهُ رَاجِعاً إِلَى الْمَنْفِقِ حَتَّى يَكُونَ حَاصِلَ الْمَعْنَى أَنَّ فِطْرَةَ هَذَا الرَّجُلِ الْمَنْفِقِ عَلَيْهِ حَالٌ كَوْنُهُ صَدَقَةً وَاجِبَةً كَمَا ثَبَتَ مِنَ الشَّرِيعَةِ أَمَّا يَكُونُ أَيْ يَجِبُ عَلَى مَعِيلِهِ لَا عَلَى هَذَا الرَّجُلِ الْمَنْفِقِ الَّذِي يَتَصَدَّقُ عَلَيْهِ بِالنَّفَقَةِ وَالْكَسْوَةِ وَلَمْ يَضْمَمْهُ إِلَى عِيَالِهِ. الثَّانِي: أَنْ يَجْعَلَ عَلَى فِي قَوْلِهِ عَلَى عِيَالِهِ بِمَعْنَى اللَّامِ وَيَنْعَكِسُ حَالُ الضَّمِيرِ فِي الْمَرْجِعِ أَيْ يَكُونُ الضَّمِيرُ فِي فِطْرَتِهِ رَاجِعاً إِلَى الْمَنْفِقِ وَفِي دُونِهِ رَاجِعاً إِلَى الْمَنْفِقِ عَلَيْهِ وَيَكُونُ قَوْلُهُ صَدَقَةً حَالاً أَيْضاً مِنْ فِطْرَتِهِ وَالْمَعْنَى أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ الْمَنْفِقَ فِطْرَتَهُ أَيْ اعْطَانَهُ الْفِطْرَةَ حَالِكُونَهَا صَدَقَةً كَمَا وَرَدَ مِنَ الشَّرْعِ أَمَّا يَكُونُ لِعِيَالِهِ دُونَ هَذَا الرَّجُلِ الْمَنْفِقِ عَلَيْهِ الَّذِي لَيْسَ مِنْ عِيَالِهِ.

شعر فارسی

گر توانم سجده گاه شکر سازم ساحتش چون مسیحِ مریم از صُفرِ حَمَلِ تا پای حُوتِ حضرت عیسی (ع) در آسمان چهارم است و تا ظهور حضرت صاحب الامر - عجل الله فرجه - به طاعت و سجده الهی مشغول است. و معنی شعر این است که: اگر از دستم بر آید به شکر آنکه آنکه فلک حاجت مرا بر آورد قضای او را از اوّل حَمَلُ که اوّل بروج است تا حُوتِ که بروج آخر است سجده گاه سازم و شکر او به تقدیم رسانم و اضافه صُفر به حَمَلِ و یا به حُوتِ بیانی است چه در تقویم صُفر علامت حَمَلِ و یا علامت حوت است.

فائدة

کثیرا ما فی الاحادیث و الخطب و غیرهما من المقامات یشار بعبارة للتشبيه و التمثیل الی شیء مما کان معروفاً فی الجاهلیة من قضیة اللّعب بالازلام و هی سهام المیسر ای القداح العشرة الّتی یشیرون و یتغامرون علیها و کیفیة هذا اللّعب فی کتب اللّغة و التفاسیر و الاخبار مختلفة و ما فیہ من طرق تفسیره و بیانه لا یخلو عن الاختلاف و المباينة. و فی بعضها اجمال لا یتظهر به المرام و بعضها مما لا یصح ظاهراً فنحن نشیر الی ما هو الصّحیح من کیفیة هذا اللّعب حتّی لا ینقی ابهام فی موارد الاحتیاج فنقول انّ هذا اللّعب عندهم کان علی وجهین:

احدهما: أنه کان یجتمع العشرة من الرّجال فیشترکون بعیراً فیما بینهم و ینحرونه و یقسمونه

عشرة اجزاء متساوية وكانت لهم خشبات عشرة تسمى بالقдах العشرة سبعة منها ذات انصباء و ثلاثة منها ما كان له نصيب ولكل من العشرة اسم خاص فالسبعة: أولها: الفذ بالفاء والدال المعجمة المشددة وله سهم. وثانيها: التوام بالتاء المثناة فوقانية والهمزة وله سهمان. وثالثها: الرقيب بالرأء والقاف على وزن فعيل وله ثلاثة أسهم. ورابعها: الحلس بكسر الحاء وسكون اللام والسین المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح وله أربعة أسهم. وخامسها: النافس بالتون والفاء والسین المهملة وله خمسة أسهم. وسادسها: المسبل كمحسن بالسین المهملة والباء الموحدة وله ستة أسهم. وسابعها: المعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام وله سبعة أسهم. وأما الثلاثة التي لانصيب لها فهي الوغد بالواو والغين المعجمة والدال المهملة والمنيح بالتون والياء والحاء المهملة والسفيح بالسین المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فعيل وقد اشار الى العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بقوله:

هي «فذ» و «توأم» و «رقيب» ثم «حلس» و «نافس» ثم «مسبل»
و «المعلى» و «الوغد» ثم «منيح» و «سفيح» و ذى الثلاثة تهمل

وهذه القдах العشرة كانت ممتازة اما بعلامة أو كتابة الاسم. فبعد اجتماع العشرة من يسار الحى يجعلون القдах في خريطة ويضعونها على يدمن ينثقون به فيحركها ويدخل يده في تلك الخريطة ويخرج باسم كل من الرجال العشرة قدحاً فمن خرج له قدح من الأقداح التي لها نصيب أخذ ما بعد لهذا القدح من السهام من أجزاء لحم الجزور المنقسم الى عشرة أجزاء ومن خرج له قدح من الأقداح التي لا أنصباء لها لم يأخذ شيئاً وألزم باداء الثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحداً بعد واحد حتى يأخذ اصحاب الانصباء السبعة انصبتهم ويغرم الثلاثة الذين لا أنصباء لهم سيمة البعير. وعلى هذا كان اللأزم من الاخراج ما يخرج به من الثلاثة التي لا أنصباء لها جميعها ومن السبعة التي لها انصباء عدد يكون سها مه بقدر اجزاء لحم الجزور أعنى العشرة والباقي من ذوات الأنصباء ما كان احتياج في اخرجه اذ يتم بذلك ما كان مطلوب بهم في الميسر من الغرم والغنم. فلو خرج أولاً الثلاثة التي لا أنصباء لها ثم المعلى والرقيب الذين سها مهما عشرة أو بالعكس يتم بذلك الميسر اذ يكون اللحم الجزور حينئذٍ بجميعة لصاحب المعلى والرقيب و ثمنه على صاحب الثلاثة و يبقى أصحاب الخمسة الباقية من ذوات الانصباء أعنى الفذ والتوام والحلس والنافس والمسبل بلا غنم ولا غرم. فاخر اجها لتعيين صاحب كل منها لافائدة فيه، اذ لو أخرج كل منها باسم واحد حتى يتميز صاحبها لم يأخذ أحد منهم شيئاً من أجزاء الجزور لعدم بقائه ولا لزمه شئ من ثمن الجزور للزوم جميعه على أصحاب الثلاثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلاثة والمعلى والرقيب يتم الميسر ويطرح البواقي وبذلك يظهر أنه على هذا الطريق يكون على بعض الرجال

العشرة من اليسار غرم ولا يكون له غنم أصلاً وهم الذين يخرج على أسمائهم الثلاثة التي لا أنصباؤها ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم الذين يخرج على أسمائهم ذوات الأنصبا من القداح ما لم يتم العشرة وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين لم يخرج على أسمائهم شئ حتى يخرج من السبعة ما تمت به العشرة ومن الثلاثة جميعها ويختلف عدد كل من الأخيرين باختلاف ما يخرج وما لا يخرج من القداح التي لها أنصباؤها فان خرج أولاً مثلا المعلى والرقيب وتم بهما العشرة يكون عدد الرجل الذين لهم غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة ولو خرج أولاً الفذ والتوام والرقيب والحلس وتمت به العشرة يكون عدد الأولين أربعة وعدد الآخرين ثلاثة وقس على ذلك سائر الفروض ولو تمت العشرة بقدح اذا لوحظ سهمه مع سهام سابقة زادت السهام على العشرة أخذ صاحب هذا القدح بقدر الباقي ولا أثر للزيادة مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فأخذ سبعة من العشرة ثم خرج باسم آخر المسبل وسهمه ستة يأخذ ما هو الباقي من العشرة أعنى الثلاثة ولا اثر للثلاثة التي ليس بازائها شئ في الخارج ثم وقع الاختلاف في ثالث قداح الميسر فذكر جماعة أن اسمه الرقيب كما ذكرناه وقال جمع أن اسمه الضريب والمروى في بعض اخبارائمتنا أن ثالث القداح هو المسبل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب السبعة التي لها انصباؤها هكذا. الفذ والتوام والمسبل والتافس والحلس والرقيب والمعلى. وعلى هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائق في كمال بالفائز في الرقيب كمال وقع في كلام الجميع مدح مثله بالفائز بالمعلى.

وثانيهما: أنه بعد اجتماع العشرة من رجال الحى على البعير الذى اشتروه ونحروه يقسمون لحمه الى ثمانية وعشرين قسماً ويخرج الرجل الذى يوضع عنده القداح العشرة واحداً واحداً من الأقداح باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع القداح العشرة فمن خرج باسمه واحداً من القداح السبعة التي لها أنصباؤها أخذ سهم هذا القدح من سهم واحد الى سبعة أسهم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدح من القداح التي لها انصباؤها نصيب من اللحم على التفاوت اذ لصاحب الفذ سهم واحد والصاحب التوام سهمان ولصاحب الرقيب والضريب والمسبل على اختلاف الاقوال ثلاثة أسهم وهكذا الى أن يكون لصاحب المعلى سبعة أسهم والمجموع ثمانية وعشرون يوزعه على جميع السبعة على التفاوت بالنحو المذكور. ومن خرج باسمه واحد من الثلاثة التي لا أنصباؤها لها لم يأخذ شيئاً من اللحم ويعزم ثلث قيمة الجزور فاصحاب الثلاثة يغرمون ثمن البعير ولا يأخذون شيئاً من لحمه. فعلى هذا الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غرم عليه بل ينحصرون فيمن له غنم ولا غرم عليه وهم أصحاب السبعة ومن عليه غرم ولا غنم له وهم أصحاب الثلاثة. هذا وقال العارف الربانى كمال الدين ابن ميثم البحرانى فى شرح نهج البلاغة فى كيفية

هذا اللَّب أن الخشيات المسميات قداحا وهي التي كانت لا يسار الجزور سبعة أولها الفذ بالذال المعجمة وفيه فرض واحد. وثانيها التوام وفيه فرضات. وثالثها الضريب بالضاد المعجمة وفيه ثلاثة فرض واربعا المجلس بكسر الحاء وفيه أربعة فرض وخامسها النافس وفيه خمسة فرض وسادسها المسبل وفيه ستة فرض وسابعها المعلى وفيه سبعة فرض وليس بعده قدح فيه شئ من الفروض إلا أنهم يدخلون مع هذه السبعة أربعة أخرى تسمى أوغاداً لفروض فيها وإنما انتقل به القداح وأسماؤها: المصدر ثم المضعف ثم المنيج ثم الصفيح فإذا اجتمع يسار الحي أخذ كل منهم قدحاً وكتب عليه اسمه أو علمه بعلامة ثم أتوا بجزور نحرها صاحبها ويقسمها عشرة أجزاء على الوركين والفخذين والكاهل والزور والملحا والكتفين ثم يعمد الى العاطف وجزر الرقبة فيقسمها على تلك الاجزاء بالسوية. فإذا استوت وبقي منها عظم أو بضعة لحم انتظر به الجازر من أراده ممن يفوز قدحه فان أخذه عبر به والآخر للجازر ثم يؤتى برجل معروف أنه لم يأكل لحمًا قط بضمن إلا أن يصيبه عند غيره ويسمى الحرضة فيجعل على يده ثوب وتعصف رؤس اصابعه بعصاة كيلا يجد مس الفروض ثم يدفع اليه القداح ويقوم خلفه رجل يقال له الرقيب فيدفع اليه قدحاً قدحاً منها من غير أن ينظر إليها فمن خرج قدحه أخذ من اجزاء الجزور بعد الفروض التي في قدحه و من لم يخرج قدحه حتى استوفت اجزاء الجزور غرم بعد فرض قدحه من اجزاء تلك الجزور من جزور أخرى لصاحب الجزور الذي نحرها فان اتفق أن يخرج المعلى أولاً فأخذ صاحبه سبعة أجزاء من الجزور ثم خرج المسبل فلم يجد صاحبه إلا ثلاثة اجزاء أخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلاثة أجزاء من جزور أخرى وأما القداح الأربعة الاوغاد فليس في خروج أحدها غنم ولا في عدم خروجها غرم والمنقول عن اليسار أنهم كانوا يحرمون ذلك اللحم على أنفسهم ويعودونه للضيافة. ولا يخفى أن هذا الوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب التفاسير والأخبار واللغة ليس إلا أحدهما وليس هذا الوجه مذكوراً في شئ من الكتب المشهورة بل لا يرى لهذا الوجه صحة اذ حاصله ان الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقداح السبعة التي لها أنصاء من دون مدخلية للثلاثة التي ذكرنا أنها لا أنصاء لها في الغرم وذكر بدلها الأربعة بالاسماء المذكورة وقال إنما لا يحصل بها غنم وغرم ولا فائدة في ادخالها في جملة القداح وإنما يدخل لمجرد تكثير العدد والقداح السبعة المتميزة عندهم يأخذ كل واحد منها واحداً من الرجال ويجعله مخصوصاً لنفسه بكتابة اسمه عليه او باعلامه علامة. ثم الرجل المزاول للاخراج يخرج كل واحد واحد من دون حاجة الى قصد كونه من فلان أو فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل مجرد الاخراج كافٍ اذ كل منها صار بكتابة الاسم أو رسم العلامة مخصوصاً بمعين فإذا اخرج يظهر أنه لفلان فيأخذ ما بازائه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قدح ما بازائه من السهام

حتى يستوفى اجزاء الجزور العشرة فمن خرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشرة يحصل له غنم بلا غرم على التفاوت ومن لم يخرج اسمه حتى يستوفى الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام فكل قدح عينه واحد لنفسه ان خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما بازائه من السهام اللحم ولذلك ما كان مضايقة بينهم في تعيين كل منهم ماشاء من القداح السبعة لنفسه اذا ما كان بينها من التفاوت في الزيادة والتقصان كان مردداً بين أن يكون نفعاً أو ضرراً أى غنماً أو غرمماً فما كان يتصور فائدة في رجحان بعضها بالاخبار حتى يحصل التزاحم بينهم في ارادة كل منهم أن يعينه لنفسه ولا يختار غيره. والحاصل أنه على هذا الوجه كل من لم يخرج اسمه حتى يتم خروج العشرة يلزم أن يغرم بقدر ما بازاء قدحه من السهام. وظاهر أن مجموع السهام التي بازاء مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون سهماً وبعد استيفاء اجزاء الجزور التي هي عشرة يخرج من السهام عشرة ويبقى ثمانية عشر سهماً بازاء القدح التي لم يخرج حتى استوفت الاجزاء فلو عزم كسل واحد ممن لم يخرج اسمه حتى استوفت الاجزاء بعدد ما بازاء قدحه من السهام يلزم أن يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه من السهام يكون الثمن اللازم عليه ادائه بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفت الاجزاء بعدد ما بازاء قدحه من السهام يلزم أن يكون ما يغرمون ازيد من اجزاء الجزور بثمانية اذ ثمن الجزور يوزع على اجزائه العشرة فبازاء كل جزء عشر القيمة فاذا كان الغرم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازائه من السهام يكون الثمن اللازم عليه ادائه بهذا القدر فاذا لزم على الجميع الذين لم يخرج اقداحهم حتى استوفت الاجزاء بعدد ما بازاء اقداحهم من سهام اللحم وهو ثمانية عشر جزء وهو ازيد عن اجزاء الجزور بثمانية لزم أن يكون ما يغرمون من القيمة أيضاً ازيد من قيمة الجزور التي مثلاً عشرة دنانير بثمانية دنانير ولا معنى لذلك اذا الميسر انما وقع على مجرد العشرة فلامعنى لغرامتهم ازيد من ذلك. فان قيل المراد أن الغرامة انما هو على نسبة سهامهم بمعنى أن ما يغرمون هو العشرة يوزع على سهامهم الثمانية عشر ويؤخذ منها لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فيغرم صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر نصف العشر من العشرة وعشرين من العشر وصاحب سهمين واحداً أربعة أعشار من العشر وصاحب الثلاثة واحداً ونصف أوستة أعشار من العشر وهكذا حتى يصير المجموع اللازم من الغرم ثمن الجزور. قلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلاريب في أن كلام القائل المذكور لا يساعده فضلاً عن كلام غيره وان قيل المراد أن بعد استيفاء العشرة يخرج ايضا من القداح الباقية حتى يخرج من القداح عدد يكون بازائها من السهام عشرة وحينئذ يتم اللعب ويكون الغرم على من خرج على اسمه هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على

أصحاب القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة اصلاً. قلنا هذا أيضاً ممّا لا يساعده كلام القائل المذكور مع أنه لا يصحّ في نفسه أيضاً كما لا يخفى وجهه. ثم ما ذكر من أنه لو خرج المعلى أولاً وأخذ صاحبه سبعة ثم خرج المسبل ولم يجد صاحبه الأثلة اجزاء أخذها وغرم له من لم يفز قدحه ثلاثة أجزاء لا وجه له ظاهر اذ مع تمامية العشرة يلزم أن لا يأخذ صاحب المسبل سوى الثلاثة الباقية ولا معنى لا غترام من لم يفز قدحه له اذ من لم يفز قدحه لا يغرم أزيد ممّا هو سهام قدحه وذلك أى ما هو سهام قدحه لا بد أن يعطى صاحب الجزور دونه كيف وأنه لا يستحق أزيد من الباقي. ثم ما ذكره من الإيعطاء من جور آخر فكان مبناه على أن بعد تقويم الجزور ونحوه يأخذون من قيمته جوراً آخر يعطون صاحب الجزر المنحور وما كان صاحبه راضياً بأخذ الثمن بل كان بناؤهم في أن يستروا بقيمته جوراً آخر مثل جزورهم أو أحسن منه وكان هذا لم يكن كلياً وما ذكره من أنهم يحرمون ذلك اللحم على أنفسهم ويعدونه للضيافة غير ثابت بل خلاف الواقع اذ المصرح به في بعض الاخبار المعتبرة أن ذلك اللحم يأكله السبعة الذين لم يغرموا ثمنه وأنما لا يأكله الثلاثة الذين اغرموا الثمن.

تفسير آية:

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ» (مؤمنون، ٦٠).

الفعل الأول أعنى المضارع من باب الافعال المعلوم. والثاني أعنى الماضى أما ان يكون بالمدّ حتى يكون منه أيضاً. فالمعنى يعطون ما أعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة. أو بغير المدّ حتى يكون من المجرد. فالمعنى ويعملون ما عملوا من الصّالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة. قال الصادق عليه السلام في تفسيره اتوا الله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون أن لا تقبل منهم ليس والله خوفهم شكاً فيما هم فيه من اصابة الدين لكنهم خافوا أن يكونوا مقصرين في الطاعة والمحبة.

فائدة:

جاء فاعل في القران بمعنى المفعول في موضعين الأول: قوله تعالى: «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود، ٤٣) أى لا معصوم. الثاني: قوله تعالى: «مَاءٍ دَافِقٍ» أى مدفوق، وجاء اسم المفعول فيه بمعنى الفاعل في ثلاثة مواضع. الأول: قوله تعالى: «حِجَاباً مُسْتَوِراً» أى ساتراً. الثاني: قوله تعالى: «وَكَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» أى آتياً. والثالث: قوله تعالى: «جَزَاءً مَوْفُوراً» أى وافراً.

تفسير آية:

قوله تعالى: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكُمْ أِصْرِي قَالَوا قَرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». (آل عمران، ٨٢-٨١).

وقد فسر هذه الآية بوجوه: الأول: أن يكون المراد أن الميثاق مأخوذ من النبيين أي أخذ الله الميثاق على النبيين بأن يصدق بعضهم بعضاً وينصر بعضهم بعضاً. واللام في لما آتيتكم لتوطية القسم لأن أخذ الميثاق في معنى الاستحلاف ولفظة ما شرطية وتؤمنن قدسدت مسد القسم وجواب الشرط معاً ومعنى الآية حينئذ وإذا حلف الله النبيين أنه إذا آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاء من بعدكم في حياتكم رسول آخر مصدق لكم ولما معكم لزم عليكم أن تصدقوه أيضاً بنبوته وتنصرونه. والحاصل أنه أخذ الميثاق من النبيين بأنه إذا بعث الله في حياتهم نبياً آخر يكون تابعاً له أو خليفة له وجب عليهم أن يصدقوه ولا يكذبونه كما وقع ذلك من بعثة لوط (ع) في حياة إبراهيم عليه السلام وبعض الأنبياء في عصر موسى (ع) وبعضهم في عصر عيسى (ع). ويجوز أن يكون ماموصولة بمعنى الذي والمعنى أحلف الله النبيين للذي آتيتكموه من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول لتؤمنن به ولتنصرنه وقرء لما آتيتكم بكسر اللام أي لأجل آتائي إياكم بعض الكتاب والحكمة فيكون على هذا ما مصدرية والفعالان معها وهما آتيتكم وجائكم في معنى المصدرين واللام داخلة للتعليل والمعنى أخذ الله ميثاقهم لتؤمنن بالرسول ولتنصرنه لاجل آتائي إياكم الحكمة مجيئ هذا الرسول الذي أمرتكم بالإيمان به ونصرتهم موافقاكم غير مخالف وقوله قاله أقررتم (الخ) أي قال الله تعالى للنبيين أقررتهم به وصدقتموه وأخذتم على ذلك إصري أي عهدي. وسمي العهد إصراً لأنه مما يوصر أي يشد ويقعد قالوا أي الأنبياء أقررنا قال الله فاشهد بذلك وأنا معكم على ذلك أيضاً من الشاهدين.

الثاني: أن يكون الميثاق مأخوذاً للنبيين من أمهم بأن يصدق كل أمة لنبيهم وتعمل بما جاء به. الثالث: أن يكون الميثاق مأخوذاً من النبيين لمحمد صلى الله عليه وآله بأنه إذا بعث الله محمداً (ص) وهي حتى ليؤمنن به وينصرنه وأمرهم أن يأخذوا العهد بذلك على أمهم. الرابع: أن المراد أن الأنبياء كانوا يأخذون الميثاق من أمهم بأنه إذا بعث الله محمد صلى الله عليه وآله أن يؤمنوا به وينصروه. فالمعنى على الثاني وإذا أخذ الله من الناس الميثاق للنبيين لما آتيتكم أيها الناس من كتاب وحكمة بواسطة نبي سابق ثم جائتكم نبي آخر مصدق لما معكم من الكتاب والحكمة لتؤمنن به ثم قال الله للناس أقررتهم قالوا أقررنا (الخ). وعلى الثالث معناها كما ذكر الآن المراد النبي الآخر المصدق فهو محمد صلى الله عليه وآله. وعلى الرابع معناها وإذا أخذ

النَّبِيُّونَ المِيثَاقَ مِنْ أَمَمِهِمْ لَمَّا اتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ مُحَمَّدٌ (ص) مُصَدِّقٌ لَمَّا اتَيْنَاكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِتُؤْمِنُوا بِهِ وَلِتَنْصُرُنَّهُ وَقَالَ كُلُّ نَبِيٍّ لَأُمَّتِهِ أَقْرَرْتُمْ قَالُوا أَقْرَرْنَا (الخ). ولما كان أخذ النبي من الأمة الميثاق وقوله لهم أقررتم هو بعينه أخذ الله وقوله تعالى أضاف الله تعالى الأخذ والقول الى نفسه.

تفسير آية:

قال الله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ» (آل عمران، ٩٠).

المراد بالذين كفروا هم اليهود كفروا بعبسى بعد ايمانهم بموسى ثم ازدادوا كفرا بكفرهم بمحمد صلى الله عليه وآله أو كفروا بمحمد (ص) بعد ايمانهم به قبل بعثته ثم ازدادوا كفراً باصرارهم على ذلك وعداوتهم له ونقضهم عهده لن تقبل توبتهم لأن التوبة على وجه الخلوص يستحيل أن يصدر عنهم كما يدل عليه قوله تعالى و اولئك هم الضالون.

آية فيها اشكال:

قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ». (آل عمران، ٩١).

فيه اشكال وهو أن قوله تعالى لن يقبل من أحدهم ملاً الأرض ذهباً ليس المراد به إلا أنه لا يقبل ذلك منهم فدية فأى حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افتدى به؟ وقد أجيب عنه بوجوه:

الأول: أن قوله ولو افتدى محمول على المعنى أى لا يقبل منهم فدية ولو افتدى بملاً الأرض ذهباً.

الثانى: أن قوله لو افتدى معطوف على مقدر تقديره فلن يقبل من أحدهم فدية ملاً الأرض ذهباً لو تقرب به في الدنيا ولو افتدى به من العذاب في الآخرة أيضاً لم يقبل منه.

الثالث: أن المراد ولو افتدى بمثله أيضاً فيصير المعنى لا يقبل ملاً الأرض ذهباً فدية ولو زيد عليه مثله والمثل يحذف كثيراً في كلامهم مثل ضربته ضرب زيد أى مثل ضربه. ومثل قضية لأباحسن لها أى ولا مثل أبى حسن لها.

سؤال طبيعى:

ان قيل انهم قد ذكروا ان الشعاع المنعكس الزجاجة المملوءة ماء قديحرق والمنعكس من

المملوء هو آء لا يحرق اصلا وقد ثبت ذلك بالتجربة ايضا فما السبب فى ذلك؟
قلنا: هذا السؤال مما سئله أبو ريحان البيرونى عن الشيخ الرئيس وقد أجابه بأن نفوذ الشعاع
فى الجسم على ضربين الأول: نفوذ مرور وتجاوز عنه الى ماورائه كنفوذ شعاع الشمس فى بعض
الافلاك والعناصر متحدراً اليها ونفوذ شعاع البصر فى بعض العناصر و الافلاك مرتقيا الى
الكوكب. الثانى: نفوذ وقوف واجتماع من غير تجاوز الى ماورائه كنفوذ ضوء النار فى الجمره
والحديد المحمى وضوء الشمس فى الشقق والتلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر فى القطعة النخنة
من الجمدو البلور والماء الصافى الذى له عمق يعتد به. والنفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم
بالضوء النافذ فيه وان كان شديدا ولا انعكاسه عنه الى ما يقابله. ولو فرض حصوله ففى غاية الضعف
والقلة بخلاف الثانى فانه يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفا وانعكاسا ظاهرين
وسميا اذا كان ذالون ولما كان شعاع النافذ فى الزجاجه المملوءه ماء فى بعض الأوقات من الثانى
فينعكس منها قدر معتد به من الشعاع ولذلك يكون محرقا بخلاف الشعاع المنعكس من الزجاجه
المملوءه هواء فان المنعكس منه هو بقدر ما يقتضيه ثخانة الزجاجه ولا تاثير للهواء لغايه لطافته
فيكون فى غاية القلة فلا تاثير له بالاحراق ثم بما ذكر من التحقيق يمكن أن يدفع سرما أورده
الأكثر من القائلون بأن أنوار الكواكب ذاتية غير مستفاده من نور الشمس عن القائل باستفاده
أنوارها من الشمس فاجن ما أورده عليه وجهان: أحدهما: أنه لو كانت أنواره مستفاده من
نور الشمس لزم اختلاف تشكلات أنوار الكواكب كما فى القمر مع أن الأمر ليس كذلك. الثانى: أن
أنوارها لو كانت مستفاده من نور الشمس لزم أن لا يحجب ماورائها عن الرؤية لأنها أجسام شفافة
ليست كثيفة مظلمة كالقمر حتى يحجب ماورائها ولا ريب فى أنه على ما ذكر من كون نفوذ الشعاع
على قسمين يندفع الايراد ان اذلقائل باستفاده أنوار الكواكب من الشمس أن يجعل نفوذ شعاعها
فيها من قبيل النفوذ الثانى فيستتر أعماقها به كالكرة من البلور الصافية اذ الكرة التى لها لون ما
اذا أشرفت عليه الشمس و نفذ شعاعها فى جميع أعماقها نفوذ اجتماع فانه اذا نظر اليها من أى
الجهات يرى كلها مستتيرا فلا يلزم حينئذ اختلاف تشكلات الكواكب كما فى القمر اذ لم يبق
شىء حينئذ من أجزائها مظلماً حتى يلزم اختلاف تشكلاتها فاندفع الايراد الأول.
وأما الايراد الثانى فهو أنه لو نفذ شعاع الشمس فى أعماقها لكانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع
البصر فيها فلا يحجب ماورائها. ففيه أن المورد ان أراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الأول فنحن
لا نقول به فى الكواكب كيف وهو مكيف بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا باهرا. وان
أراد به المعنى الثانى لم يلزم كونها شفيفة بل غاية ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها أيضا
بهذا المعنى لا بالمعنى الأول فكيف يلزم أن لا يحجب ماورائها عن الرؤية على أن للمانع أن يمنع
نفوذ شعاع البصر فى أعماق الجسم كنفوذ شعاع الشمس فيه بهذا المعنى وان كنا غير محتاجين

فى اتمام الكلام الى هذا المنع والقائل بأنه لو لم يكن شعاع البصر أطف من شعاع الشمس فلا يكون أكثف، فكيف ينفذ الثانى دون الأول ان أراد معنى التبادل بمعنى أنه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر أخرى وهذا لا ينفعه ولا يضرنا وان أراد معنى الاجتماع أى كيف لا ينفذ شعاع البصر حال نفوذ شعاع الشمس فيه نظر ظاهر لجواز أن يكون شدة شعاع المكتسب القائم بالجسم ونفوذه مانعاً من نفوذ شعاع البصر فيه كما هو محسوس فى الثلج و البلور الخثين اذا أشرفت عليه الشمس فان شعاع البصر بكل ويتفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ فى أعماقها وهذا ظاهر ومنه يظهر أنه يكفى فى حجب لكواكب ماورائها مجرد استضاءتها الباهرة للبصر لكن يضم ألوانها الاصلية الى أنوارها الكسبية ويجعل المجموع موجياً للحجب كما نقل عن السيد السند لحصول زيادة الحجب بها وقد اتضح بذلك حال القول بأنه لو كان ضوء الخمسة المتحيرة مستفادة من الشمس لما حجبت ماورائها.

فائدة نحوية:

اذن يقع جواباً وجزاء وينصب المستقبل اذا لم يعتمد ذلك المستقبل على ما قبل اذن أى لم يقع معمولاً له نحو اذن تدخل الجنة جواباً لمن قال أسلمت، فان بعد اذن أعنى تدخل لم يقع معمولاً لما قبلها وتلقى اذن أى لا يعمل ولا تنصب المستقبل بل يكون مرفوعاً مع اعتماد ما بعدها على ما قبلها أى وقوعه معمولاً أو مع الحالية مثال الأول نحو قولك لم يحدثك أنا اذن اكرمك فان ما بعد اذن هنا خبراً لما قبلها فاعتمد عليه ومثال الثانى كقولك لمن يحدثك اذن اظنك كاذباً ومع العطف فالوجهان نحو اتيك و اذن اكرمك.

فائدة أخرى:

يختصّ لما بجواز حذف فعلها نحو شارفت المدينة ولما، أى ولما أدخلها وهى مع المضارع جازمة نحو لما تمم أقم ومع الماضى ظرف نحو لما قمت قمت ومع غيرهما بمعنى الآ نحو «وإن كلّ لما جميع لدينا محضرون» (يس، ٣٢).

أيضاً فائدة أخرى:

ان الشرطية تجزم المضارع شرطاً كان أو جزءاً ومثاله ظاهر الآ أنه فى الجزاء الذى ما قبله أعنى شرطه فعل ماضٍ يجوز فيه وجهان أى الجزم والرفع نحو ان قمت اقم واقوم.

فائدة أخرى:

مميّز العدد من الثلاثة الى العشرة مجموع مجرور نحو ثلاثة رجالٍ ومن العشرة الى المائة مفرد منصوب نحو اربعة عشر رجلا وخمسة وعشرون رجلا وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائنا ما كان فرد مجرور مثل مائة رجل وسبعمانه رطل وهكذا وقد نظم ذلك بالفارسية هكذا:

مميّز از عدد بر سه جهة دان ز سه تا ده همه مجموع و مجرور
 زده تا صد همه فرد است و منصوب ز صد برتر همه فرد است و منصوب
 وبالعربية أيضاً هكذا:

ثمانا بعد ما جاوزت الاثنين بمجموع و مجرور فميّز
 اى ثمان كلمات هي من ثلاثة الى عشرة مميّزها بمجموع و مجرور

عدا ما كان منها قد أضيفت الى مائة بفرد فهو مميّز
 أى هذه الثمانية المذكورة التي تميّزها بالمجموع والمجرور وغير هذه الثمانية مفرداً مع الجّر.
 وفيما بعد عشر فردا انصب الى تسع و تسعين المميّز
 ومعناه ظاهر.

ولما جاز من تسع و تسعين فجر عند ذا فردا يميّز
 وهذا ايضاً معناه ظاهر.

في كيفية تذكير الاعداد وتانيثها:

فهى أنه من ثلث الى عشرة يذكّر للمؤنث ويؤنث للمذكّر بعكس المشهور أى يدخل التاء للمذكّر ويؤتى بلا تاء للمؤنث فيقال ثلاثة رجال وأربع نسوة وهكذا. ومن الاثنين الى العشر وهى الأعداد الثمانية التي بين الواحد والعشر اذ ركبت أحدها مع العشرين أو الثلاثين أو الأربعين أو ما فوقها كائنا ما كان يكون الحكم على مقتضى القياس أى يدخل التاء فى هذه الثمانية للمؤنث ولا يدخل للمذكّر فيقال أربعة وعشرون امرأة وخمس وعشرون رجلا وهكذا. واذا ركبت أحدثك الثمان مع العشر يجب أن يعمل فى تلك الثمان بما هو عكس المشهور أعنى يؤتى بالتاء للمذكّر دون المؤنث فيق ثلاثه عشر رجلا وأربع عشر نسوة وهكذا. وأما فى لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القياس فيؤتى بالتاء للمؤنث دون المذكر فيقال ثلاث عشرة امرأة وأربعة عشر رجلا وفى غير ما ذكر من العشرين والثلاثين والأربعين وهكذا من الأعداد المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحداً فى المذكر والمؤنث فيقال عشرون رجلا وعشرون امرأة وأربعون امرأة وأربعون رجلا وهكذا وقد نظم ذلك بالعربية هكذا:

فى ثلاث و سبعة بعده ذكر أنت بعكس ما اشتهرا
أى فى عدد الثلاث مع الأعداد السبعة التى بعده أعنى الأربع الى العشرة يكون الحكم فيها
بالعكس المشهور كما مر:

و فى الاثنى قبلها و كذا بعدها ما هو القياس جرى
أى فى لفظ الاثنى الذى قبل الثمانية المذكورة و فى الأعداد التى بعد الاثنى أعنى
العشرين والثلاثين والأربعين وهكذا يتبع القياس أى أحدهذه الثمانية اذاركب مع أحد الأعداد التى
بعد العشرة من العشرين والثلاثين والأربعين وهكذا يعمل فى الثمانية على مقتضى القياس فيقال
أربع و عشرون رجلا و خمسة و ثلاثون امرأة وهكذا:

كل تلك الثمان فى التركيب ما خلا العشر فيه ما استطرا
أى هذه الثمانية اذاركبت مع لفظ العشرة يجب أن يعمل فى الثمانية دون لفظ العشرة بما هو
عكس المشهور كما تقدم:

وادر فى العشر عكس ما معه فى سوى كلها السواء ترى
أى فى لفظ العشر يكون الحكم على ما هو مقتضى القياس كما تقدم و فى سوى ما ذكر أعنى
العشرين والثلاثين والأربعين وهكذا يكون الحكم فى المذكر والمؤنث واحداً كما أشرنا اليه.

تفسير آية:

قال الله تعالى فى سورة النور (آية ٢٢): «وَلَا يَأْتَلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى
الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ
غَفُورٌ رَحِيمٌ».

قوله ولا يأتل أى ولا يحلف وهو افتعال من الألية التى هى اليمين والجمع الأيا من ايتلى وتالى
والى بمعنى واحد. قال الزجاج المعنى ولا يحلف الاغنياء أن لا يؤتوا الفقراء أى لا يحسنوا الى من
يستحق الاحسان فحذف لا وقيل لا يأتل من قولهم ما ألوت فى كذا أى ما قصرت يقال ما ألوت
جهدا اذا لم تدخر منه شيئا والأولى يكون جهداً ويكون تقصيراً ويكون استطاعة. والمعنى لا يقصروا
أن يحسنوا اليهم وان كانت بينهم احنة لجناية اقتر فوها وقرء لا يتأل وهو من التالى. وفى الحديث
من يتأل على الله يكذبه وهو الذى يحلف فيقول والله لا يدخل فلان الجنة و فلان النار. وفى حديث
عائشة ويل للمتألين من أمتى، يعنى الذين يحكمون على الله فيقولون فلان فى الجنة و فلان
فى النار. ثم الاية قيل نزلت فى شأن مسطح وكان ابن خالة ابي بكر وكان فقيرا وكان أبو بكر ينفق
عليه فلما خاض فى الافك حلف أن لا ينفق عليه وقيل نزلت فى جماعة من الصحابة حلفوا أن

لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواؤمهم.

تفسير آية:

قال الله سبحانه في سورة الزمر (آية ٦١): «وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازٍ تَهَكُّمٌ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.»

و قرء بمفازاتهم على الجمع ومن جمع نظره الى أن المصادر قد يجمع اذاختلف أجناسها كالسعادات جمع السعادة وقد فسر المفازة بوجه، أظهرها واوليها أنها بمعنى الفلاح والفوز. بالمطلوب اى النجاة من النار والفوز بالجنة. والباء يكون صلة أو للملاسة نحو كتبت بالقلم ويكون قوله لا يمسهم السوء الى آخره تفسير القول بمفازتهم أى وينجي الله الذين امنوا بالنجاة والفوز بالمطلوب. وفسر ذلك بقوله لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون.

أيضاً فى سورة البقرة: قال الله تعالى فى سورة البقرة (آية ٦٠): «وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ.»

العنى أشد الفساد، اى لاتمداد و افي الفساد مفسدين، أى حال فسادكم. فان قيل الفساد منهى عنه مطلقاً سواء كان فساداً أشد أو غير أشد فما وجه الاقتصار عن النهى عن شدته والاعتداء فيه؟ قلنا: لما كانوا امتدادين فى الفساد فالمقصود النهى عما كانوا فيه من التمدادى فالاعتصار إنما هو بالنظر الى حالهم لأن المنهى ليس الآ التمدادى.

سؤال حكيم:

ان قيل صرحوا بان ملزوم منافع الشيء منافع لذلك الشيء مع ان العقل الأول عندهم ملزوم للواجب الذى ينافى الامكان الذاتى والعقل لا ينافيه وكذا الواجب ملزوم للعقل الذى ينافى الوجوب الذاتى والواجب لا ينافيه، قلنا: المراد من قولهم ملزوم المنافى للشيء منافع لهذا الشيء ان الملزوم باعتبار الصدق والحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه لا باعتبار الوجود والتحقق والآن لا تنقض بالأربعة فانها ملزومة للثلاثة وهى منافية للزوجية مع أن الاربعة لا تنافيه ولا شك أن لزوم العقل للواجب وبالعكس إنما هو باعتبار التحقق لا الحمل. وقال الباغونى فى أوائل مبحث الامكان من حاشية على شرح التجريد ويمكن الجواب أيضاً بأن الواجب منافع للامكان الذاتى اذا قيس عليه ولا ينافى الامكان الذاتى للعقل بأن يقال الواجب ممكن بالامكان الذى للعقل لأن العقل ملزوم له فالامكان ليس له فى ذاته بل باعتبار ثبوته للعقل

الَّذِي هُوَ مَلْزُومُهُ.

سؤال متعلق بعلم المناظر:

فان قيل ما السر في رؤية الشجر في الماء مثلاً منكوساً؟ قلنا: السر الاقتناعي فيه أن المرئي يرى غائراً في سطح الصقيل بمقدار بعده عنه فكلما كان أبعد منه يرى أغور في سطح الصقيل وقد شهدت بذلك التجربة والمشاهدة ولاريب في أن الشجر أبعد عن سطح الماء من أسفلها فلا بد أن يرى أسفلها أقرب الى سطح الماء ويرى رأسها أبعد منه فيرى لامحالة منكوسة وعلى المطلوب برهان هندسي مبني على مساواة زاوية الشعاع لزاوية الانعكاس وربما نشير اليه فيما بعد.

شعر عربي:

شعر عربي فيه صنعة بدیعة:

ورب غزاة طلعت بقلبي وهو مرعاها
وقالت لي وقد صرنا الى عين قصدناها
نصبت لها شبا كامن نصيب ثم صدرناها
بذلت العين فاكلها بطلعتها ومجر ايها
والصنعة هي اجتماع أربعة استخدام في قوله بذلت العين (الخ) اذا المراد بذلت الذهب فأكل عينك الباصرة بطلعة عين الشمس ومجرى العين الجارية من الماء.

سؤال حكيم:

ان قيل ما السبب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها النوعية مع أن الهولي وصورتها الجسمية مشتركة بين الكل عند المشائين المثبتين للهولي وكذا الجسمية المطلقة عند الواقيين مشتركة بين الكل فلا بد لاختصاص كل جسم نوعي بصورته النوعية من سبب، بل هذا الاشكال يجري في اختصاص كل شخص بصورته الشخصية و تشخصه الخاص دون تشخصات الأشخاص الآخر من سبب مخصص.

قلنا: سبب الاختصاص أما في الاجسام الفلكية فظاهر لأن مادة كل فلك مخالفة بالمهية لمادة الفلك الآخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصورة التي حصلت فيها واما في الاجسام العنصرية المركبة فسبب الاختصاص بالصورة النوعية والشخصية وهو أن المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة نوعية فيها كانت متصفة بصورة أخرى لأجلها استعدت لقبول الصورة النوعية اللاحقة لأجل تأثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعية كانت متصفة بصورة شخصية استعدت لأجلها بعد التأثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية أخرى. فاتصاف كل مادة بصورة شخصية

مستند الى صورة شخصية قبلها وتأثير فلكى الى أن ينتهي الى الأجسام الأولية. وأما في الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض التي لم يسبق على صورها النوعية صور أخرى فبسبب الاختصاص فيها هو اختلاف وضع مادة الاولى بصورته الجسمية في بدو فطرتها بالنسبة الى الفلك قريباً وبعداً فان الأقرب اليه استعدت لقبول الصورة النارية وما بعده للصورة الهوائية وهكذا الى أن الجزء الأبعد منها لم يستعد الا للصورة الأرضية.

مسئلة صرفية

ان قيل: قد أجمع الصّرفيون على أن تصغير عبد عبيد لا عود يد بالرد الى الاصل مع أن القاعدة يقتضى الرد اليه فما العلة في ذلك؟ قلت: قد قال بعضهم في تعليقه أنه لما فرّق بينه وبين عود في التفسير حيث قيل أعياد في تكسير عيد دون أعود فرق أيضاً في التصغير لأن التصغير والتكسير من باب واحد و اعترض عليه بأنه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين اللّهُو و عود الخشب في التصغير لكنهم لم يفرّقوا بينهما بيان الملازمة أنه فرّق بينهما في التّكسير، فقيل في الأول اعود وفي الثاني عيدان. ولقائل أن يمنع الملازمة اذلا يلزم من الفرق بين عود و عيد في التصغير مع اختلاف صيغتي المكبرين، الفرق بين عود اللّهُو و عود الخشب مع اتفاق صيغتهما.

مسئلة نحوية:

قد ذكروا أن شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله في الوجود والظاهر أن مراد النحاة أن المتكلم إنما يصح له النصب اذا قصد المقارنة في الوجود و ان لم يتحقق المقارنة خارجاً اذ لو اشترط المقارنة في الواقع لكان قولنا ضربته تأديباً (مثلاً اذالم يحصل التأديب) لحناً مع أن امثاله واقع في كلامهم.

أيضاً مسئلة أخرى:

اختلفوا في أن ضمير النكرة نكرة أو معرفة في مثل قولك جاني رجل و ضربته. فقال بعضهم أنه نكرة لأن مدلوله كمدلول المرجوع اليه وهو نكرة فوجب أن يكون الرجاع أيضاً نكرة اذ التعريف والتنكير باعتبار المعنى وقال قوم أنها معرفة وهو الأصح لأن الهاء في ضربته ليست شايعة شياع رجل لأنها تدل على الرجل الجاني خاصة لا على أي رجل والذي تحقق ذلك أنك تقول جاني رجل ثم تقول أكرمني الرجل ولا تعني بالرجل سوى الجاني ولا خلاف في أن معنى الرجل معرفة فيجب أن يكون الضمير أيضاً معرفة لأنه بمعناه ويعلم من هذا الجواب شبهة من زعم أنه نكرة أعني

قوله أن مدلوله كمدلول مرجوعه.

آية فيها سؤال:

قال الله سبحانه: «إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ». (سورة يوسف، آية ٤٣).

ان قيل هل من فرق بين ايقاع سمان للتمييز بالكسر وهو بقرات وبين ايقاعها صفة للتمييز بالفتح وهو سبع بان يقال سبع بقرات سماناً؟

قلنا: نعم بينهما فرق ذكره صاحب الكشاف وهو أنه اذا أوقعتها صفة لبقرات فقد قصدت الى تمييز السبع بنوع من البقرات وهي السمان منهن لا بجنسهن ولو وصف بها السبع لقصدت الى تمييز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذي ميزته بالجنس بالسمن وقس على ذلك الحال في سبع سنبلات خضر وسائر التراكيب التي من هذا القبيل.

خبر مشهور:

من الاخبار المشهورة: من عبد الله فهو كافر. الظاهر أن عبد بكسر الباء بمعنى جحد كما صرح به اهل اللغة. فالمعنى حينئذ ظاهر وان كان بفتح الباء وكان بمعناه الظاهر فالمراد أن من عبد لفظ الله أي كان معبوده هذا اللفظ من دون انتقال الى مسماه الذي هو الذات المستجمع لجميع صفات الكمال كان كافراً. وكذا المعنى فيما ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن أن يكون لمراد منه أن من عرف الله حق المعرفة كان ملحداً وكافراً عند جماهير الناس كما قال الجنيد لا يكون الموحد موحداً مالم يقل ألف صديق أنه زنديق.

عبارة مشهورة:

من العبارات المشهورة: ان لله الهاً فوقه. والظاهر أن لفظة الهاء في لله اصلها التاء وقد قرئت هاء عند الوقف فيكون المعنى أن للآت أي الصنم الهاً حقيقياً وموجداً واقعياً هو فوقه.

سؤال منطقي:

ان قيل: اذا سئل عن المشتق فالجواب بمشتق آخر هل يكون تعريفاً لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق أو تعريفاً لنفس المشتق بالمشتق؟ قلت. ان السؤال عن المشتق قديكون عن نفس مفهومه فحينئذ ان اجبت بمشتق آخر فذلك يكون تعريفاً لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقل

ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الأكثر والأولى أن يسئل حينئذٍ بلفظ المشتق منه لأن مفهوم الصفة معلوم لكل أحد وإنما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلاً إذا أريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة؟ ويجاب بأنها الخروج من القوة الى الفعل على التدرج. فان قيل وما المتحرك وأجيب بأنه الخارج من القوة الى الفعل فذلك تعريف بالحقيقة للحركة بالخروج لأنه المحتاج الى التعريف دون مفهوم الصفة لأنه معلوم لكل أحد. وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما ويراد أن يعلم بحقيقته أو بوجه آخر فحينئذٍ ان أجيب بمشتق آخر لا يكون ذلك تعريفاً لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق بل يكون تعريفاً لمصداق المشتق بمصداق مشتق آخر. مثلاً اذا علم الانسان بوجه الضحك اى علم أنه الضاحك ثم سُئل عن مصداق الضاحك الذي هو الانسان ليعلم بحقيقته أو بوجه آخر فيقال ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفاً للضحك بالكتابة اذ لا يمكن حملها عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب.

سؤال منطقي:

ان قيل: ما الفرق بين المعدوم المطلق والكليات الفرضية كاللأشئ واللاممكن وبين ساير الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين؟ قلت: الفرق بينهما أن المعدوم المطلق والكليات الفرضية لأفراد لهما أصلاً أى لا خارجاً ولا ذهنياً اذ المعدوم المطلق هو المفهوم الذى يتصور وينسب اليه جميع انحاء العدم والأشئ هو المفهوم الذى يتصور وينسب اليه جميع انحاء العدم والأشئ هو المفهوم الذى يتصور ويسلب عنه جميع انحاء الشئية ومعلوم أن مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فرد فى الذهن وأما مثل شريك البارى فإنه اذا تصور فى النفس يتصور له أفراد أيضاً وان كانت ممتنعة وكذا اجتماع النقيضين فيمكن أن يدخل أفراده فى الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والبياض مثلاً وان كانت ممتنعة فى الخارج لا يقال ان مثل شريك البارى واجتماع النقيضين من افراد المعدوم المطلق لأننا نقول مفهوم المعدوم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم وما يدخل فى الذهن وان كان ممتنعاً لا يكون جميع انحاء العدم منسوباً اليه لوجوده فى الذهن فلا يكون فرداً له وكذا لا يكون فرداً للأشئ لوجود الشئية له فى الذهن ومفهوم الممتنع أيضاً مثل شريك البارى لا مثل المعدوم المطلق اذ له أفراد ذهنية كشريك البارى واجتماع النقيضين وغيرهما اذ هو المفهوم الذى تصور وحكم عليه باستحالته فى الخارج وله فى الذهن أفراد كثيرة بخلاف المعدوم المطلق فإنه لا يتصور له أفراد كما مر.

مسئلة نحوية:

قد يخفف أن بالكسر وهي المخففة من المثقلة وحينئذ يقل عمله ويهمل عنه فيكون اسمها وخبرها مرفوعين على الابتدائية والخبرية وحينئذ يلزم أن يدخل اللام على خبره ويسمى اللام الفارقة لأنها تفرق بين ان المخففة وان النافية مثل: ان هذان لساحران وان كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا. وان وقع بعدها فعل لا بد ان يكون من الافعال النواسخ للمبتدأ كأفعال الناقصة والمقاربة وافعال القلوب نحو: «وَأَنَّ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ» (بقره، ١٤٤) «وَأَنَّ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ» (قلم، ٥١) «وَأَنَّ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ» (اعراف، ١٠٢). وقد يخفف أن بالفتح فلا يهمل من العمل بل يكون اسمها ضمير شأن مُستتر وخبرها الجملة المذكورة مثل: علمت أن زيد قائم أى أن هو زيد قائم فهو اسمها وزيد قائم خبرها.

فى بيان القواعد الأربع المشهورة المتداولة فى علم الحساب

تمهيداً: لما كان يذكر فى هذا الكتاب بعض المشكلات الحسابية التى يتوقف حلها على بعض القواعد الأربع المعروفة أعنى قاعدة الأربعة المتناسبة وقاعدة الخطائين وقاعدة العمل بالعكس المسمى بالتحليل وقاعدة الجبر والمقابلة فنشير اجمالاً الى بيانها ليستحضرها الناظر ونيسهل عليهم حل هذه المشكلات المتفرعة عليها فنقول.

أما الأربعة المتناسبة فهى مناسبة أولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ويلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين كما برهن عليه. فاذا جهل أحد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم لواحد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج فى الصورتين هو المطلوب فالسؤال أما يتعلق بالزيادة والنقصان أو بالمعاملات ونحوها. مثال الأول نحو أى عدد اذا زيد عليه ربعة صار ثلثه مثلاً والطريق أن تأخذ مخرج الكسر ويسمى المأخذ وتتصرف فيه بحسب السؤال فما انتهت اليه يسمى الواسطة فيحصل معك معلومات ثلاثة المأخذ وهو فى المثال اربعة والواسطة وهو الخمسة والمعلوم وهو ما اعطاه السائل بقوله صار كذا أعنى الثلاثة فى المثال ونسبته المأخذ وهو الأول الى الواسطة وهو الثانى كنسبة المجهول هو الثالث الى المعلوم وهو الرابع كما لا يخفى وجهه. فاضرب المأخذ أعنى الأربعة فى المعلوم هو الثلاثة واقسم الحاصل وهو اثنى عشر على الواسطة ليخرج المجهول وهو اثنان وخمسان فانها عدد لو زيد عليه اربعة أعنى ثلاثة أخماس يصير ثلثة.

وأما مثال الثاني فكما لو قيل خمسة أرتال بثلاثة دراهم رطلان بكم؟ فخمسة أرتال المسعر والثلاثة السعر والرطلان الثمن والمسؤول عنه الثمن ونسبة المسعر الى السعر كنسبة المئمن الى الثمن فالمجهول الرابع فاقسم مسطح الوسطين وهو الستة على الأول وهو خمسة يخرج درهم وخمس وظاهر أن نسبة الخمسة الى الثلاثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس اذ الخمسة مثل الثلاثة وثلاثها فكذلك الرطلان مثل درهم وخمس وثلاثه. ولو قيل كم رطل بدرهمين؟ فالمجهول حينئذ المئمن وهو الثالث فاقسم مسطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلاثة يخرج ثلاثة وثلث وهما مثل اثنين وثلاثه كما أن الخمسة كذلك بالنسبة الى الثلاثة ومن هنا أخذ قولهم تضرب آخر السؤال في غير جنسه وتقسم الحاصل على جنسه.

وأما قاعدة الخطائين فهي أن تفرض المجهول ماشئت وتسميه المفروض الأول تتصرف فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب وان أخطأ بزيادة عن المسئول عنه أو نقصان فهو الخطأ الأول ثم تفرض آخر وهو المفروض الثاني فان أخطأ فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الأول في الخطأ الثاني وتسميه المحفوظ الأول والمفروض الثاني في الخطأ الأول وتسميه المفروض الثاني فان كان الخطأ أن زائدين أو ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين وان اختلفا فمجموع المحفوظين على المجموع الخطائين ليخرج المجهول. فلو قيل أي عدد اذ زيد عليه ثلاثه ودرهم حصل عشرة فان فرضته تسعة فالخطأ الأول ستة زائدة أو ستة فالخطأ الثاني واحدة فالمحفوظ الأول تسعة حاصلة من ضرب المفروض الأول هو التسعة في الخطأ الثاني وهو واحدة والمحفوظ الثاني ستة وثلاثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطأ الثاني وهو الستة أيضاً. ولكون الخطائين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل بين الخطائين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين. ولو قيل أي عدد زيد عليه ربعة وعلى الحاصل ثلاثة أخماسه ونقص من المجتمع خمسة دراهم عاد الأول أي الذي كان قبل زيادة الربع فلو فرضته أربعة أخطاءت بواحد ناقص أو ثمانية فثلاثة زائدة ويكون الخطائين مختلفين يقسم مجموع المحفوظين وهو عشرون على مجموع الخطائين وهو أربعة يكون الخارج خمسة وهو المطلوب.

وأما العمل بالعكس ويسمى بالتحليل والتعاكس أيضاً وهو العمل بعكس ما أعطاه السائل فان ضعف فنصف أو زاد فانقص أو ضرب فاقسم أو جذر فربع أو عكس فاعكس مبتدء من آخر السؤال ليحصل الجواب. فلو قيل: أي عدد لو ضرب في نفسه وزيد على الحاصل اثنان وضعف وزيد على الحاصل ثلاثة دراهم وقسم المجتمع على خمسة وضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلاثة ونصف الاثنين و

العشرين و انقص من احد عشر اثنين و جذر التسعة وهو الثلاثة جواب. ولو قيل: أى عدد لو زيد عليه نصفه وأربعة دراهم وعلى الحاصل كذلك بلغ عشرين فانقص الأربعة من العشرين ثم انقص ثلث ستة عشر منها لأنه النصف المزداد فإنه اذا زيد على الشئ نصفه كان ثلث المجموع مساوياً للنصف المزداد ولو زيد عليه ثلثة كان ربع المجتمع مساوياً للثلث المزداد وهكذا. وعلى أى حال اذا نقص ثلث ستة عشر منه يبقى عشرة و ثلثان ثم انقص منه أربعة ومن الباقي ثلثة لما ذكر يبقى أربعة و اربعة اتساع وهو الجواب.

وأما الجبر والمقابلة فبيانه يتوقف على مقدمات وهى أن المجهول فى باب الجبر والمقابلة يسمّى شيئاً وجذراً ومضروباً فى نفسه مالا وفيه كعباً وفيه مالاً وفيه مال كعب وفيه كعب كعب وفيه مالين وكعباً وفيه مال كعب كعب وفيه كعب هكذا الى غير النهاية فسابع المراتب مال مال الكعب وثامنهما مال كعب الكعب وعاشرها مالين وكعب الكعب وهكذا والكل متناسبة صعوداً ونزولاً. فنسبة مال المال الى الكعب كنسبة الكعب الى المال والمال الى الشئ الى الواحد والواحد الى جزء الى جزء الشئ و جزء الشئ الى جزء المال و جزء المال الى جزء الكعب و جزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا. و جزء كل مرتبة ما يكون نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة فى النسبة والوضع بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة وعلى هذا لو كان الشئ ثلاثة فجزءه ثلث اذن نسبة الثلث الى الواحد كنسبة الواحد الى الثلاثة التى هى الشئ و جزء المال تسع اذن نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التسعة التى هى المال و جزء الكعب ثلث تسع اذن نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى السبعة والعشرين التى هى الكعب وهكذا وعلى هذا جزء الشئ بالنسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشئ و جزء المال بالنسبة الى جزء الشئ تلك النسبة بعينها و جزء الكعب بالنسبة الى جزء المال تلك النسبة ايضا و جزء مالين بالنسبة الى جزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب جنس فى آخر فاذا كانا فى طرف واحد فاجمع مراتبهما و حاصل الضرب سمي المجموع كمال الكعب فى مال مال الكعب الاول خماسى والثانى سباعى والمجموع اثنا عشر. والحاصل كعب كعب كعب الكعب اربعاً وهو فى الثانية عشر و جزء مال الكعب فى جزء الكعب الاول خماسى والثانى ثلاثى فالحاصل جزء مال كعب كعب وهو فى الثامنة اوفى طرفين فالحاصل من جنس الفضل فى الطرف ذى الفضل فجزء مال المال فى مال الكعب الحاصل الجذر و جزء كعب كعب المكعب فى مال مال الكعب الحاصل جزء المال وان لم يكن فضل فالحاصل من جنس واحد واذا اردت قسمة جنس فى آخر فهو على عكس الضرب يعنى اذا كان المقسوم والمقسوم عليه فى طرف واحد واخذنا بالفضل فان كان الفضل للمقسوم

كان الخارج في مرتبة تلك العدة أى مرتبة الفضل في هذا الطرف صعوداً أو نزولاً وان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في مرتبة الفضل من الطرف الآخر مثاله قسمنا مال كعب كعب على مال كعب والمقسوم في المرتبة الثامنة من الصعود والمقسوم عليه في الخامسة منه والفضل ثلاثة وهو من جانب المقسوم فالخارج ما في المرتبة الثالثة من الصعود وهو الكعب ولو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما في المرتبة الثالثة في طرف النزول وهو جزء الكعب مثال آخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب على الكعب والمقسوم في المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه في الثالثة والفضل للمقسوم وهوانان فخارج القسمة في المرتبة الثانية من هذا الطرف أعنى طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا وصار الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال هذا اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في طرف الصعود وأما اذا كان كلاهما في طرف النزول فمثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب والمقسوم في المرتبة الخامسة من النزول والمقسوم عليه في الثالثة منه والفضل اثنان وهو للمقسوم فالخارج في المرتبة الثانية من هذا الطرف أعنى طرف النزول وهو جزء المال ولو عكسنا أى قسمنا جزء الكعب على جزء مال الكعب و كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في المرتبة الثانية من الطرف الآخر أعنى طرف الصعود وهو المال وأما اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كل منهما في طرف جمعنا مراتبهما وكان الخارج في مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مطلقاً مثاله قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب جمعنا الخمسة والستة حصل أحد عشر فالخارج ما في تلك المرتبة من جانبه المقسوم وهو جزء مال كعب كعب كعب وبالعكس مال كعب كعب كعب كعب مثال آخر قسمنا مال الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال كعب الكعب وعكسنا حصل الخارج جزء مال كعب كعب وان لم يكن فضل فالخارج من جنس الواحد والسر في كون الخارج من القسمة في صورة الاختلاف في الطرف من جانب المقسوم صعوداً ونزولاً يظهر بملاحظة تعريف كل من الضرب والقسمة وكونها عكساً له ثم لورد كل من المضروب والمضرب فيه والمقسوم والمقسوم عليه في هذا الباب أى في اصطلاح الجبر والمقابلة الى الأعداد الصحاح في جانب الصعود والى الكسور في جانب النزول على النسبة التي بينهما كان الحاصل والخارج على ما تقتضيه القواعد الحسابية في الضرب والقسمة وكان الحاصل أو الخارج مطابقاً لما بازائه من الحاصل أو الخارج في اصطلاح الجبر والمقابلة مثلاً اذا فرض الشئ ثلاثة يكون المال تسعاً والكعب سبعة وعشرين وجزء الشئ ثلثاً وجزء المال تسعاً وجزء الكعب ثلث تسع فحاصل ضرب الثلاثة في نفسها هو التسعة التي بازاء المال كما أن حاصل ضرب الشئ في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلاثة في التسعة هو سبعة وعشرون التي بازاء الكعب كما أن حاصل ضرب الشئ في المال هو الكعب وحاصل ضرب الثلث الذي بازاء جزء الشئ في نفسه

هو التسع الذي بازاء جزء المال كما أن حاصل ضرب جزء الشئ في جزء المال هو جزء الكعب وقس على ذلك سائر مراتب الضرب صعوداً ونزولاً مع الاتفاق في الطرف والاختلاف فيه وكذا حال القسمة صعوداً ونزولاً مع الاتفاق والاختلاف. ثم لما كانت الجبريات التي انتهت اليها أفكار الحكماء منحصرة في المسائل الست الآتية وكان بناؤها على الأعداد والأشياء والأموال والاستخراج المطلوب يتوقف على ضرب بعض هذه الأجناس في بعض أو قسمة بعضها على بعض وقد يقع في أحد الطرفين أو كلاهما استثناء ويسمى المستثنى منه زائداً والمستثنى ناقصاً وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد والمختلفين ناقص فإذا أردت الضرب فاضرب الاجناس بعضها في بعض واستثن الناقص من الزائد فمضروب عشرة اعداد وشئ في عشرة اعداد الأشئ مائة اعداد إلا مالا ادمضروب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة اعداد وهي زائد ومضروب شئ في عشرة اعداد عشرة اعداد وهي أيضاً زائدة ومضروب شئ في اللأشئ الأمال وهو ناقص ومضروب اللأشئ في عشرة اعداد الأ عشرة اعداد وهو أيضاً ناقص فاذا نقص عشرة اعداد الناقصة من عشرة اعداد الزائدة يبقى مائة اعداد الزائدة والأمال الناقص ومضروب خمسة اعداد الأ شيئاً في سبعة اعداد الأ شيئاً خمسة وثلثون عدداً ومال الأ اثني عشر شيئاً ووجهه ظاهر مما ذكر ومضروب أربعة أموال وستة اعداد الأ شيئين في ثلاثة أشياء الأ خمسة اعداد اثنا عشر كعباً وثمانية وعشرون شيئاً الأ ستة وعشرين مالا وثلثين عدداً ومضروب المال في الشئ كعب فمضرب أربعة أموال في ثلاثة أشياء اثنا عشر كعباً وهو زائد ومضروب ستة اعداد في ثلاثة أشياء ثمانية عشر شيئاً هو وهو أيضاً زائد ومضروب الأ شيئين في الأ خمسة اعداد عشرة أشياء وهو أيضاً زائد فمجموع الأشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة أموال في الأ خمسة اعداد الأ عشرون مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الأ خمسة اعداد الأ ثلثون عدداً وهو أيضاً ناقص ومضروب الأ شيئين في ثلاثة أشياء الأ ستة أموال وهو أيضاً ناقص فمجموع الأموال الناقصة الأ ستة وعشرون مالا فالحاصل اثنا عشر كعباً وثمانية وعشرون شيئاً الأ ستة وعشرون مالا وثلثين عدداً وإذا أردت القسمة يطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فيضرب عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقاً من التفضيل المذكور.

وإذا عرفت تلك المقدمات فاعلم أن كل مجهول يستخرج بالجبر والمقابلة فأنما يكون باحدى المسائل الست التي تسمى ثلاثة منها بالمفردات وثلاثة أخرى بالمقترنات اذ لم تصل أفكار المحاسبين الي أكثر منها والعمل المشترك في الكل بعدالسؤال عن المجهول أن نفرض المجهول شيئاً ونعمل ما تضمنه السؤال سالكا الي ذلك المنوال لينتهي الي المعادلة والطرف

ذوالاستثناء يكمل ويزاد مثل ذلك على الآخر وهو الجبر والاجناس المتجانسة المتساوية في الطرفين تسقط منهما وهو المقابلة وقد عرفت أن بناء الجبر والمقابلة على أجناس ثلاثة وهي الأعداد والأشياء والأموال فالمعادلة أما بين جنس و جنس وهي الثلاثة المسماة بالمفردات التي يقع المعادلة في أولها بين الأعداد والأشياء وفي الثانية بين الأشياء والأموال وفي الثالثة بين الأعداد والأموال أو بين جنس و جنسين وهي الثلاثة المسماة بالمقترنات التي يقع المعادلة في أولها بين العدد وبين الأشياء والأموال وفي الثانية بين الأشياء وبين العدد والأموال وفي الثالثة بين الأموال وبين العدد وبين الأشياء وفي كل من الست عمل خاص يحصل به المطلوب فالأولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد والأشياء فيعدل عدد الأشياء والعمل الخاص فيها أن تقسم العدد على عدد الأشياء ليخرج الشيء المجهول مثاله أقر لزيد بألف ونصف ما لعمر و ولعمر وألف الأ نصف ما لزيد فما لكل منهما فافرض ما لزيد شيئاً فلعمر وألف الأ نصف شيء فلزيد ألف وخمسائة الأربع شيء وهو يعدل شيئاً وبعد الجبر باسقاط الأربع شيء وزياده ربع شيء على الطرف الآخر يعدل ألف وخمسائة شيئاً وربعاً وإذا قسمنا ألفاً وخمسائة على واحد و ربع أعني عدد الأشياء يخرج ألف ومائتان فلزيد ألف ومائتان ولعمر وأربعمائة.

الثانية من المفردات أن يقع المقابلة بين الأشياء والأموال فتعدل أشياء أموالاً فاقسم عدد الأشياء على عدد الأموال ليخرج الشيء المجهول مثالها أولاد انتهوا تركه أبيهم وكان الدنانير بأن أخذ الواحد ديناراً والآخر ثلاثة وهكذا بتزايد واحد فاسترد الحاكم ما أخذوه وقسمه بينهم بالسوية فأصاب كل واحد سبعة فكم الأولاد والدنانير. قال شيخنا البهائي عليه الرحمة في استخراجها افرض الدنانير شيئاً وخذ طرفه أعني واحداً و شيئاً واضربه في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء لأن مضروب الواحد في نصف الشيء هو نصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو نصف المال وهو أعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير ادمضروب الواحد مع أي عدد في نصف هذا العدد يساوي مجموع الأعداد المتوالية مع الواحد اليه فاقسم عدد الدنانير على شيء وهو عدد الجماعة كما قال السائل فاضرب السبعة في الشيء وهو المقسوم عليه يحصل سبعة أشياء يعدل نصف مال ونصف شيء فيعدل الجبر والمقابلة فتكامل سبعة أشياء أربعة عشر شيئاً وتكامل نصف مال ونصف شيء مالا و شيئاً واسقاط الشيء من مال وشيء وكذا من أربعة عشر شيئاً يبقى في أحد الطرفين مال واحد وفي آخر ثلاثة عشر شيئاً فمال يعدل ثلاثة عشر شيئاً فالشيء ثلاثة عشر وهي عدد الأولاد وإذا ضربناه في سبعة يحصل أحد وتسعون وهو عدد الدنانير. ولا يخفى أن المطابق للعمل المذكور أن نفرض عدد الأولاد شيئاً لا عدد الدنانير اذ من جمع عدد الأولاد يحصل عدد الدنانير وليس يحصل عدد الدنانير من جميع عددها فإن اللازم من

القاعدة المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع أي عدد في نصف العدد مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد اليه وأن يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة في نصف عددهم مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى هذا العدد أي عدد الجماعة وهذه الأعداد المجموعة هي عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير في نصف عددها مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد اليه أي الى عدد الدنانير فإنها أكثر من عدد الدنانير بكثير مثلاً اذا فرض أن عدد الدنانير خمسة وخمسون وعدد الأولاد عشرة فلاريب في أن مضروب الواحد مع العشرة في نصف العشرة ساوى مجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون وهو عدد الدنانير وليس مضروب الواحد مع عدد الدنانير أعني خمسة وخمسين في نصف خمسة وخمسين هو بعينه خمسة وخمسين التي هي عدد الدنانير وعلى هذا ما ذكره شيخنا المذكور من فرض الدنانير شيئاً وضرب الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون الحاصل أعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير غير صحيح. والتحقق في هذا المقام أنه يمكن أن يفرض كل من الدنانير والأولاد شيئاً والعمل الذي ذكره الشيخ (ره) هو المطابق لفرض الأولاد شيئاً كما صرح به أخيراً بأن الشيء هو عدد الجماعة وبيانه بوجه اوضح انافرض عدد الاولاد شيئاً وناخذ طرفيه اعني الواحد والشيء ونضرب في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء وهو يساوى مجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الذي هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة فهذه المجمع أعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الدنانير وظاهر أنه لو قسم عدد الدنانير على الشيء الذي هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل فعلى تعريف القسمة اذا ضرب السبعة أعني الخارج من القسمة في الشيء أعني المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة أشياء ولكون المقسوم هو عدد الدنانير نصف مال ونصف شيء يعدل سبعة أشياء نصف مال ونصف شيء وبعد الجبر بتكميل سبعة أشياء به ان يصير اربعة عشر وتكمل نصف مال ونصف شيء بأن يجعل مالاً و شيئاً والمقابلة باسقاط شيء من الطرفين يعدل مال ثلاثة عشر شيئاً فاذا قسمنا ثلاثة عشر على الواحد الذي هو عدد المال يخرج ثلاثة عشر وهو المجهول أعني عدد الأولاد واذا ضرب بناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الدنانير وهذا على تقدير فرض عدد الاولاد شيئاً ويمكن كما اشير اليه أن يفرض عدد الدنانير شيئاً والعمل حينئذ أن نقسم الشيء الذي هو عدد الدنانير على سبعة فيخرج سبع الشيء وهو عدد الأولاد فاذا جمعناه اى جمعنا الاعداد المتوالية من الواحد اليه بأن نزيد عليه واحداً ونضرب به في نصف سبع الشيء يحصل نصف سبع الشيء اى جزء من اربعة عشر جزءاً من الشيء وسبع نصف السبع من المال أى جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وتكتب صورتها هكذا: منه ٩ منه ٩ وهذا الحاصل هو عدد الدنانير فيعادل الشيء الذي هو عدد الدنانير

بالفرض و عدة شىء ١٤، مال ٩٨ وبعد تكميل الشىء يصير أربعة عشر شيئا معادلة لشىء وأربعة عشر جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وبعد تكميل المال بضرب السبعة فى الطرفين ليحصل التكميل و التحويل الى تلك النسبة يصير مال واحد معادلا لأحد و تسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الأشياء أعنى عدد الدنانير و اذا قسمنا عدد الدنانير أعنى أحداً و تسعين على السبعة يخرج عدد الأولاد أعنى ثلاثة عشر وهو المطلوب هذا ويمكن أن يستخرج أمثال هذا السؤال بالخاطئين بأن نفرض اولاد خمسة فالخطاء الأول أربعة ناقصة لأن نصيب كل واحد ثلاثة من خمسة عشر التي حصلت من قاعدة التّظّم الطّبيعى أى حصلت من الواحد الى الخمسة والحال أنه يجب أن يكون نصيب كل واحد سبعة ثم نفرض الأولاد تسعة فالخطاء الثانى اثنان كذلك أى ناقصا فالمحفوظ الأول عشرة و الثانى ستة وثلثون ولكون الخاطئين كليهما ناقصين نأخذ الفضل بين المحفوظين و هو ستة وعشرون ونقسمه على الفضل بين الخاطئين وهو اثنان فيخرج ثلاثة عشر وهو المطلوب. و فى مثل هذا السؤال طريق آخر أسهل وأخصر وهو أن يضعّف خارج القسمة أى ما اعطاه السائل فالحاصل الآ واحد هو المطلوب ففى المثال المذكور اذا ضعّف السبعة التي اعطاه السائل ونقص منه واحد يحصل ثلاثة عشر وهو المطلوب.

الثالثة من المفردات أن يقع المعادلة بين العدد والأموال فيعدل عدد أموال فاقسم العدد على عدد الأموال فجزر الخارج هو الشىء المجهول. مثالها أقرّ لزيد بأكثر المالين الذين مجموعهما عشرون و مسطحها ستة و تسعون فافرض أحد المالين عشرة و شيئا والآخر عشرة إلا شيئا فالمجهول هو الشىء و مسطحها أعنى مضروب أحدهما فى الآخر مائة إلا مالا ادمضروب عشرة فى عشرة مائة و مضروب شىء فى اللأشىء الآمال و مضروب الشىء فى عشرة عشرة أشياء و مضروب العشرة فى اللأشىء عشرة الآشىء وهما أى عشرة أشياء و عشرة الآشىء يتساقطان فيبقى الحاصل مائة إلا مالا يعادل ستة و تسعين كما قال السائل وبعد الجبر باسقاط الآمال من أحد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر والمقابلة بنقصان ستة و تسعين من مائة يعدل المال أربعة فاذا قسم الأربعة على واحد هو عدد المال يخرج الأربعة أيضا و جذر الخارج اثنان وهو الشىء المجهول فعشرة و شىء اثناعشر وهو أكثر المالين و عشرة الآشياء ثمانية وهو أقلها فأكثر المالين الذى هو المقرب به لزيد اثناعشر و ظاهر أن مضروب ثمانية فى اثناعشر هو ستة و تسعون. هذا ولو أبدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشىء خمسة وأكثر المالين خمسة عشر والآخر خمسة ولو قال مجموعهما عشرون و مسطحهما تسعة عشر فيعدل الجبر والمقابلة يعادل المال أحدا و ثمانين فاذا قسم أحد و ثمانون على الواحد يخرج أيضا أحد و ثمانون و جذرة تسعة وهو الشىء المجهول فأكثر المالين تسعة عشر والآخر واحد.

وَأَمَّا الْمُقْتَرَنَاتِ وَالْأُولَى مِنْهَا أَنْ يَقَعَ الْمَعَادِلَةُ بَيْنَ الْعَدَدِ وَبَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَالْأَمْوَالِ فَيَعَادِلُ عَدَدَ أَشْيَاءٍ أَمْوَالًا فَكَمَّلَ الْمَالُ وَاحِدًا أَنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْهُ وَرَدَّهَ إِلَيْهِ أَنْ كَانَ أَكْثَرَ وَحَوْلَ الْعَدَدِ وَالْأَشْيَاءِ إِلَى تِلْكَ النَّسْبَةِ بِقِسْمَةِ عَدَدِ كُلِّ عَلَى عَدَدِ الْأَمْوَالِ ثُمَّ رُبْعَ نِصْفِ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ وَرَدَّهَ عَلَى الْعَدَدِ وَانْقَصَ مِنْ جُذْرِ الْمَجْمُوعِ نِصْفَ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ لِيَبْقَى عَدَدٌ بِالْمَجْهُولِ. مِثَالُهُ أَقْرَلْزِيدَ مِنَ الْعَشْرَةِ بِمَا مَجْمُوعٌ مَرَّبَعُهُ وَمُضْرُوبُهُ فِي نِصْفِ بَاقِيهَا اثْنَا عَشَرَ فَافْرَضْهُ شَيْئًا فَمَرَّبَعَهُ مَالًا وَنِصْفَ الْقِسْمِ الْآخَرَ خَمْسَةَ أَلْفَ نِصْفِ شَيْءٍ وَمُضْرُوبِ الشَّيْءِ فِيهِ خَمْسَةُ أَشْيَاءٍ الْآ نِصْفَ مَالٍ وَإِذَا اسْقَطَ مِنَ الْمَالِ نِصْفَهُ لِتَكْمِيلِ خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ يَعَادِلُ نِصْفَ مَالٍ وَخَمْسَةَ أَشْيَاءٍ اثْنَى عَشَرَ فَمَالٌ وَعَشْرَةُ أَشْيَاءٍ يَعَادِلُ أَرْبَعَةَ وَعَشْرُونَ نَقَصْنَا نِصْفَ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ مِنْ جُذْرِ الْمَجْمُوعِ مَرَّبَعِ نِصْفِ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ وَالْعَدَدِ بَقِيَ اثْنَانِ وَهُوَ الْمُقَرَّبَةُ وَتَوْضِيحُهُ أَنَّ مَرَّبَعِ نِصْفِ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ خَمْسَةَ وَعَشْرُونَ وَبِزِيَادَةِ الْعَدَدِ عَلَيْهِ يَصِيرُ تِسْعَةَ وَأَرْبَعِينَ وَجُذْرُهُ سَبْعَةٌ نَقَصْنَا مِنْهُ نِصْفَ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ أَعْنَى خَمْسَةَ بَقِيَ اثْنَانِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ. وَهَذَا الْمِثَالُ أَمَّا هُوَ لِلتَّكْمِيلِ وَأَمَّا الرَّدِّ فَمِثَالُهُ عَدَدٌ ضَرْبٌ فِي نَفْسِهِ وَزَيْدٌ عَلَى الْحَاصِلِ ضَعْفُهُ وَأَضْيَفَ الْمَجْتَمِعَ إِلَى مُضْرُوبِ الْعَدَدِ فِي اثْنَى عَشَرَ حَصَلَ ثَلَاثَةٌ وَسِتُّونَ فَبَعْدَ الْعَمَلِ يَنْتَهِي إِلَى ثَلَاثَةِ أَمْوَالٍ وَاثْنَا عَشَرَ شَيْئًا تَعْدِلُ ثَلَاثَةً وَسِتِّينَ وَبَعْدَ الرَّدِّ مَالٌ وَأَرْبَعَةُ أَشْيَاءٍ تَعْدِلُ أَحَدًا وَعَشْرِينَ وَعِنْدَ تَمَامِ الْعَمَلِ بَقِيَ ثَلَاثَةٌ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَالثَّانِيَةُ مِنْهَا أَنْ يَقَعَ الْمَعَادِلَةُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَبَيْنَ الْعَدَدِ وَالْأَمْوَالِ فَأَشْيَاءٌ تَعْدِلُ عَدَدًا وَأَمْوَالًا فَبَعْدَ التَّكْمِيلِ وَالرَّدِّ تَنْقُصُ الْعَدَدُ مِنْ مَرَّبَعِ نِصْفِ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ وَتَزِيدُ جُذْرَ الْبَاقِي عَلَى نِصْفِهَا أَوْ تَنْقُصُ مِنْهَا فَالْحَاصِلُ هُوَ الشَّيْءُ. مِثَالُهَا عَدَدٌ ضَرْبٌ فِي نِصْفِهِ وَزَيْدٌ عَلَى الْحَاصِلِ اثْنَا عَشَرَ حَصَلَ خَمْسَةُ أَمْثَالِ الْعَدَدِ فَافْرَضْ عَدَدَ شَيْئًا وَاضْرِبِ الشَّيْءَ فِي نِصْفِهِ يَحْصُلُ نِصْفَ مَالٍ وَإِذَا زِيدَ عَلَيْهِ اثْنَا عَشَرَ فَالْحَاصِلُ نِصْفَ الْمَالِ وَاثْنَا عَشَرَ وَيَعْدِلُ خَمْسَةَ أَشْيَاءٍ الَّتِي هِيَ خَمْسَةُ أَمْثَالِ الشَّيْءِ الْمَفْرُوضِ وَبَعْدَ التَّكْمِيلِ يَعْدِلُ مَالٌ وَأَرْبَعَةٌ وَعَشْرُونَ وَعَشْرَةُ أَشْيَاءٍ فَانْقُصَ الْعَدَدُ أَعْنَى الْأَرْبَعَةِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ مَرَّبَعِ الْخَمْسَةِ الَّتِي هِيَ نِصْفَ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ يَبْقَى وَاحِدًا وَجُذْرُهُ أَيْضًا وَاحِدٌ فَانْزِدْهُ عَلَى الْخَمْسَةِ أَوْ نَقِصْهُ مِنْهَا يَحْصُلُ سِتَّةٌ وَأَرْبَعَةٌ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ. وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَخْرَجَ بِهَذِهِ الْمَسْئَلَةَ أَيِ بِالثَّانِيَةِ مِنَ الْمُقْتَرَنَاتِ كُلِّ مَا يُمْكِنُ اسْتِخْرَاجُهُ بِالثَّانِيَةِ مِنَ الْمَفْرَدَاتِ فَالْمِثَالُ الَّذِي تَقَدَّمَ فِيهَا وَهُوَ قَوْلُنَا أَقْرَلْزِيدَ بِأَكْثَرِ الْمَالِينَ الَّذِينَ مَجْمُوعُهُمَا عَشْرُونَ وَمُسَطَّحُهُمَا سِتَّةٌ وَتَسْعُونَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَسْتَخْرَجَهُ بِهَذِهِ الْمَسْئَلَةَ أَيِ بِالثَّانِيَةِ مِنَ الْمُقْتَرَنَاتِ نَفْرَضُ أَحَدَ الْمَالِينَ شَيْئًا وَالْآخَرَ عَشْرُونَ أَجْلًا شَيْئًا فَمُسَطَّحُهُمَا عَشْرُونَ شَيْئًا إِلَّا مَا لِيَعْدِلُ سِتَّةً وَتَسْعِينَ وَبَعْدَ التَّكْمِيلِ يَعْدِلُ عَشْرُونَ شَيْئًا سِتَّةً وَتَسْعِينَ مَالًا فَإِذَا نَقَصْنَا الْعَدَدَ وَهُوَ سِتَّةٌ وَتَسْعُونَ مِنْ مَرَّبَعِ الْعَشْرَةِ الَّتِي هِيَ نِصْفَ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ أَعْنَى مِائَةٍ يَبْقَى أَرْبَعَةٌ وَجُذْرُهَا اثْنَانِ فَإِذَا زِيدَ هَذَا الْجُذْرَ عَلَى نِصْفِ عَدَدِ الْأَشْيَاءِ أَوْ نَقِصَ مِنْهُ يَحْصُلُ

اثنا عشر أوثمانية وهو المطلوب.

الثالثة منها أموال تعدل عدداً و أشياء فبعد التكميل أو الرد زيد مربع نصف عدد الأشياء على العدد وجذر المجموع على نصف عدد الأشياء فالمجتمع الشئ مجهول مثالها عدد نقص من مربعه و زيد الباقي على المربع حصل العشرة فافرض العدد المجهول شيئاً و اضربه في نفسه فيحصل المال أو نقص الشئ من المال الذي هو مربعه و زد الباقي وهو المال الا شيئاً على المربع فيعادل مالان الا شيئاً عشرة فبعد الجبر باسقاط اللاشئ و زيادة الشئ على الطرف الآخر و الرد يجعل المالين مالا و العشره خمسة و الشئ نصف شئ يعادل مال خمسة أعداد و نصف شئ و مربع نصف عدد الأشياء ربع الاربع فاذا زيد عليه العدد أعنى الخمسة يصير خمسة و نصف ثمن و جذره اثنان و ربع فاذا نقصنا منه اثنين و نصفاً يبقى ثلاثة و ثلثة ارباع و اذا زدنا ذلك على ستة و ربع يحصل عشرة و قد تمّ بذلك ما اردنا ايراده من المسائل الست الجبريات. و أنت تعلم أنّ الاشكال في استخراج المجهولات بهذه المسائل الست أنّما هو في تحصيل المعادلة و العمل بما تضمنه السؤال حتى يؤدي إليها اذ العمل الذي يؤدي الى المعادلة يختلف باختلاف الاسئلة فيحتاج الى نظر ثاقب و حدس صائب و امعان الفكر فيما أعطاه السائل و صرف الذهن فيما يؤدي الى المطلوب من الوسائل. و أمّا العمل الخاص بكلّ من تلك المسائل الست بعد حصول المعادلة فهو أمر ظاهر معين لا صعوبة فيه.

وقد نظم هذه المسائل الست بأعمالها الخاصة بالفارسية فقبل في الاولين من المفردات:

اشياء و عدد عدد برآن كن تقسيم
آن شئ به مال و حفظ كن اين تعليم

در جبر و مقابله چوگرديد قسيم
چون مال عدیل شئ شد قسمت كن

و في الثالثة من المفردات:

تقسيم نماي آن عدد را بر مال
كان جذر ترا جواب باشد زسؤال

گر مال و عدد عدیل گردد في الحال
پس جذر بگير خارج قسمت را

و في الاولى من المقترنات:

افزای عدد برآن مربع، وانگاہ
مجهول خود آن زمان و باقیش بخواه

چون گشت عدد به مال و اشيا همراه
از جذر جميع نصف اشيا کم كن

و قيل فيها ايضاً:

زاشيا نصفی تو نیز تريبع نما
وان نصف فكن ز جذر و باقي بنما

چون شد عددت عدیل مال و اشياء
و افزا به عدد، جذر تمامی بر گير

و قيل في الثالثة هكذا:

در مقترنات جبر، از بعد رد و تکمیل
 نصف عدد اشیا، در هر سه مربع کن
 کم کن تو عدد از وی، در مسأله ثانی
 در اول و در ثالث، تاشی به دست آری
 تاره به جواب آری، این را بنما اصفا
 در اول و در ثالث، آن را به عدد افزا
 در مجتمع و باقی، کن جذر و روان پیدا
 زان جذر فکن افزا، نصف عدد اشیا

و افزا و بکاه آن جذر، زان نصف که شد مذکور
 تا هر دو جواب آید، در مسأله وسطی
 و اذا عرفت هذه القواعد الأربع، أعنى الأربعة المتناسبة والخطائين والعمل بالعكس والجبر و
 المقابله فاعلم أن ما يستخرج منها من المشكلات الحسابية ببعضها مما يمكن أن يستخرج
 من الأربع و بعضها من الثلاث أو الاثنين منها و بعضها يتعين استخراجها من واحدة منها ونحن
 نذكر هنا نبذة من تلك الاسئلة الحسابية مما يتكرر منه السؤال و اشتهر بالاشكال بالعربية
 او الفارسية نثرا و نظماً حتى يحصل التمرن و الاحاطة للطلاب و يسهل عليهم استخراج الجميع.

و منها مسئله مشهورة قد ذكرها في النسبة مختلفة و قد ذكرها العلامة الطوسي (ره) في
 رسالته الجبرية في لباس لا مناسبة له بالمباحث الفقهية و ذكرها العلامة الحلّي في كتاب النهاية
 بعدما كساها لباساً فقهياً يناسب مبحث البيع و ذكرها شيخنا البهائي في الحبل المتين بعدما كساها
 لباساً فقهياً يناسب مبحث الطهارة فتقريرها على ما ذكره العلامة الحلّي هو أنه لو كان قطعة ارض
 بين شجرتين قدرها أربعة عشر ذراعاً و طول أحد الشجرتين ستة أذرع و طول الأخرى ثمانية
 فاجتاز طئبي بينهما و طار الى ممر الطئبي طيران من رأس الشجرتين بالسوية أى طار اليه طيرانا
 متساوياً بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بثمان واحد صفقة واحدة
 لاحدهما من أصل الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء أعنى ممر الطئبي و للآخر منه الى أصل
 الشجرة الأخرى ثم خفي موضع الالتقاء فأتى قدر من الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء و منه الى
 اصل الشجرة الطويلة من هذه الارض و تقريرها على ما ذكره شيخنا البهائي هو أنه حوض
 مستطيل طوله أربعة عشر شبراً و عرضها ثلاثة اشبار و عمقه شبران و على طرفي طوله شجرتان طول
 أحديهما ستة اشبار و طول الأخرى ثمانية فسقط فيه جلد مئمة استوعب عمود الماء و انقسم به الماء
 الى قسمين أحدهما أزيد من كرو الأخرى أنقص منه ثم قطر من القسم الذي يلي الشجرة القصيرة
 قطرة على أحد الثوابين و من القسم الذي يلي الطويلة قطرة على الثوب الآخر فطار الى
 الجلد طيران من رأس الشجرتين طيرانا متساوياً بحسب المسافة حتى تلاقيا عليه و أخذاه و خفي
 علينا مكانه من الماء فلم ندر هل كان موضع التلاقي أقرب الى القصيرة أم الى الطويلة فكيف
 السبيل الى معرفة ذلك فيصلّى في الثوب الطاهر و يجتنب النجس و هذه المسئلة مما يمكن أن
 يستخرج بالأولى من المفردات و طريق الاستخراج على التقديرين أن نفرض ما بين اصل

الشجرة القصيرة وموضع الالتقاء شيئاً ومرّبعه مال ومربع القصيرة التي هي الستة ستة وثلاثون فيكون المجتمع مالا وستة وثلاثين وجذر المجتمع مقدار ماطر الطائر لانه وتر القائمة فيكون مرّبعه مساوياً لمربعي ضلعيهما بشكل العروس فجذر مرّبعه بعينه جذرا الضلعين اعنى القصيرة والمسافة التي بين اصلها وموضع الالتقاء فالجذر شيء وستة فمابين اصل الشجرة الطويلة وموضع الالتقاء أربعة عشر الأشيئا ومرّبعه مائة وستة وتسعون ومال الأثمانية وعشرين شيئاً ولكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مرّبعها أربعة وستون والمجموع مائتان وستون ومال الأثمانية وعشرين شيئاً وهو يعدل مالا وستة وثلاثين لتساوى الوترين حيث طارابالسوية فان تساويهما يوجب تساوى مرّبعيهما وهو يوجب تساوى مرّبع الضلعين لمربع الضلعين وهو يوجب تساوى مجموع الضلعين لمجموع الضلعين أى أصل المعادلة المذكورة فاذا جبرت وقابلت باسقاط الأثمانية وعشرين من أحد الطرفين وزيادته على الطرف الآخر واسقاط المال من الطرفين واسقاط ستة وثلاثين من مائتين وستين بقى مئتان واربعة وعشرون يعدل ثمانية وعشرون شيئاً واذ اقسما مائتين واربعة وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وهي ما فرض شيئاً اعنى ما بين القصيرة وموضع الالتقاء ويبقى ما بينه وبين الطويلة ستة فكل وتر عشرة. ولا يخفى انه يمكن أن يستخرج المطلوب فى هذه المسئلة اعنى ما بين أصل كل من الشجرتين وموضع الالتقاء من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد تساوى الوترين وكون أحد الضلعين ثمانية والآخر ستة وكون مربع الوتر مساوياً لمربعي الضلعين يلزم مساواة مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مرّبع ثمانية واحدهما من الاخر ستة يلزم منه أن يكون الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك أى يكون الضلع الآخر من المرّبع الذى أحد ضلعيه ثمانية ستة ومن الذى أخذ ضلعيه ستة ثمانية حتى يلزم التساوى. وأما اذا أمكن تعيين مقدار كل المسافتين أى المسافة بين أصل القصيرة وموضع الالتقاء والمسافة بينه وبين أصل الطويلة بمجرد شكل العروس على النحو الذى قرّناه فيعلم أطولية المسافة الأولى التي هي أحد ضلعي المرّبعين من الثانية التي هي أحد ضلعي المرّبع الآخر نظراً الى تعاكسها فى الضلعين الآخرين بل هذا لا يحتاج الى تأمل وبذلك يظهر أن طريق معرفة أقرّبية موضع الالتقاء الى القصيرة أو الطويلة أمر بين وأن ما قطر من القسم الذى بين القصيرة وموضع الجلد هو الأزيد من الكر بأدنى تأمل ويمكن أن يستخرج هذه المسئلة بالخطائين بأن يفرض ما بين القصيرة وموضع الالتقاء خمسة أشبار وهو المفروض الأول فمابين الطويلة وبينه تسعة فمرّبع الضلعين الأولين أحد وستون ومرّبع الاخرين مائة وخمسة وأربعون والتفاضل بينهما هو الخطأ الأول لأنه يجب تساويهما لتساوى جذريهما اعنى الوترين بشكل العروس ثم نفرضه أربعة فمرّبع الضلعين الأولين اثنان وخمسون

ومربع الآخريْن مائة وأربعة وستون فالخطأ الثاني مائة واثناعشر فالمحفوظ الأول خمس ومائة وستون المحفوظ الثاني ثلثمائة وستة وثلثون والفضل بين المحفوظين مائتان وأربعة وعشرون وبين الخطأين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين القصيرة وموضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب.

ومنها حوض ارسل فيه اربعة انابيب يملأوه أحدها في يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلاثة أيام والرابعة في أربعة أيام ففي كم وقت يمتلى وبتقرير آخر يترتب عليه فائدة شرعية حوض له أربعة أنابيب يملأ أحدها كرا في يوم والآخر كرا في يومين والثالثة في ثلاثة أيام والرابعة في أربعة فاطلق شخص الأنابيب الأربعة اليه في أول النهار ودفعة واحدة وحلف أن يتوضأ من ذلك الحوض في أول بلوغ مائه الكرية فاراد أن يعرف في أي وقت من النهار يبلغ الكرية ليتوضأ واستخرج هذه المسئلة ونظائرهما بالأربعة المتناسبة في غاية السهولة وطريقه أن يقال لاريب في أن الأربع في يوم واحد على التقرير الأول تملأ مثلى الحوض ونصف سدسه وعلى الثاني يملأ كرين ونصف سدس الكرنسبة يوم واحد الى اثنين ونصف السدس كنسبة الزمان المجهول الى الحوض أو الى كرين ونصف سدس الكرنسبة يوم واحد الى اثنين ونصف السدس كنسبة الزمان المجهول الى الحوض أو الى كرا واحد فالمجهول أحد الوسطين فاذا ضربت أحد الطرفين وهو الواحد في الطرف الآخر وهو الواحد أيضا كان الحاصل أيضا واحداً فاذا نسب الحاصل الى الواسط المعلوم وهواثنان ونصف السدس كان النسبة بخمسين وخمسي خمس اذ المنسوب اليه أعني الاثنين ونصف السدس خمسة وعشرون ونصف سدس والمنسوب أعني الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر أن نسبة اثني عشر الى خمسة وعشرين وهي نسبة خمسين وخمسي خمس الى الواحد فالوقت المطلوب يكون بعد مضي خمسي النهار وخمسي خمسة فاذا كان النهار اثني عشر ساعة مثلاً يتوضأ بعد مضي خمس ساعات وخمس وأربعين دقيقة وستة وثلثين ثانية ويمكن أن يستخرج هذه المسئلة بوجه آخر من دون افتقار الى أربعة متناسبة أو غيرها من القواعد الأربعة وهو أنه لما كانت الأنابيب الأربعة تملأ في يوم ما هو ضعف ما يملأوه الأولى ونصف سدسه فما يملأوه الأربع في يوم هو خمسة وعشرون جزءاً من الاجزاء التي بهما ما يملأه الأولى في يوم اثني عشر وامتلاك كل جزء في جزء من اليوم فيملأوا الاربع ما يملأه في يوم اثنا عشر جزء من اليوم.

ومنها سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة أشبار فكم أشبارها وهذه المسئلة يمكن استخراجها بالقواعد الاربع فبالاربعة المتناسبة تسقط الكسرين من مخرجهما أعني اثني عشر يبقى خمسة فنسبة الاثني عشر اليها كنسبة المجهول الى الثلثة والخارج من قسمة مسطح الطرفين وهو ستة وثلثون على الوسط أعني الخمسة سبعة وخمس وهو المطلوب وبالجب

والمقابلة أفرض المجهول شيئاً فإذا ألقى من ثلاثة وربعة أعنى نصفه ونصف سدسه يبقى ربع شيء وسدسه يعادل ثلاثة من أولى المفردات فإذا قسمت الثلاثة على الربع والسدس يخرج سبعة وخمسة وهو المطلوب وبالخطائين نفرض المجهول أعنى أشبار السمكة اثني عشر فإذا اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى خمسة فالخطاء الأول اثنان وهو زائد ثم نفرضه أربعة وعشرين وإذا اسقطت منها ثلثها وربعها يبقى عشرة فالخطاء الثاني سبعة زائدة أيضاً والمحفوظ الأول وهو مضروب الاثني عشر في سبعة أربعة وثمانون والمحفوظ الثاني وهو مضروب أربعة وعشرين في اثنين وثمانية واربعون والفضل بينهما أي بين المحفوظين ستة وثلثون وبين الخطائين خمسة وإذا قسمنا ستة وثلثين على خمسة يخرج ما مر أعنى سبعة وخمس وهو المطلوب. وبالتحليل يزيد على الثلاثة مثلها وخمسيها لأن الثلث والربع من كل عدديساوي ما بقي بعد نقصانهما عنه وخمسيه فإن الثلث والربع من اثني عشر أعنى سبعة يساوي الخمسة وخمسيها وإذا زدنا على الثلاثة ثلاثة وخمسي ثلاثة أعنى واحد وخمسا يحصل سبعة وخمس والمطلوب وقس على ذلك أمثاله فإن المعيار في ذلك أن تتظر النسبة بين الكسور الملقاة وبين ما بقي من المخرج المشترك وتزيد على العدد الذي أعطاه السائل بمتقضى تلك النسبة ففي المثال المذكور أخذت الكسرين أعنى الثلث والربع من المخرج المشترك أعنى اثني عشر حصل سبعة وكان النسبة بينهما وبين ما بقي من اثني عشر بالمثل والخمسين أي كانت السبعة مثل الخمسة وخمسيها فزدت على الثلاثة الذي أعطاه السائل بمتقضى تلك النسبة أي زدت عليها مثلها وخمسيها حصلت سبعة وخمس.

مثال آخر: يختلف فيه النسبة أي عدد إذا نقص منه نصفه وخمسة بقي أربعة أخذنا المخرج المشترك أعنى العشرة وأخذنا منها نصفها وخمسيها أعنى سبعة فكانت النسبة بينهما وبين ما بقي أعنى ثلاثة بالنصف والثلث أي كانت السبعة مثلي الثلاثة وثلثها فزدنا على ما أعطاه السائل أعنى الاربعة بمتقضى تلك النسبة أي زدنا عليها مثلها أعنى ثمانية وثلثها أعنى واحداً وثلاثا حصلت ثلاثة عشر وثلث وهو المطلوب لأنها اربعون ثلثاً ونصفه وخمسه ثمانية وعشرون ثلثاً وإذا نقصناها من اربعين بقي اثنا عشر ثلثاً وظاهر أن ثمانية وعشرين ثلثاً تسعة من الصحاح وثلث واثني عشر ثلثاً أربعة من الصحاح فثبت أن ثلاثة عشر وثلثاً هو العدد الذي إذا نقص منه نصفه وخمسه أعنى تسعة وثلثاً يبقى أربعة.

ومنها زيدو عمر وحضرا بيع دابة فقال زيد لعمر ان أعطيتني ثلث ما معك وزيد على ما معي تم لي ثمنها وقال عمر ولزيد ان أعطيتني ربع ما معك وزيد على ما معي ثم لي ثمنها فكم مع كل منهما وكم الثمن؟ فبالجبر تفرض ماع زيد شيئاً وما مع ثلثه عمر وثلاثة لأجل الثلث فإذا أخذ زيد ثلث ما لعمر وأعنى درهمين كان معه شيء ودرهم وهو الثمن وإذا أخذ عمر وما قاله أعنى ربع ما لزيد كان معه ثلاثة

دراهم وربع شئ يعدل شيئاً ودرهما وبعد المقابلة باسقاط ربع شئ ودرهم من كل من الطرفين يعدل درهماً ثلاثة أرباع شئ فإذا قسمنا درهماً على ثلاثة أرباع يخرج درهماً وثلثان فالشئ درهماً وثلثان وهو ما يزيد ولعمر والثلاثة المذكورة فإذا صححت الكسور لسهولة الحساب في النسبة يجعل كل درهم أثلاثاً ثلاثة كان مع زيد ثمانية ومع عمر وتسعة وكان الثمن أحد عشر لأن الثمانية مع ثلث التسعة أحد عشر والتسعة وربع ثمانية أيضاً أحد عشر. ولا يخفى أن مبنى هذا العمل على كون الثمن أقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة إذ لا ريب في وجود أعداد كثيرة إذا فرضت ثمناً يتحقق فيه هذه النسبة أي يكون كل منها مساوياً لمامع أحدهما ثلث مامع الآخر ولمامع الآخر ربع مامع الأول مثلاً إذا كان لزيد ستة عشر ولعمر وثمانية عشر والثمن اثنين وعشرين يصدق أن مامع زيد إذا زيد عليه ثلث مامع عمر وهو ستة يتم الثمن وأن مامع عمر وإذا زيد عليه ربع مامع زيد أعني أربعة يتم الثمن. ثم هذه المسئلة سيالة أي يمكن أن يستخرج بطرق كثيرة ولها ولا مثالها طريق في غاية السهولة ذكرها المحقق الطوسي (ره) وهي أن تسقط من مسطح مخرج الكسرين واحداً أبداً يبقى ثمن الذابة ثم تسقط أحد الكسرين يبقى مامع أحدهما ثم الآخر يبقى مامع الآخر ففي المثال تنقص من اثني عشر التي هي مضروب مخرج أحد الكسرين في مخرج الآخر واحد يحصل أحد عشر وهو الثمن ثم تسقط منه أي من اثني عشر أحد الكسرين أعني ثلاثة مثلاً وهو أربعة يحصل ثمانية وهو مامع أحدهما ثم تسقط منه أيضاً الكسر الآخر أعني ربعه وهو ثلاثة يحصل تسعة وهو مامع الآخر. ومنها ان قيل اقسام العشرة بقسمين فيكون الفضل بينهما بخمسة فبالجبر تفرض الأقل شيئاً فالأكثر شئ وخمسة فمجموع الأقل والأكثر شيئان وخمسة يعدل عشرة وبعد المقابلة باسقاط الخمسة من كل منهما يعدل شيئان خمسة فإذا قسم الخمسة على اثنين يخرج اثنان ونصف وهو الشئ المجهول أعني العدد الأقل فالأكثر سبعة ونصف وظاهر أن الفضل بين سبعة ونصف واثنين ونصف خمسة وبالخطائين نفرض الأقل ثلاثة فالخطاء الأول واحد ناقص ثم أربعة فالخطاء الثاني ثلاثة ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطائين اثنان والخارج من القسمة الفضل الأول على الثاني اثنان ونصف وهو المطلوب. وبوجه آخر لما كان الفضل بين قسمة كل عدد ضعف الفضل بين نصفه وبين كل منهما فإذا زدت نصف هذا الفضل أعني نصف خمسة وهو اثنان ونصف على نصف العدد الذي هو العشرة أعني الخمسة يحصل الأكثر وهو سبعة ونصف وإذا نقصته منه يبقى الأقل وهو اثنان ونصف.

ومنها رمح مركز في حوض والخارج عن الماء منه خمسة أذرع مال مع ثبات طرفه حتى لاقي راسه سطح الماء فكان البعدين مطلعته من الماء وموضع ملاقات رأسه له عشرة أذرع كم طول الرمح بالجبر نفرض الغائب في الماء شيئاً فالرمح خمسة وشئ ولا ريب أنه بعد الميل وتر قائمة

أحد ضلعها العشرة أذرع والآخـر قدر الغائب منه أعنى الشئى فمر بـع الرّمح أعنى خمسة وعشرين و مالا وعشرة أشياء مساويا لمر بـعـى العشرة والشئى أعنى مائة ومالا بشكل العروس فبعد اسقاط المشترك يبقى عشرة اشياء معادلة لخمسة وسبعين والخارج من قسمة خمسة وسبعين على العشرة سبعة ونصف هو القدر الغالب فى الماء فالرّمح اثنى عشر ذراعاً ونصف وبالخطّين نفرض الرّمح خمسة عشر فمر بـعـه مائتان وخمسة وعشرون و مر بـع الضلعين الآخرىن مائتان اذ أحد الضلعين عشرة بالفرض والآخـر أعنى القدر الغائب فى الماء على فرض كون الرّمح خمسة عشر أيضاً عشرة لأنّ الرّمح اذا كان خمسة عشر والفرض أن الخارج منه عن الماء خمسة فالغائب فيه عشرة و ظاهر أن مر بـع كسل من العشرة مائة فمجموع مر بـعـيهما مائتان فالخطأ الأول خمس وعشرون ثم نفرضه عشرين فمر بـعـه أربع مائة و مر بـع الضلعين ثلثمائة وخمسة وعشرون.

فالخطأ الثانى خمسة وسبعون فالمحفوظ الأول ألف ومائة وخمسة وعشرون. والمحفوظ الثانى خمسمائة والفضل بين المحفوظين ستمائة وخمس وعشرون وبين الخطّين خمسون وخارج القسمة الفضل الأول على الثانى اثنا عشر ونصف وهو المطلوب. وبوجه آخر نأخذ مر بـع ما بين المطلع وموضع مغيب رأسه وهو مائة ونقسمه على الخمسة فيخرج عشرين ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو اثنى عشر ونصف قدر الرّمح وتسقط منه الخمسة سبعة ونصف وهو قدر الغائب فى الماء من الرّمح وبرهانه يظهر من شكل لد من ثالث الاصول.

ومنها قيل لشخص كم مضى من الليل قال ثلث ماضى يساوى ربع ما بقى فكم مضى وكم بقى؟ فبالجبر فرض الماضى شيئاً فالباقى اثنا عشر الاشياء فثلث الماضى أعنى ثلث الشئى يعادل ربع الباقى أعنى ثلثة الأربع شئى وبعد الجبر باسقاط الأربع شئى من أحد الطرّفين وزيادة ربع شئى على الآخر يعدل ثلث الشئى وربعه ثلثه والخارج من قسمة الثلاثة على الثلث والرّبـع خمسة وسبع وهو السّاعات الماضية فالباقية ستّة وستّة أسابيع ساعة وبوجه آخر اجعل الماضى شيئاً والباقى أربع ساعات لأجل الرّبـع وثلث الشئى يساوى السّاعة فالشئى الماضى ثلاث ساعات والكّل سبع فبالأربعة المتناسبة نسبت الثلاث الى السّبعة كنسبة المجهول الى اثنى عشر فاذا قسّمت مسطّح الطرّفين على الوسط يخرج خمسة وسبع وهو السّاعات الماضية والباقية كما ذكر.

ومنها ثلثة أقداح مملّوة أحدها بأربعة أرتال عسلا والآخـر بخمسة خلاّ والآخـر بتسعة ماء صبّت فى اناء واحد ومزجت سكنجبيناً ثم ملئت الأقداح منه فكم فى كلّ من الأقداح من العسل والخّل والماء؟ فاجمع الأوزان واحفظ المجتمع وهو ثمانية عشر واضرب ما فى كلّ قدح فى كلّ من الأوزان الثلاثة واقسم الحاصل على المحفوظ أعنى ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النوع المضروب فيه فنضرب الأربعة فى نفسها ونقسم الحاصل وهو ستّة عشر على المحفوظ أعنى ثمانية عشر فيخرج

من الرباعية أعنى العسل ثمانية أتساع رطل ثم نضربها في الخمسة كذلك فيحصل عشرون فنقسمها على ثمانية عشر يخرج رطل وتسع خلًا ثم نضربها في التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فيخرج رطلان ماء والكُل أربعة ثم نضرب الخمسة في نفسها وفي الأربعة والتسعة ونفعل ما مرّتكون في الخماسي رطل وثلاثة أتساع ونصف تسع خلًا ورطل وتسع عسلا ورطلان ونصف ماء والكُل خمسة ثم نفعل ذلك بالتسعة يكون في التساعي رطلان عسلا ورطلان ونصف خلًا وأربعة أرطال ونصف ماء والكُل تسعة وهذا العمل راجع الى الأربعة المتناسبة اذنسبة الثمانية عشر الممزوجة الى ما فيها من العسل مثلا وهو أربعة أرطال كنسبة الأربعة الممزوجة الى ما فيها من العسل والمجهول احد الطّرفين فاذا ضربنا الأربعة في الأربعة وقسمنا الحاصل أعنى ستة عشر على الطّرف المعلوم وهو ثمانية عشر يخرج ثمانية أتساع رطل عسلا وقس عليه البواقى ومنها أى عدد اذا ضوعف وزيد عليه واحد وضرب الحاصل في ثلاثة وزيد عليه اثنان وضرب المبلغ في أربعة وزيد عليه ثلاثة بلغ خمسة وتسعين فالجبر فرضنا العدد المجهول شيئا وعملنا ما ذكر من التضعيف والزيادات والضرب حصل أربعة وعشرون شيئا وثلاثة وعشرون عدداً يعدل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك يعدل أربعة وعشرون شيئا اثنين وسبعين عدداً وهى الأولى من المفردات والخارج من قسمة اثنين وسبعين على أربعة وعشرين ثلاثة وهو العدد المطلوب. وبالخطائين نفرض العدد اثنين فالخطاء أربعة وعشرون ناقصة ثم خمسة فالخطاء ثمانية وأربعون زائده فالمحفوظ الأول ستة وتسعون الثانى مائة وعشرون قسمنا مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين خرج ثلاثة وهو المطلوب. وبالتحليل نقصنا من الخمسة والتسعين ثلاثة حصل اثنان وتسعون قسمنا على الأربعة خرج ثلاثة وعشرون نقصنا منها اثنين حصل أحد وعشرون قسمنا على الثلاثة حصل سبعة نقصنا منها واحداً حصل ستة ونقصناها حصل ثلاثة وهو المطلوب. ومنها مال زدنا عليه خمسة وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ ثلاثة وخمسة دراهم لم يبق شئ فالجبر افرض المال شيئا وزد عليه خمسة وخمسة دراهم يحصل شئ وخمس شئ وخمسة دراهم وانقص منها ثلثها وهو خمسا شئ وواحد وثلثان يبقى أربعة أخماس شئ وثلاثة دراهم وثلث اذا نقصت منه خمسة لم يبق شئ فهو معادل لخمسة وبعد اسقاط المشترك يبقى أربعة أخماس شئ معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما وثلثين على أربعة أخماس يخرج اثنا ونصف سدس وهو المطلوب. وبالخطائين نفرض المال خمسة فالخطاء الاول اثنان وثلث زائد اثم نفرضه اثنين فالخطاء الثانى ثلث خمس ناقص فالمحفوظ الاول ثلث والثانى أربعة ومجموعهما سبعة ومجموع الخطائين اثنان وثلث وثلث خمس أى اثنان وخمسان وخارج قسمة المجموع الأول على المجموع الثانى اثنان ونصف سدس وبالتحليل خذا الخمسة التى لا يبقى بعد القائها شئ وزد عليها

نصفها لأنه الثلث المنقوص ثم انقص من المجتمع الخمسة ومن الباقي سدسه لأنه الخمس المزيد يبقى اثنان ونصف سدس وهو المطلوب. هذه هي المسائل الحسابية التي أردنا أن نذكرها بالعربية وهنا مسائل أخرى نذكرها بالفارسية.

اول:

کدام عدد است که چون از آن نصف نقصان کنی و از باقی ثلث و از باقی ربع و از باقی خمس و از باقی سدس، هشت بماند؟

جواب آن موقوف است بر تمهید مقدمه، و مقدمه آن است که هر دو عدد که غیر واحد باشند، اگر متساوی باشند، آن دو عدد را «متماثلان» گویند، چون پنج و پنج. و اگر به نقصان کردن اقل از اکثر — مرتاً بعد اخرى — اکثر بالکلیه منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند، آن دو عدد را «متداخلان» گویند چون: دو و هشت مثلاً. و اگر به کم کردن اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی بماند که کمتر از اقل باشد و عدد ثالثی «عدّ» آن دو عدد را بکند، آن دو عدد را «متوافقان» گویند چون: چهار و شش که چون چهار از شش طرح شود دو می ماند، و این دو، عدد ثالثی است که «عادّ» هر دو عدد است؛ و کسری که این «عادّ» ثالث مخرج آن است «وفق» آن دو عدد گویند چون: نصف در مثال مذکور؛ زیرا که مخرج نصف دو است که کسر باقی است و «عاد» هر دو است، و توافق این عدد در این «وفق» می باشد زیرا که این کسری که «وفق» است در هر دو موجود است. لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریکند در اینکه هر یک نصف دارند. و اگر بعد از کم کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که عاد هر دو باشد — بلکه واحد باشد — آن دو عدد را «متباینان» گویند، چون: سه و چهار و پنج و یازده، و بر این قیاس. و شناختن تماثل ظاهر است، و شناختن بواقی به این طریق است که اکثر را بر اقل قسمت کنیم، اگر هیچ باقی نماند، آن دو عدد متداخلانند، و اگر چیزی باقی بماند که کمتر از مقسوم علیه باشد، مقسوم علیه را بر آن باقی قسمت کنیم، و همچنین اکثر را بر اقل قسمت کنیم تا آنکه یا هیچ باقی نماند یا واحد باقی بماند و در این صورت که هیچ باقی نماند، آن دو عدد متوافقانند. و در صورت دوم که باقی «واحد» باشد، آن دو عدد متباینانند. و مخرج کسر اقل عددی است که این کسر صحیحاً از آن بیرون آید. لهذا مخرج کسری که مفرد باشد مثل نصف یا ثلث یا ربع و هكذا الی عشر ظاهر است زیرا که مخرج نصف دو است و مخرج ثلث سه است و هكذا تا آنکه مخرج عشر ده است و مخرج کسر مفرد بعینه مخرج کسر مکرر است. پس مخرج ثلث و دو ثلث سه است و مخرج هشت تسع نه است و بر این قیاس مخرج مضاف حاصل ضرب مخارج مفردات آن است بعضی در بعض. خواه این مخارج متداخل باشند یا متباین باشند یا متوافق باشند. لهذا مخرج خمس، سدس سی است و مخرج سدس ثمن

چهل و هشت است و مخرج ربع ثمن سی و دو است و بر این قیاس. اما مخرج کسر معطوف باید مخرج دو کسر معطوف گرفته شود و با یکدیگر ملاحظه شود. پس اگر دو مخرج متباین باشند احدهما در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند، وفق احدهما در دیگری ضرب شود. و اگر متداخل باشند، اکتفا به اکثر شود پس آنچه حاصل شده در حاصل ضرب - یا اکثر که به آن اکتفا شده باید اعتبار شود با مخرج کسر ثالث و به نحوی که مذکور شد عمل شود. و همچنین حاصل را با مخرج کسر رابع باید اعتبار نمود و به نحو مذکور عمل نمود و بر این قیاس تا همه کسور تمام شود. پس حاصل از جمیع مخرج مشترک میان جمیع آن کسور معطوفه است. پس از برای تحصیل مخرج کشور تسعه ضرب می کنیم دورا در سه از جهت تباین و حاصل ضرب را که شش است در نصف چهار از جهت توافق؛ و حاصل ضرب را که دوازده است، در پنج از جهت تباین. و از جهت تداخل، در میان حاصل ضرب یعنی شصت و شش خواهد بود، شش داخل در شصت. پس ساقط می کنیم شش را و اکتفا به شصت می کنیم. و ضرب می کنیم شصت را در هفت به جهت تباین، و حاصل ضرب را که چهارصد و بیست است، در ربع هشت به جهت توافق در ربع و حاصل ضرب را که هشتصد و چهل است، در ثلث نه به جهت توافق در ثلث و به جهت تداخل، در میان حاصل ضرب، یعنی دو هزار و پانصد و بیست عدد و میان ده ساقط می کنیم ده را و اکتفا به دو هزار و پانصد و بیست می نماییم پس آن مطلوب است.

و بعد از تمهید این مقدمه از برای استخراج مطلوب در سؤال مذکور به قاعده اربعه متناسبه اولاً مخرج مشترک کسور مذکوره در سؤال را به نحوی که در مقدمه مذکور شد می گوئیم و آن شصت است و چون به مقتضای سؤال در او عمل نمودیم ده شده. پس می گوئیم نسبت شصت به ده چون نسبت مجهول است به هشت. و چون مسطح طرفین که چهارصد و هشتاد است برده که وسط معلوم است قسمت کردیم، خارج قسمت چهل و هشت شد و آن وسط مجهول است که مطلوب است و ممکن است.

استخراج مطلوب به قاعده تحلیل:

و استخراج این مسأله و امثال آن که مشتمل است بر زیاده و نقصان به تحلیل موقوف است بر بیان دو قاعده که فی الحقیقه متلازمند، اما در موضع جریان مختلفند.

قاعده اول: و آن جاری است در اسئله مشتمله بر زیاد نمودن، آن است که هر گاه بر عددی نصف آن زیاد شود، ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاده شده است. و اگر بر آن ثلث زیاد شود، ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است و اگر بر آن ربع زیاد شود، خمس

مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است. و همچنین تا آنکه هر گاه بر عدد تسع آن زیاد شود، عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است. مثلاً هر گاه بر دوازده نصف آن زیاد شود، مجتمع هجده است و ثلث آن شش است و آن مساوی است با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد کردن ثلث و ربع تا آخر.

قاعدهٔ دوم: و آن جاری است در اسئله که مشتمل باشد بر نقصان کردن آن است که چون ثلث عددی از آن نقصان کنند، آن ثلث مساوی نصف مابقی باشد و چون ربع نقصان کنند، آن ربع مساوی ثلث مابقی باشد، و همچنین تا آنکه هر گاه عشر نقصان کنند، آن عشر مساوی تسع مابقی باشد. مثلاً در مثال مذکور چون ثلث دوازده که چهار است از آن نقصان کنند، مابقی هشت است و ثلثی که نقصان شده مساوی نصف هشت است که مابقی باشد. و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است، آن ربع مساوی ثلث مابقی است که باز سه است و همچنین.

و بعد از تمهید این دو قاعده می‌گوییم که چون سؤال مذکور مشتمل است بر نقصان کردن و هشت مابقی عددی است که سدس از آن نقصان شده لہذا بنا بر قاعدهٔ دوم خمس هشت مساوی سدس عددی است که سدس از آن نقصان شده است. پس بنا بر قاعدهٔ تحلیل خمس هشت بر او افزودیم نه عدد و سه خمس شد؛ پس نظر به قاعدهٔ دوم، ربع این عدد را بر آن افزودیم دوازده شد و بر حاصل ثلث آن را افزودیم، شانزده شد؛ و بر حاصل نصف آن را افزودیم، بیست و چهار شد؛ پس آن را بر خودش افزودیم چهل و هشت شد و هوالمطلوب.

دوم: کدام عددی است که هر گاه آن را در ربع خودش ضرب کنند، و بر حاصل سه درهم بیفزایند و حاصل را تضعیف نمایند و بر مضعّف چهار درهم بیفزایند و مجموع را تضعیف کنند آنگاه حاصل را بر دوازده قسمت کنند خارج قسمت بیست و سه باشد.

جواب آن به قاعده تحلیل موقوف به تمهید مقدمه ای است. و مقدمه آن است که هر گاه عددی را در نصف خودش ضرب کنند، حاصل مساوی نصف مرّبع آن عدد باشد، و هر گاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث مرّبع آن عدد باشد، و هر گاه در ربع خودش ضرب کنند، حاصل مساوی ربع مرّبع آن عدد باشد و علی هذا القیاس.

بعد از تمهید این مقدمه می‌گوییم که نظر به قاعدهٔ تحلیل، چون بیست و سه را در دوازده ضرب کنیم، حاصل دویست و هفتاد و شش می‌شود؛ و چون آن را تنصیف کنیم، صدوسی و هشت شود؛ و چون چهار از آن نقصان کنیم، مابقی صدوسی و چهار بماند، و چون او را تنصیف کنیم، شصت و هفت شود، و چون سه از آن نقصان کنیم، شصت و چهار باقی ماند، و این شصت و چهار، ربع مرّبع عدد مطلوب است.

نظر به مقدمه مذکوره پس مربع عدد مطلوب دویست و پنجاه و شش باشد، پس جذر آن که شانزده است عدد مطلوب است.

سیم: اگر پرسند که کدام دو عدد است که چون واحد را بر اقل افزایشند، ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایشند، سه برابر اقل شود؟

جواب: به قاعده خطائین، اولاً اقل را سه فرض کنیم، و چون واحد بر او افزایش چهار شود، و چهار ضعف دو است، پس باید اکثر دو باشد و چون یکی بر آن افزایش، سه شود. و ظاهر است که سه، سه برابر اقل که باز سه است نیست، بلکه يك برابر آن است و حال آنکه می باید سه برابر باشد. پس خطاء اول شش ناقص است، آنگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بر آن افزایش دو شود و دو، ضعف يك است پس باید اکثر نیز یکی باشد، و چون واحد بر آن افزایش دو برابر اقل شود و حال آنکه مفرض سه برابر است. پس خطاء دوم يك ناقص است و محفوظ اول سه است و محفوظ دوم شش و فضل بین المحفوظین سه است و فضل بین الخطائین پنج. و چون سه را بر پنج قسمت کنیم، خارج قسمت سه خمس باشد و آن عدد اقل است که مطلوب است، زیرا که چون واحد را بر آن افزایش هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد، و چون واحد را بر چهار خمس افزایش که عدد اکثر است، نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه خمس باشد.

چهارم: اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهی که عمق آن ده ذرع است و از گل پر شده خالی نماید به اجرت ده درهم، اجرت يك ذرع گل بر آوردن چند باشد؟

جواب گوئیم که اجرت مذکوره يك جزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است زیرا که اجرت ذرع دوم دو مقابل اجرت ذرع اول است به اعتبار اینکه کل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید و اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع اول است و چهارم چهار برابر و بر این قیاس به سبب مذکور. بنا بر این اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع اول است به اعتبار آنکه باید اوراده ذرع بالا بیارود. پس از يك تاده به نظم طبیعی جمع باید کرد. يك جزو از مجموع، اجرت ذرع اول باشد و سه جزو از مجموع، اجرت دو ذرع اول و شش از مجموع، اجرت سه ذرع اول. و ظاهر است که چون از يك تا ده جمع کنیم، پنجاه و پنج شود. پس اجرت يك ذرع، يك جزو از پنجاه و پنج باشد و اجرت دو ذرع، سه جزو از پنجاه و پنج و همچنین.

پنجم: اگر پرسند که جماعتی به باغی رفتند و یکی از ایشان يك انار چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین. و چون جمع نمودند و قسمت کردند هر يك از ایشان راده انار رسید، آن جماعت چند کس بودند و عدد آن انارها چند بوده است؟

جواب: به قاعده خطائین عدد جماعت را پانزده فرض کنیم و جمع واحد تا پانزده بر نظم طبیعی صد و بیست است. و چون او را بر پانزده قسمت نمودیم، هر یکی را هشت رسد، پس خطا ناقص باشد به دو. آنگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست دو است و چون آن را بر بیست قسمت کنیم هر کدام را ده و نصف رسد و این خطا زاید است به نصف. پس مجموع محفوظین که چهل و هفت و نیم باشد، بر مجموع خطائین که دو و نیم قسمت کردیم، نوزده حاصل شد و این مطلوب است که عدد جماعت باشد. و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم، صد و نود شود و آن عدد انارهاست. و ممکن است که این مطلوب به قاعده تحلیل استخراج شود و بیان آن این است که چون شخص اول يك دانه انار چیده و [شخص] دوم دو دانه و همچنین به زیادتی واحد بالا رفته باید شخص نهم نه دانه چیده باشد و دهم ده دانه و یازدهم یازده دانه و علی هذا القیاس. و فرض آن است که بعد از قسمت مجموع هر شخصی حصه اوده دانه باشد، پس باید شخص آخر که چیده او از انار بیشتر از هر يك است، در مرتبه [ای] از عدد باشد که عددده واسطه میان آن و میان واحد باشد که نظر به قاعده عمل به عکس، چون از آن بر سبیل تنزل رجوع شود و چیده هر مرتبه تحت به يك دانه کمتر از چیده مرتبه فوق باشد، چیده شخص دهم ده باشد و چیده شخص اول يك دانه باشد. و ظاهر است که عددی چنین — یعنی عددی که ده واسطه میان آن واحد باشد — نوزده است که زیادتی آن برده، نه است همچنان که زیادتی ده بر واحد نیز نه است، پس عدد جماعت نوزده باشد و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود، يك صد و نود حاصل شود و آن عدد انارهاست.

ششم: سؤالی مشهور و منظوم و هو هذا:

| | |
|--------------------------------------|---|
| گو شواری داشتم از لعل و مروارید وزر | بود يك مثقال وزن آن مرصع گو شوار |
| قیمتش کردند صرافان ز روی معرفت | لعل مثقالی به سی، لؤلؤ به هجده، زر به چار |
| بستد از من مشتری و بیست دینارم بداد | مانده ام حیران در این داد و ستد بی اختیار |
| يك مهندس در همه روی زمین خواهم که او | يك به يك آرد حساب وزن او را در شمار |

جواب: بدان که این مسأله سیال است، یعنی جواب آن را به طریق متعدده می توان بیان کرد و ما در اینجا به قاعده خطائین به چند طریق استخراج می کنیم تا سایر طرق بر آنها قیاس شود. اول آنکه به قاعده مذکوره، بنا بر اینکه زر ربع مثقال فرض شود، وزن لعل را ثلث مثقال فرض کنیم و بنا بر این وزن لؤلؤ يك ثلث و نصف سدس مثقال خواهد بود و قیمت گو شواره هجده دینار و نیم خواهد شد پس خطا ناقص باشد به يك دینار و نیم؛ آنگاه وزن لعل را نیم مثقال فرض کنیم بنا بر همان فرض در زر، و بنا بر این وزن لؤلؤ ربع مثقال خواهد بود و قیمت گو شواره بیست دینار و نیم

خواهد شد؛ پس خطا زاید باشد به نصف دینار و چون مفروض اول یعنی ثلث را در خطاء ثانی یعنی نیم ضرب کنیم، محفوظ اول سدس شود؛ و چون مفروض ثانی یعنی نیم را در خطاء اول یعنی یک و نیم ضرب کنیم، محفوظ ثانی سه ربع شود؛ و چون مجموع محفوظین را که پنج سدس و نصف سدس باشد، بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم، خارج، ثلث و سه ربع سدس باشد؛ و چون سه ربع، یک ثمن است پس می گوئیم: وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زر نیز به فرض ربع مثقال [خواهد] بود؛ پس وزن لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود.

وزن گوشواره: یک مثقال (۲۴ نخود): لعل: ۱۱ نخود، زر: ۶ نخود، لؤلؤ: ۷ نخود. و به این طریق جواب این مسأله را خواجہ قطب الدین خسر و شاهی یزدی به نظم در آورده:

| | |
|--|---|
| حل این را بشنو از من از ره صدق و یقین | ای که هستی در میان اهل دانش یادگار |
| گوشواری را که وزن آن بیان فرموده اند | قیمت و وزن تمامی با تو گویم، گوش دار |
| هست وزن لعل، ثلث و ثمن مثقال تمام | بر کم و بیش نباشد هیچ کس را اختیار |
| هست و وزن این چنین و قیمتش گویم به تو | چهارده کم ربعی است آن در نزد مرد هوشیار |
| هست مروارید دانگ و ثمن مثقال تمام | قیمت آن پنج دینار است و ربعی زر بیار |
| وزن زر ربعی ز مثقال است نه بیش و نه کم | قیمت آن هست یک دینار زرّ با عیار |
| سکه بر زر می زنده کس که از روی کرم | نقد هستی را برای دوستان سازد نثار |

دوم آنکه باز به قاعده خطائین، بنا بر آنکه وزن زر ثلث مثقال باشد، وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم، پس وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث دینار شود؛ پس خطاء ناقص باشد به دو ثلث، آنگاه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر باز ثلث باشد. پس وزن لؤلؤ نصف سدس باشد و قیمت مجموع بیست دینار و ثلث دینار باشد، پس خطا زاید باشد به ثلث. و چون مفروض اول که نصف است، در خطاء ثانی که ثلث است فرض کنیم، سدس حاصل شود و آن محفوظ اول است، و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سدس است، در خطاء اول که دو ثلث است ضرب کنیم، حاصل که محفوظ ثانی است، ثلث و ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و مجموع خطائین واحد است و خارج قسمت اول بر ثانی همان اول است که نصف و ثلث سدس باشد. پس وزن لعل نصف و ثلث سدس است و قیمت آن شانزده دینار و دو ثلث بود و قیمتش یک دینار و ثلث بود و بنا بر این وزن لؤلؤ دو ثلث و سدس بود و قیمتش دو دینار بود.

سیم: بنا بر آنکه وزن زر را خمس مثقال مقرر داریم، وزن لعل را دو خمس فرض کنیم، پس وزن لؤلؤ نیز دو خمس باشد و در این صورت قیمت زر چهار خمس دینار است و قیمت لعل دوازده دینار

است و قیمت لؤلؤ هفت دینار و خمس باشد و مجموع بیست دینار شود؛ پس بی استعمال قاعده خطائین جواب دهیم.

چهارم: باز به قاعده خطائین، بنا بر آنکه وزن زر را سدس مثقال قرار دهیم، وزن لعل را نصف فرض کنیم، پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال باشد و قیمت مجموع بیست و یک دینار و دو ثلث شود؛ پس خطا زاید باشد به یک دینار و دو ثلث. آنگاه وزن لعل را ثلث فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر بر حال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود. پس خطا ناقص باشد به ثلث، و چون مجموع محفوظین که نصف و دو تسع است، بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم، خارج قسمت ربع و تسع است که ثلث و ربع تسع باشد و این وزن لعل است و قیمت آن ده دینار و پنج سدس است و وزن زر سدس مثقال است و قیمتش دو ثلث دینار. پس وزن لؤلؤ چهار تسع و ربع تسع باشد و قیمتش هشت دینار و نیم باشد.

پنجم: باز به قاعده مذکوره، بنا بر آنکه وزن زر را سابع مثقال قرار دهیم، وزن لعل را چهار سابع فرض کنیم؛ پس وزن لؤلؤ دو سابع باشد و قیمت مجموع بیست و دو دینار و شش سابع دینار باشد. پس خطا زاید باشد به دو و شش سابع، آنگاه وزن لعل را سابع مثقال فرض کنیم، بنا بر آنکه وزن زر بر حال خود باشد، پس وزن لؤلؤ پنج سابع باشد و قیمت مجموع هفده دینار و پنج سابع دینار باشد و خطا ناقص باشد به دو و سابع و محفوظ اول یک و سی و پنج جز و از چهل و نه جز و واحد است و مجموع خطائین پنج و سابع است و مجموع محفوظین دو و شش جز و از چهل و نه جز و واحد است. و چون آن را بر مجموع خطائین قسمت کنیم، خارج قسمت ثلث شود و آن وزن لعل است و قیمتش ده دینار است و وزن زر سابع مثقال است و قیمتش چهار سابع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثقال و چهار سابع ثلث باشد و قیمتش نه دینار و سه سابع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت لعل است و چهار سابع دینار که قیمت زر است و نه دینار و سه سابع دینار که قیمت لؤلؤ است بیست دینار می شود.

و مادر اینجا به همین وجوه اکتفا می کنیم و به وجوه دیگر نیز می توان باز به قاعده خطائین استخراج نمود و در همه وجوه این مسأله که از این قاعده استخراج شود یک خطا زاید است و دیگری ناقص و کسی که فی الجمله در علم حساب تدرّب داشته باشد ممکن است که این مسأله و امثال آن را به وجوه متکثره به قاعده خطائین و به بعض قواعد دیگر استخراج نماید. و بنا بر این ظاهر می شود فساد قول جمعی که گفته اند جواب این مسأله منحصر است در آنچه خواجه قطب الدین به نظم در آورده.

مسئلة لغويه:

قد اختلف فى معنى قولهم «الله دره فارساً» فقال نجم الائمه الدر فى الاصل ما يدر اى ما ينزل من الصرع من اللبن ومن الغيم من المطر وهو هنا كناية عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعله الى الله تعالى قصداً للتعجب. لان الله تعالى منشأ العجائب وكل شىء عجيب عظيم يصدر من احد ويريدون التعجب منه ينسبونه الى الله تعالى ويصفونه به وعلى هذا يكون القول المذكور جملة خبريه ومعناه ان فعله من حيث الفارسيه مختص بالله تعالى وصادر عنه، اذ مثل هذا الفعل العجيب لا يمكن ان يصدر عن غيره تعالى. هذا ويمكن ان يكون القول المذكور جملة انشائية دعائية ويكون الدر بمعنى الخير الكثير لاطلاق اللبن عليه فى كلام العرب لكثرة منافعه ومعناه على الله الخير الكثير للممدوح من حيث فارسيه اى عليه تعالى ان يوصل اليه خيراً كثيراً لاجل عمله هذا وحقيقه المعنى طلب الخير منه تعالى له.

خبر مشهور:

وهو قوله صلى الله عليه وآله «نعم العبد صهيب لسولم يخف الله لم يعصه» و عليه سؤال وهو ان لولم كان لتعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فيفيد امتناع الجزاء لامتناع الشرط وعلى هذا لو دخلت على مثبتين كانا فى الواقع منفيين وعلى منفيين كانا فى الواقع مثبتين وعلى مثبت و منفى فالمثبت منفى والمنفى مثبت.

و اذا تقررت هذه القاعدة يلزم منها ان يكون صهيب قد خاف الله وعصاه و الامر ليس كذلك و مثل هذا السؤال يرد على قوله سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان، ٢٧). فعلى مقتضى القاعدة يلزم ان يكون كلمات الله قد نفدت مع انها غير متناهية لاتنفد.

وقد اجيب عن هذا الاشكال بوجوه: منها ما اورده المحقق التفتازانى وهو ان لوفى الاصل وان كان للشرط اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه انتفاء الجزاء فهى لامتناع الثانى اعنى الجزاء لامتناع الاول اعنى الشرط. الا ان لو وان قد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الأزمنة فى قصد المتكلم و ذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط و الجزاء مثبتين نحو لو اهتمنى لأثنت عليك أو منفيين نحو: لولم يخف الله لم يعصه أو مختلفين نحو: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ» الاية ونحو لولم تكرمنى لأثنت

عليك. نفى هذه الأمثلة اذا ادعى لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الأولى ويستعمل لهذا المعنى لولا أيضاً نحو لولا إكرامك أياي لأتيت عليك يعنى أتى عليك على تقدير عدم الإكرام فكيف على تقدير وجوده اذ لا فرق فى المعنى بين قولنا لولا لولو الداخلة على النفى. انتهى. وأنت خبير بأنه على هذا التوجيه يكون كلمة لوم مستعملة فى غير معناها الحقيقي اذ كما عرفت انها موضوعة للشرطية فى الماضى بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط الموجب للقطع بانتفاء الجزاء فاذا استعملت فى لزوم الجزاء وثبوته دائماً يكون مستعملة فى نقيض معناها الحقيقي وكذا لفظة لوم استعملت فى هذا المعنى أى لزوم الجزاء دائماً يكون مستعملة فى غير معناه الحقيقي لأنها وضعت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط مع الشك فى وجود الشرط وعدمه بمعنى أن الشرط ان وجد وجد معه الجزاء وان لم يوجد لم يوجد نظراً الى المفهوم مع كون الشرط ممّا يمكن أن يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضا كذلك أى قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على وجود الجزاء دائماً سواء وجد الشرط أو لم يوجد كانت مستعملة فى غير ما وضعت له.

ومنها ما ذكره بعضهم وهو أن لو هنا بمعنى ان أى استعملت للدلالة على ترتب الجزاء على الشرط دائماً من دون دلالتها على انتفاء الشرط فالمراد أن صهيبياً وان كان من شأنه أن يخاف من الله وان لا يخاف منه إلا أن عدم خوفه لا ينفك من عدم عصيانه بل هو فى حسن الحال بحيث لولم يخف الله اصلاً لم يعصه فى شيء من أوقات عدم خوفه ولا يخفى أنه على هذا الاستعمال أى استعماله بمعنى ان لو اعتبر المفهوم لدل على أن صهيبياً لو خاف الله تعالى عصاه وهذا فاسد لأن الغرض مدحه بعدم العصيان أصلاً ولولم يعتبر يجعله من قبيل قوله تعالى: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبُغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (نور، ٣٣) لرجع الى المعنى الأول اذ المراد حينئذ ان اعتبار المفهوم انما هو اذالم يكن للشرط فائدة سواه.

وهنا وجدت فائدة أخرى هى أن عدم الخوف الذى لا يناسب ترك المعصية اذا وجد فى صهيبي كان سبباً له فكيف اذا وجد فيه الخوف الذى هو يناسبه وظاهر ان المعنى حينئذ يرجع الى المعنى الأول. هذا، وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبدالسلام من أن الشيء الواحد قد يكون له سببان فلا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك هنا فإن الناس فى الغالب انما لم يعصوا لأجل الخوف فاذا ذهب الخوف عصوا فأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله أن صهيبياً ليس كذلك بل هو ممن اجتمع له سببان لترك المعصية الخوف واجلال الله تعالى فاذا لم يوجد أحدهما وهو الخوف لم يصدر منه المعصية أيضاً لأجل الاجلال يرجع الى المعنى الأول وأما ما ذكره شمس الدين

خسر وشاهى من أن لو هنا لمطلق الربط بل ادعى أنها فى أصل اللّغة للربط و أنّما اشتهرت فى العرف والحديث أنّما ورد بالمعنى اللّغوى لها فهو راجع الى المعنى الثّانى و ظاهر أنّ الربط بين الشّرط و الجزاء انما يرجع الى ترتيبه عليه كما هو مدلول لفظة ان.

و منها ما ذكره بعضهم و هو أنّ الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله. و منها ما ذكره بعض آخر من أنّ لو فى الخبر والآية على أصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانتفاء الشّرط و بيانه أنّ الجزاء هنا هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف مثلا فيجوز أن يكون هذا أى عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف منفيّاً و عدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتاً و كذا فى قولنا لو أهنتنى لأنّيت عليك يجوز أن يكون المنفى هو الثناء المرتبط بالاهانة بناء على أنّ الثابت هو اثناء المرتبط بالاكرام و يرد على هذا التّوجيه أنّ الارتباط بالشّرط غير معتبر فى مفهوم الجزاء و أنّما يجسّى ذلك من قبل ذكر الشّرط اذ لو اعتبر الارتباط بالشّرط فى مفهوم الجزاء لكان تقييده بالشّرط تكراراً كما اذا قلنا لو جئتني لأكرمك اكراما مرتبطا بالمجىء و نحن نعلم قطعاً أنّ المنفى فى قولنا لو جئتني لأكرمك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجىء و ليس كذلك ما له دخل فى لزوم شىء لشيء أو ثبوته له يجب أن يكون ملاحظاً للعقل عند الحكم و قيدها لذلك الشىء و أنت تعلم أنّ الارتباط اذا لم يكن معتبراً فى مفهوم الجزاء بحسب اللّغة و العرف فاذا جعل الجزاء للفظة لو هو الجزاء المقيد بالارتباط بالشّرط لم يكن لو مستعملة فى معناها الاصلى و بالجملة تصحيح هذه الأمثلة مع ابقاء لو على معناها الاصلى غير ممكن فاللازم صرفها عن الظاهر و حملها على التّجوز كما فى الوجه السّابقة و أمّتها وان كان هو الوجه الأوّل الذى يرجع اليه أكثر البواقى الأوّل الأظهر عندى أن لو كما يستعمل لمجرد اللّزوم و الرّبط بين الشّئين كذلك قد يستعمل لقطع الرّبط كما يقال لو لم يكن زيد عالماً لأكرم جواباً لقول من يقول اذالم يكن زيد عالماً لم يكرم فانه لّمّا جعل عدم الاكرام مترتباً على عدم العلم و أوقع الارتباط بينهما فردّ عليه بقطع هذا الارتباط فى زيد بأنه لو لم يكن عالماً لأكرم أيضاً لشجاعته مثلا أو سخاوته أو غير ذلك من صفاته الفاضلة و كذلك الحال فى الخبر والآية فانه لما كان المعروف الغائب عند النّاس أن يرتبط عدم عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله (ص) ذلك فى صهيّب و قال انه ممّن لو لم يخف الله لم يعصه ايضاً و كذلك لما كان الغالب على الأوهام أنّ الاشجار كلها اذا كانت أقلاماً و البحار مداداً فأى شىء كتب بهما ينفده فقطع الله تعالى ذلك الرّبط فى كلماته و قال أنّها لو كتبت بهما لم تنفد و الظاهر أنّ قوله سبحانه «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا» (انعام، ٩) من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه يعنى لو جعلنا الرّسول ملكا لكان فى صورة رجل فكيف اذا كان انسانا و يحتمل أن يكون لوفيه على أصلها من انتفاء الشّرط و الجزاء أى لو جعلنا الرّسول المرسل اليهم ملكا لجعلناه ذلك الملك فى صورة رجل

والأمر كذلك. هذا، وأما قوله تعالى «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا» (انفال، ٢٣) فالفقرة الاولى لفظة لوفيهما على أصلها.

وأما الثانية فالظاهر أنها من قبيل لو لم يخف الله لم يعصه فيجب أن يوجه بما وجه به إلا أنه يرد هنا اشكال آخر وهو أن مجموع القضيتين كما هو الظاهر كلام واحد أي بينهما اتصال وارتباط وليست الثانية جملة مبتدأة وعلى هذا يكون الآية على صورة قياس اقتراني على هيئة الشكل الأول فيجب أن ينتج لو علم الله فيهم خيراً لتولوا وهذا باطل لأنه على تقدير أن يعلم منهم خيراً لا يحصل منهم التولي بل يحصل منهم الانقياد وأجاب عنه بعضهم بأن القضيتين مهملتان اذ كلمة لو للاهمال والمهملة في قوة الجزئية وكبرى الشكل الأول يجب أن يكون كليته ولو سلم فانهما ينتجان لو كانتا لزوميتين وهو ممنوع ولو سلم فاستحالة النتيجة ممنوعة لأن علم الله فيهم خيراً محال اذ لا خير فيهم والمحال جاز أن يستلزم المحال. وفساد هذا الجواب ظاهر لأن لفظة «لو» لم يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وإنما يستعمل في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي لأنها لا تمتنع الشيء لا تمتنع غيره وكيف يجوز أن يعتقد في كلام الحكيم أنه قياس اقتراني أهملت فيه شرايط الانتاج وأي فائدة تكون في ذلك مع أن تركيب القياس لا يكون إلا لحصول النتيجة؟ وأجاب بعض آخر بأن القضيتين ليستا كلاماً واحداً بل الثانية جملة مبتدأة فالاولى أعنى قوله سبحانه «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ» (انفال، ٢٣) وارادة على قاعدة اللغة يعني ان سبب عدم الاسماع عدم العلم بالخير فيهم والثانية يعني قوله سبحانه «وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا» كلام آخر ابتداء به بعد تمام الأول وهو على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه يعني أن التولي لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم الاسماع فهو دائم الوجود ويجوز أن يقال أن التولي منفي بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لفظ لو لأن التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقيق الانقياد له. لا يقال انتفاء التولي خير وقد ذكر ان لا خير فيهم لأننا نقول لانسلم أن انتفاء التولي بسبب انتفاء الاسماع خير وإنما يكون خيراً لو كان من أهله بأن أسمعوا شيئاً ثم انقادوا له ولم يعرضوا. وهذا كما يقال لا خير في فلان لو كان به قوة لقتل المسلمين فإن عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوة والقدرة ليس خيراً. وأورد على هذا التوجيه أيضاً بأن الاشكال باق بحاله اذ مع جعل القضية الأخيرة جملة مبتدئة غير مرتبة بالاولى وحقيقة المقدمتين الشرطيتين يكون استلزام علم الله الخير فيهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولي ثابتين فيلثم منهما قياس اقتراني هكذا. ان علم الله فيهم خيراً لا يسمعهم وان أسمعهم لتولوا والنتيجة أن علم الله فيهم خيراً لتولوا فيلزم المحذور وهو كذب احدى المقدمتين. وفيه أن الاسماع المأخوذ في المقدمة الأولى هو الاسماع

مع علم الخير فيهم والمأخوذ في الثانية هو الاسماع من دون علم خير فيهم فالوسط فيهما مختلف فلا يتكرر. فهذا التوجيه مما لا بأس به ويمكن أن يوجه بتوجيه آخر لا يرد عليه أيضاً شئ وهو أن يؤخذ لو بمعنى ان كما جوزوه بل هو قياس عند المبرد وتابعيه وقالوا ان لو في قوله (ص) «اطلبوا العلم ولو بالصين» بمعنى ان وعلى هذا يكون المراد في الآية لو علم الله أمرا هو في شأنهم والنسبة اليهم خير لأسمعهم ذلك الخير مع علمه بأنه لا ينفعهم ذلك الاسماع فلو أسمعهم لتكميل الحجّة وتشديد التنكيل في حقهم لتولوا فيكون لوح حينئذ بمعنى امتناع الشئ لامتناع غيره بل يكون لمجرد ترتب شئ على شئ آخر ممكن الوجود حينئذ قياس اقتراني صحيح هكذا: ان علم الله أمرأ هو خير لهم لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شئ. وقد وجه الآية بوجه أربعة أخرى أولها أن تقدير الآية لو علم الله فيهم خير الأسمعهم اسماعاً نافعاً ولو أسمعهم اسماعاً غير نافع لتولوا. وثانيها أن التقدير في المقدمة الثانية ولو أسمعهم على تقدير عدم الخير فيهم لتولوا. وثالثها أن التقدير لو علم الله فيهم خيراً وقتاماً لأسمعهم ولو أسمعهم وقتاماً لتولوا بعد ذلك. ورابعها أن التقدير لو علم الله فيهم خيراً ما كالاستماع لما يلقي اليهم لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا أى لم ينقادوا له. ولا يخفى أن مبنى الأولين على اختلاف الوسط والأخرين على اتحاده وضعف الكّل ظاهر. ويمكن أن يرجع بعضها الى بعض الوجوه السابقة كالثاني الى الثاني والأخير الى الثالث.

مثل:

حدّث المرأة حديثي فان لم تفهم فأربع. قد اختلف في معنى قوله فأربع فقيل المراد منه أربع مرآت أى ان لم تفهم الحديث فكرّره أربع مرآت وقيل أمر بمعنى كف أى ان لم تفهم حديثي فأمسك ولا تتكلم بعد معها وقيل أمر بمعنى اضر بها بالمربعة أى ان لم تفهم فاضر بها بها حتى تلتفت اليه وتفهم وبعضهم نقل هذا المثل بهذا النحو حدّث حديثي امرأة فان ابت فأربعة. وهذا لا يناسب الأخيرين بوجه بل شئ من التفاسير الثلاثة لأيسمن ولا يُغن يمن جوع اذا يظهر منها حقيقة الحال فيه وله قصة مشهورة لا يحضرني الآن كيفيتها وربما اشير اليها فيما بعد بعد عثوري عليها.

فائدة لغويّة:

الفرق بين الجمع واسم الجمع: أن الجمع هو الموضوع للاحاد المجتمعة دالاً عليها دلالة تكرر الواحد بالعطف سواء كان له لفظ واحد مستعمل كرجال وأسود أولم يكن كابابيل واسم الجمع هو الموضوع الاحاد دالاً عليها دلالة المفرد على جملة اجزاء مسماه سواء كان له واحد من لفظه كركب وصحب أولم يكن كقوم ورهط وحقيقة الفرق على هذا أن دلالة اسم الجمع

على الآحاد إنما هو في ضمن دلالة على المجموع من حيث هو مجموع فدلالته على المجموع من حيث هو مجموع بالمطابقة وعلى الآحاد بالتضمن وأما دلالة الجمع على الآحاد فإنما هو سبيل الاستغراق الافرادى بمعنى أن دلالة عليها ليست في ضمن دلالة على المجموع من حيث هو مجموع بل إنما يدل عليها أولاً بالمطابقة اذ قولنا زيدون بمنزلة زيد و زيد و كما أن دلالة هذا الجملة على الافراد من حيث هو افراد بالمطابقة فكذلك دلالة الجمع الذى هو بمعناها ولا يخفى أن هذا الفرق ليس مما يمكن لنا أن نعرف به الفرق بين الجمع واسم الجمع بل بعدم معرفتنا بتصر يحتمل بأن هذا جمع أو اسم جمع يمكن لنا الفرق بالنحو المذكور. هذا، وأما اسم الجنس فهو الموضوع للحقيقة فلغى فيه اعتبار الفردية وان انتفى الفرد بانتفائه ففرقه عن الجمع واسم الجمع ظاهر لا اعتبار الفردية فيهما صريحاً أو ضمناً. وأما النكرة فهو الفرد الواحد المنتشر ففرقه عن الثلاثة ظاهر واسم الجمع الجنس غالباً يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر و تمر و كماء و كماء.

خبر فيه ابهام:

قوله صلى الله عليه واله: «فاطمة خير نساء امتى الآ ما ولدته مريم».

ولا يخفى ما فيه من الابهام والأظهر على فرض صحته أن يجعل الآ بمعنى الواو والعاطفة فإن لفظة الآ قد جانت فى كلام العرب بمعنى الواو كما هو مصرح به فى معنى اللبيب وغيره ويقدر بعدها جملة سبقتها لدلالة السوق عليها فيصير الكلام هكذا: «فاطمة خير نساء امتى وخير نساء أمة ما ولدته مريم». والمراد لما ولدته مريم هو عيسى (ع) وكان الأصل أن يقال من ولدته مريم الآ أن استعمال ما فى ذوى العقول فى كلامهم شائع وتخصيص أمة عيسى (ع) بالذكر لأجل أن نسوان الصالحة العابدة فى أمة أكثر منهن فى أمم ساير الأنبياء (ع) ويمكن على بعد أن يجعل الآ بمعناها الأصلية ويكون لفظة ما عبارة عن امرأة ويكون فى الكلام تعليق على ما هو فى حيز المنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امتى الآ امرأة ولدتها مريم (ع) أم عيسى على أن يكون الاستثناء منقطعاً أو مثل مريم فى امتى على أن يكون الاستثناء متصلاً وعلى التقديرين يكون الكلام من باب التعليق على المحال لعدم تولد امرأة من مريم أو مثلها فى أمة من الأمم ولا يخفى ما فيه من غاية البعد والتكلف.

سؤال:

من الصحيفة السجادية (ع) نحن المضطرون الذين أوجبت اجابتهم و اهل السوء الذين وعدت الكشف عنهم. ايجابه اجابة المضطرين ووعدده الكشف عن اهل السوء إنما هو فى قوله:

«أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل، ٦٢)، فان قيل ليس فى الآية ايجاب وانما وقع كل من اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام (ع) الايجاب و تخصيصه باجابة المضطر وتخصيص الوعد بأهل السوء؟ قلنا: الوجه فى ذلك اما ملاحظة صنعة بديعية هى شبه الاشتقاق مع التفتن فانه لما ثبت أن الله تعالى لا يخلف الميعاد فيكون وعده ايجابا ومعنى الكلمتين متحد الكن أجرى الامام الكلام مرة على نهج شبه الاشتقاق فقال أوجبت اجابتهم وأخرى على وجه اليقين فأتى بما هو فى صورة الوعد أوقع الاجابة فى الآية جزاء للشرط والجزاء أوجب الحصول عند حصول الشرط فاقتربت بالايجاب. واما كشف السوء فلما لم يكن جوابا للشرط بل كلاما مستأنفا على سياق ما بعده وهو قوله تعالى: «وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل، ٦٢). اقرن بالوعد جريا على مقتضى أصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من أن الوعد من الله ايجاب وهذا اذا بنى الكلام على الاقتطاع. واما اذا قدر الشرط فى قوله يكشف السوء ايضا فالجواب هو الأول.

آية فيها سؤالات:

قاله الله تعالى فى سورة النحل (آية ٢٠ و ٢١): «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ. أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ».

وفيه سؤالات: الأول: كيف عبر عن الاصنام بالو او والتون فقال يُخْلَقُونَ مع أن الجمع بهما من خواص من يعقل والاصنام جمادات لا شعور لها؟ الثانى: اى فائدة فى قوله سبحانه فى صف الاصنام غير احياء بعد قوله اموات وهو تكرار؟

والجواب عن الأول: انهم سمو الاصنام آلهة وعبودها وأجر وها مجرى اولى العلم فسيغ التعبير عنها بما يعبر به عنهم أعنى الجمع بالو او والتون فيكون صدور الكلام على وفق معتقدهم. لا يقال أن معتقدهم اذا كان خطأ وباطلا يقتضى الحكمة أن لا يصدر الكلام على وفقه اذ صدوره على وفقه يوهم كونه حقا وصوابا وذلك يوجب تقريرهم على خطائهم لأننا نقول الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه وخلاف معتقدهم ومفهومهم لم يفهموا أن المراد هو الاصنام بل ظنوا أن المراد غيرها من الجماد.

وعن الثانى: ان الفائدة فى ذكر غير احياء الاشارة الى أنها اموات لا يتعقب موتها حياة كالنطفة والبيضة فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات أمكن أن يتصور أنها اموات فى الحال ولكن من شأنها الحيوية فى وقت يعقبها فذلك حتى يثبت أنها لا يتصف بالحياة قط فكانه قيل اموات فى الحال غير احياء فى المآل ويمكن أن يقال انه قال غير احياء ليعلم أنه أراد أنها اموات

في الحال لا أنها ستموت حتى يكون الاطلاق على التجوز كما في قوله تعالى: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ».

خبرٌ مشكلٌ:

خبرٌ مشكلٌ منسوبٌ الى امير المؤمنين عليه السلام قداورده الحافظ البرسي في بعض رسائله مروياً عنه عليه السلام وهو انه: سئل هل رأيت في الدنيا رجلاً؟ فقال: رأيت رجلاً وأنا الى الآن اسئل عنه. فقلت له من أنت؟ فقال: أنا الطين. فقلت من أين؟ فقال: من الطين. فقلت الى أين؟ فقال: الى الطين. فقلت من أنا؟ فقال: انت ابوتراب. فقلت له أنا أنت؟ فقال: حاشاك، حاشاك، هذا من الذين في الدين أنا أنا وأنا أنا ذات الذوات والذات في الذوات للذوات. فقال: عرفت؟ فقلت: نعم. فقال: امسك.

اقول: ما ذكره عليه السلام من مخاطبة سره الملكوتي اعنى نفسه القدسيّة مع هيكله الناسوتي اعنى جسده الشريف وحاصله انه لما سئل هل رأيت في الدنيا رجلاً كاملاً في الرجولية والانسانية فقال رأيت رجلاً كذلك وأراد به هيكله الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وأنا وأراد بلفظة أنا نفسه المجردة الملكوتية أسئل من بدو العمر الى هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسده الشخصي الشريف وهذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه لأنه بيت غربته ومسكن كربتته ومركب سيره وسريره تحصيله ثم بين ما وقع بينهما من المخاطبات باللسان الحالي والنطق النفس الامرى فقلت له أى للجسد من أنت فقال أنا الطين الى قوله الى الطين وهذه الفقرات ظاهرة لاريب فيها اذالبدن جسم أرضى ترابى وقد خلق من التراب ورجوعه ايضاً الى التراب ثم لما أقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب الذى هو أوضع الاشياء وأنزلها ساله وقال من أنا فقال أنت ابوتراب أى أنت قيم البدن ومربيه والمتصرف فيه ثم لما كان غاية التعلق بينهما موهماً للوحدة والاتحاد فسأله وقال له أنا أنت أى أنا مثلك تراب ومركب ميث فأجاب بما هو الواقع من تنزيه الروح وتعاليه من أن يكون عين البدن فقال حاشاك حاشاك أى أنت منزّه من أن تكون مثلى اذالتور لا يكون ظلمة وهذا أى تقدسك وتعاليك من العينية والاتحاد من الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله أنا أنا (الخ) فيه اشكال لأنه من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق وظاهر أن قوله أنا ذات الذوات من أوصاف الروح ولوازمه فالظاهر أن يجعل ذلك من كلام الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن يقرء لفظه أنا فى المرة الاولى والثالثة مشددة بمعنى كيف أى انى وكيف يتصور فى حقى لفظه أنا بان أعبر عن ذاتى بأنا كما أنت تعبر عن حقيقتك بها مع أن العينية والاتحاد فرع اذ يمكن لى أن أعبر عن حقيقتى بلفظة أنا لان

أصل الانسان وحقيقته ولبه هو ما يعبر عنه بأنا وهذا إنما يأتي في حسق الروح الذي هو أصل الانسان وحقيقته والجسد أمر خارج عن حقيقته وجوهه وإنما تعلق به الأصل تعلق تدبير وتصرف لتوقف فعله في هذا العالم عليه فإذا كان حقيقة الانسان وأصله هو الروح فهو الحرى أن يعبر عن ذاته بأنا والبدن لخر وجه عن حقيقته لا يمكن أن يعبر عن ذاته بها فإذا لم يكن للبدن لازم الروح الذي هو امكان التعبير بأنا لم يمكن الاتحاد بينهما فالجواب إنما هو بالمغايرة ونفى العينية والاتحاد ولكن يبقى لازم الاتحاد. ثم صرح ثانياً للتأكيد بذلك وبعلة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بأنا قال وأنى أنا كيف يتصور في حقى التعبير عن ذاتي بأنا مع أن أنا ذات الذوات و الذوات فى الذوات للذات اى مع أن أنا أعنى الحقيقة هنا أى الحقيقة العلوية المرتضوية ذات الذوات أى الذات الذى نشأ ووجد بواسطة ذوات الاشياء لأن حقيقته متحدة مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وسلم كما قال (ص) أنا وعلى من نور واحد والحقيقة المحمدية (ص) هى الفيض الأول الذى انتشر منه ساير الفيوضات والمخلوق الأول الذى صار واسطة لايجاد المخلوقات كما قال صلى الله عليه وآله «أول ما خلق الله نوري» أوروحي ومن هنا يظهر سر قوله تعالى خطاباً لنبيه (ص) كما فى الخبر القدسي «لولاك لما خلقت الأفلاك» ولولا على لما خلقتك اذ عدم على (ع) كان مقتضياً لعدمه (ص) نظراً الى اتحاد نورهما صلى الله عليهما وآلهما. وقوله الذات فى الذوات للذات معناه أى الذات المخصوص الذى هو ذات الذوات فى جملة الذوات مخصوص بكونه للذات أى الذات المطلقة الالهية أى أنه من بين الذوات صادر بلا واسطة عن الذات الالهية لأنه أول ما خلق كما مر. وفى بعض النسخ لم يوجد لفظه الذات بل العبارة هكذا وأنا ذات الذوات فى الذوات للذات أى أنا ذات الذوات فى الذوات للذات فانه لما ذكر أن أنا هنا ذات الذوات يوهم كونه ذات جميع الذوات حتى الذات الواجبة فدفع ذلك بأنه ذات الذوات فى الذوات الممكنة الصادرة عن الذات الالهية ثم قال عرفت أى عرفت أن علياً مخلوق لله تعالى ولكن أشرف مخلوقات الله وأولها وسر الله ونوره الأول المتحد مع نور نبيه (ص). فلما قال نعم عرفت ذلك قال فأمسك أى تبث على ذلك، وتيقن بأن علياً تالى النبي صلى الله عليه وآله وصنوه ومثله وشبهه وهو أفضل الخلق بعده فهو الحرى بنيابته وخلافته ولا يليق بذلك غيره فليس لها كما يقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر المشرك الغالى والمبغض الغالى وظهر حقيّة النمط الأوسط الموالى التالى ويمكن أن يجعل هذا الخبر من باب مخاطبة بدنه الشريف مع نفسه القدسيّة و حاصله أنه عليه السلام لما سئل هل رأيت رجلاً كاملاً فى الانسانية فقال والقائل هو البدن رأيت رجلاً وأراد به نفسه القدسيّة وقوله (ع) أنى الى الان أسئل عنه اشارة الى مامر من غاية التعلق بين البدن والنفس وقوله (ع) فقلت له من أنت الى قوله الى الطين. حاصله أنه لما سئل البدن عن

نفسه القدسيّة من أنت فقال أنا الطّين وأراد به أصل الاشياء ومادّتها فإنّ الطّين والطّينة يطلق على الاصل والمادّة فأنّه (ع) لاتّحاد روحه مع روح المحمّدى صلى الله عليه وآله يكون أوّل المخلوقات وهو واسطة الابدان ومنشأ نشر الفيوضات فهو مادة الاشياء وأصلها ولما قال له من أين فقال من الأصل والمادّة وأراد به أصل كلّ شئ ومنشأه وهو الله سبحانه لأنّه كما عرفت صدر عنه بلا واسطة وبذلك يعلم معنى قوله الى أين وقوله فى الجواب الى الطّين فإنّ حاصله أنّ مرجعى الى الأصل وقوله فقلت من أنا فقال أنت أبو تراب معناه أنّ البدن لما سئل عن نفسه القدسيّة من أنا فقال أنت أبو تراب أى منتسب الى هذا العالم الدنيوى وفعلك تدبير هذا العالم والتّصرف فيه لافى عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال فى باقى الكلمات اذلما سئل البدن عن النفس من العينيّة والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال أنت تبعد أن تكون مثلى أنا وأنا وهذا اشارة الى أنّ حقيقتى منحصره بحقيقتى ويستحيل أن تكون ذلك صادقة على حقيقتى والمحصّل أنّ أنا وأنا وأنت أنت ولا اتحاد بينى وبينك ثمّ أكد ثانياً ذلك وقال أنا أنا ثمّ أشار الى وجه المغايرة بقوله أنا ذات الدّوات (الخ) وتوضيحه كما تقدّم.

الأخبار بالذّي:

تنبيهه ممّا يمتحن به الطّلبة فى علم النحو السّؤال عن الاخبار بالذّي فيقال مثلاً كيف يخبر عن زيد بالذّي فى قولنا ضربت زيدا. او القاعدة فى هذا الاخبار أن يصدر الذّي ويجعل موضع المخبر عنه ضمير لها أى الكلمة الذّي ويؤخّر المخبر عنه خبراً لها.

فالجواب فى المثال المذكور الذّي ضربته زيد وكذلك يجوز الاخبار بالالف واللام التى بمعنى الذّي ولكن فى الجملة الفعلية ليصحّ بناء اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسميّة لعدم صحّة ذلك البناء منها ففى نحو زيد قائم يمكن أن يخبر عن زيد بالذّي فيقال الذّي هو قائم زيد ولا يمكن أن يخبر عنه بالالف واللام فلا يجوز ان يقال هو قائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت زيدا فإنه كما يجوز الاخبار عن زيد فيها بالذّي يمكن ان يخبر عنه ايضا بالالف واللام ولكن لما ثبت أنّ اللام لا تدخل على الجملة الفعلية فلا بد من تصرّف فيها بأن تسبك من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذى يصلح لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا أخبر عن زيد فى زيد ضرب على المعلوم يقال الضارب هو زيد وعلى المجهول يقال المضروب هو زيد وقد علم ممّا ذكر أنّ الاخبار بالذّي يتوقّف على شرط أربعة: أحدها تصدير الجملة بالموصول مبتدء وثانيها صحّة تأخير الاسم الذى أريد أن يخبر عنه خبراً وثالثها وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير عائداً الى الموصول فاذا تعدّر واحد منها لم يصحّ الاخبار. ولا شرط هذه الامور يختلف الالفاظ والكلمات

في صحة الاخبار عنها بالذی وعدمه وفي کیفیتہ فیسئل عن ذلك امتحانا فنحن نشير ههنا الى ما يصح الاخبار عنه بالذی من الكلمات والترکیب لیسهل للنظرین. الجواب عن أسئلة هذا المقام ویأتی فی تضاعفها الاشارة الى بعض الترکیب المشکلة. فنقول لا یصح الاخبار بالذی عن امور.

الاول: مما یتحقق التصدير كضمير الشان وكم الخبریة ومثلها فلو سئل وقیل كيف یخبر بالذی عن كلمة هو فی قولنا هو زید قائم؟ قلنا: لا یصح الاخبار بالذی عنها لأنها ضمیر الشان وضمیر الشان یتوجب تصديره ولو أخبر عنه بالذی وقیل الذی هو زید قائم هو لزوم تصدير الجملة بالذی وتأخیر ضمیر الشان عن الجملة وهو ممتنع لوجوب تقديمه علیها فیمتنع تصديرها بالذی و كذالو سئل كيف یخبر بالذی عن كلمة كم الخبریة فی قولنا ك عندی درهما؟ قلنا: لا یصح الاخبار به عنها بمثل ما ذكر.

الثاني: الحال والتمیز والنفي بنفي الجنس لكونه نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل فی نحو جائني زيدراكباً ونحو زيد حسن وجهاً ونحو لارجل فی الدار كيف یخبر عن قولنا ركباً ووجهاً ورجل بالذی قلنا: لا یصح فی شیء منها هذا الاخبار اذ لو أخبر عنها بالذی وقیل الذی جائني زید هو ركب والذی زید حسن هو وجه والذی لافي الدار هو رجل لزم وقوع الضمير موضع الحال او التميز او المنفي بنفي الجنس وممتنع اذ يلزم كون الضمير حالاً او تميزاً او منفياً بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور برّب لأنها لازم التنكير والضمير معرفة فلا يقع موقعها. فلو قيل كيف یخبر عن رجل فی قولنا ربّ رجل یأتيني؟ قلنا: يمتنع الاخبار عنه اذ لو قيل الذی ربّ هو یأتيني رجل وقع الضمير مدخولاً لربّ وهو غير جائز. فان قيل ربّ یدخل علی المضمر نحو ربّه رجلاً فلا يمتنع اضمار المجرور برّب، قلنا: هو شاذ لا یقاس علیه.

الثالث: عن الموصوف بدون الصفة والصفة بدون الموصوف فلا يجوز فی ضربت زید العالم أن یخبر بالذی عن زید بدون العالم ولا عن عالم بدون زید لاستلزامه وقوع الضمير صفة أو موصوفاً اذ لو قيل فی المثال المذكور الذی ضربته العالم زید وقع الضمير موصوفاً، ولو قيل الذی ضربت زید هو العالم وقع هو صفة لزید وهو غير جائز بخلاف ما اذا أخبر عن مجموعهما فإنه جائز لعدم الناع فيقال فی الاخبار عن المجموع فی المثال المذكور الذی ضربته زیداً العالم.

الرابع: عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزامه اضافة المضمر الي شیء. فلو سئل كيف یخبر بالذی عن غلام فی قولنا جاء غلام زید؟ قلنا: لا يجوز ذلك. اذ لو قيل الذی جاء هو زید غلام لزم اضافة هو الي زید وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف لعدم المانع فيقال فی الاخبار عن زید فی المثال المذكور الذی جاء غلامه زید الا اذا كان مجموع المضاف

والمضاف اليه علماً كسام أبرص لكبار الوزغ فإنه يمتنع حينئذ الاخبار عن المضاف اليه فقط لأنه بمنزلة حرف من الكلمة. هذا، واعلم أن المضاف اليه لو كان مركباً من عشرة ونيفها اي ركب عشرة نيفها وقيل اثني عشر وثلاثة عشر الى تسعة عشر وجعل هذا المركب أعني ثلاثة عشر مثلاً مضافاً اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث والرابع بأن يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور و يقال ثالث ثلاثة عشر لا يكون المضاف حينئذ أعني الثالث إلا واحداً من المضاف اليه أعني ثلاثة عشر اذ التقدير ثالث عشره ثلاثة عشر بمعنى أنه واحد منهم وليست هذه الاضافة بمعنى التصيير بمعنى أن الثالث مصير اثني عشر ثلاثة عشر لأن ذلك أي التصيير مختصّ بالعشرة فمادونها اذ يقال هذا عشر التسعة ويراد أنه مصير التسعة عشرة. وأما في نيف العشرة لو اشتق منه اسم الفاعل وأضيف اليه فلا يكون الاضافة إلا بمعنى أنه واحد منهم. والحاصل أن كل اسم فاعل مشتق من العدد اذا أضيف الى هذا العدد الذي اشتق منه أي الذي يساويه كالثالث اذا أضيف الى الثلاثة والرابع اذا أضيف الى الأربعة فإنه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال ثالث ثلاثة عشر اولاً فيقال ثالث ثلاثة اذ التصيير إنما يكون في المضاف الى الاقل نحو رابع ثلاثة. واذا علمت ذلك فاعلم أنه اذا أخبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلاثة عشر أعني ثلاثة عشر وجب رد المضاف اليه المحذوف وهو عشر من ثالث عشر فيقال في الاخبار عن الذي في قولنا هذا ثالث ثلاثة عشر الذي هذا ثالث عشرهم ثلاثة عشر لأن علة حذف المضاف اليه وهو عشر من ثالث عشر كراهة اضافة اسم المركب من اسمين الى اسم آخر هو ايضاً مركب من اسمين لاستلزام ذلك للطلو فحذفوا الثاني من الأول ولما أقيم الضمير مقام الاسم المركب الثاني ذهب تلك الكراهة أعني علة الحذف فوجب رد المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه في مثل ثالث ثلاثة عشر وفي كل ما أضيف الى المساوي نحو ثالث ثلاثة ورابع أربعة.

وبالجملة في كل ما ليس بمعنى التصيير بل يكون بمعنى أن المضاف واحد من المضاف اليه يتعين أن يكون بالذى ولا يجوز أن يكون باللام لأنه لا يكون إلا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل فلا يجوز الاخبار فيه باللام وأما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلاثة اي في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى مادونه فيجوز أن يكون باللام كما يجوز أن يكون بالذى كما عرفت بمعنى التصيير فمعنى قولنا هذا رابع ثلاثة أنه مصير الثلاثة أربعة ولا يكون ذلك [أي التصيير إلا فيما دون العشرة واذا كان] بمعنى التصيير وكان رابع الثلاثة بمعنى مصير الثلاثة أربعة يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعاً حينئذ يكون ماخوذاً من ربعت الثلاثة أي صيرتهم أربعة ففي مثل هذا رابع الثلاثة كما يجوز الاخبار عن المضاف اليه فيه بالذى ويقال الذي هذا رابعهم ثلاثة يجوز الاخبار عنه فيه باللام بان يقال الرابعهم هذا ثلاثة ولا يمكن أخذ اسم الفاعل من نيف العشرة

لأنه ليس مأخوذاً من الفعل حتى يشتق منه اسم الفاعل إذاً لمأخوذ به من الفعل فرع أن يكون بمعنى التصيير.

وقد عرفت أن ثالثاً في ثالث ثلاثة عشر بمعنى المصير حتى يتحقق فعل ويؤخذ منه اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام. وبعضهم منع الاخبار باللام في الأول أيضاً أعنى في مثل رابع ثلاثة لأن الاخبار باللام يتعين أن يكون في الجملة الفعلية صريحا والمثال المذكور جملة اسمية فلا يجوز فيه الاخبار باللام كما في نحو زيد ضارب مع كونه مأخوذاً من الفعل قطعاً فكيف في اسم الفاعل بمعنى العدد. وفيه نظر إذا الاخبار في قولنا زيد ضارب أما من زيد فكما يجوز بالذئ بأن يقال الذئ هو ضارب زيد فلا مانع من أن يكون باللام أيضاً بأن يقال الضارب هو زيد أو من ضارب فلا يجوز باللام لعدم إمكان دخولها على زيد فالقياس غير صحيح إذا المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلاثة عن المضاف إليه أعنى ثلاثة فلا مانع من أن يقال الرابع هم هذا ثلاثة بل الظاهر من كلام الاخفش جواز الاخبار باللام عن المضاف إليه في الأول أيضاً أى في مثل هذا ثالث ثلاثة مع الاستهجان لأنه قال لو قلت أنا ثاني اثنين استهجن الاخبار فيه عن الاثنين باللام بأن يقال الثانيهما أنا اثنان ووجه الاستهجان فيه عدم الفائدة بخلاف ما لو قلت أنا ضارب اثنين وأخبرت عن اثنين وقلت الضاربهما أنا اثنان ولا يب في أنه لا فرق بين أنا ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلاثة فيجوز فيه أيضاً مع الاستهجان أن يقال الثالث هما هذا ثلاثة وأنت تعلم بأنه لا فرق بين أنا ثاني اثنين وبين أنا ضارب اثنين فهما مشتركان في الاستهجان وعدمه اذ معنى الضاربهما أنا اثنان أن الذين أنا ضاربهما اثنان وليس المراد من قولهما الثانيهما أنا اثنان. وبما ذكر يظهر أنه لو ثبت أن الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية صريحا لم يجز في شئ من الالته المذكورة الاخبار فيها جميعاً من دون فرق بين هذا رابع ثلاثة وهذا ثالث ثلاثة اذ كما يجوز أن يرجع معنى الأول الى أنه ربع الثلاثة يجوز أن يرجع معنى الثاني الى أنه ثلث الثلاثة ولذا قال الاخفش يجوز في أنا ثاني اثنين أن يخبر باللام عن أنا فيقال الثاني اثنين أنا لأنه في المعنى الذي تثنى الاثنين أنا وبذلك يظهر أن الاخبار في الامثلة المذكورة عن كل من المضاف إليه فيها وما يقع مبتدأ فيها من لفظة هذا أو أنا أو هو أو غير ذلك لا يجوز باللام مع ثبوت اختصاصها بالجملة الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكفاية الرجوع اليها.

الخامس: عند المصدر العامل بدون المعمول نحو أعجبنى ضرب زيد عمره وأفانه لا يجوز أن

يخبر بالذئ عن ضرب زيد بدون عمره ولا يقال الذي أعجبنى هو عمره وأضرب زيد لأنه يؤدي الى أن يعمل الضمير الذي جعل في موضع ضرب زيد في عمره وأعمال الضمير ممتنع وأما الاخبار عن المصدر مع معموله فجائز فيجوز أن يقال الذي أعجبنى هو ضرب زيد عمره.

السادس: عن الاسم الذي يضارع الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة

المشبهة سواء كان المخبر عنه هذا الاسم مع معموله أو بدونه ففي قولنا زيد ضارب عمر وأ لا يجوز أن يخبر بالذي عن ضارب ولا عن ضارب عمر وأ فيقال الذي زيد هو ضارب أو ضارب عمر و لأنه بمعنى الفعل بل هو كالفعل في الحركات والسكنات والدلالة على الزمان الماضي والمستقبل ووقوعه موقعه فلا يصلح للاخبار عنه بخلاف المصدر العامل نحو ضربى زيد احسن فانه يجوز أن يخبر عنه مع معموله بأن يقال الذي هو حسن ضربى زيداً لأن المصدر ليس جارياً مجرى الفعل فيما ذكر. فان قيل قد صرحوا بأنه يجوز الاخبار عن منطلق في زيد منطلق بان يقال الذي زيد هو منطلق مع أن منطلق اسم فاعل عامل لأنه عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له. وأجيب عنه بأن مثل المنطلق والضارب والمضروب وغير ذلك من المشتقات التي يقع خبر الاسم صفة لموصوف محذوب وهو الذات الموصوفة بالانطلاق فالمخبر عنه في الحقيقة هو الموصوف الذي سدت الصفة مسده لا الصفة العارضة فيقال في الاخبار في المثال المذكور الذي زيد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان المخبر عنه مجرد الصفة العارضة المبهمة كانت نكرة ولزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جائز. وفيه أن هذا مسلم إلا أن هذا الجواب جار في اسم الفاعل العامل في المظهر أيضاً فيقال في الاخبار عن ضارب عمر وأ قولنا زيد ضارب عمر وأ الذي زيد هو ذات ضارب عمر وأ.

السابع: عما يلزم الظرفية نحو ذات يوم أو المصدرية نحو لبيك وسعديك وسبحان الله ومعاذ الله فإنه يمتنع الاخبار عنها ورفعها على الخبرية فلا يجوز أن يقال في اتيتك ذات يوم او قلت لبيك و سعديك أو سبحان الله او معاذ الله الذي اتيتك فيه ذات يوم او الذي قلته لبيك وسعديك أو سبحان الله أو معاذ الله لأنها للزمها الظرفية لا يجوز أن يقع اخبار اللوصول لو جوب النصب فيها نظر أ الي عدم انفكاكها عن الظرفية ويجوز الاخبار عن الظرف غير ما ذكر أعنى غير ما يلزم الظرفية والنصب فيجوز أن يخبر بالذي عن اليوم في قولنا صليت اليوم بأن يقال الذي صليت فيه اليوم بناء على جواز رفع الظرف وإيقاعه خبراً واذا أخبرت عن الظرف يشترط اظهار لفظة في بأن يقال الذي صليت فيه لا الذي صليته وكذا يشترط اظهار اللام في المفعول به اذا أخبرت عنه بالذي فاذا أخبرت عن تأديباً في قولنا ضربت زيدا تأديباً قلت الذي ضربت زيدا له تأديب. وأما وجب اظهار اللام مع أنه لم يكن لام في المخبر عنه لأن شرط النصب في المفعول له أن يكون مصدراً أو لفظ التأديب مصدر فجاز أن ينتصب باضمار اللام بخلاف ما اذا وقع موقعه ضمير فإنه ليس مصدر فيجب اظهار اللام. وأنت تعلم أن هذا الاخبار يوجب وقوع الضمير موقع النكرة فتأمل.

الثامن: عن المصدر الذي حذف فعله وسد مسده نحو سقيا زيدا فإنه لا يجوز الاخبار عنه بالذي لأنه سد مسد الفعل فكأنه فعل فامتنع الاخبار عنه. وأما المصدر الذي لم يسد مسد الفعل نحو الضرب حسن وأعجبنى الضرب ونحوهما فيجوز الاخبار عنه لعدم المانع المذكور ويصح الاخبار

عن المصدر الذى لمجرد التأكيد نحو ضربت ضرباً فإنه يصح الاخبار عن ضرباً بأن يقال الذى ضربته ضرب لعدم الفائدة فيه بخلاف ما اذا وصف وقيل ضربته ضرباً شديداً فإنه يجوز الاخبار عنه بدون قبيح بان يقال الذى ضربته ضرب شديد.

التاسع: عن المضمرة المستحق لغير كلمة الذى لامتناع تصدير الذى لاستلزام ذلك عود الضمير اليها فيبقى ذلك الغير بلا ضمير ثم ذلك الغير الذى يستحق الضمير أما مبتدأ نحو زيد ضربته أو موصوف نحو جاء رجل ضربته أو موصول نحو الذى ضربته زيد فإن المستحق لهذا الضمير هو هذا الموصول المذكور لا الموصول الذى يخبر به وفي الجميع لو أخبر عن الضمير بالذى رجع الضمير الى ما يخبر به من كلمة الذى دون زيد ورجل والذى المذكور دون المخبر به.

العاشر: عن الاسم المشتمل على الضمير المستحق لغير الذى نحو قولك زيد ضربت غلامه فلا يصح الاخبار عن غلامه بأن يقال الذى زيد ضربت غلامه لأنك اذا جعلت الضمير عائداً الى الموصول بقى المبتدأ بلا عائد وان جعلت عائداً الى المبتدأ بقى الموصول بلا عائد وكل منهما ممتنع.

الحادى عشر: عن الموصول بدون صلته مثل الذى قام زيد فإنه لا يمكن الاخبار عن الذى وحده بأن يقال الذى هو قام زيد الذى لأن الضمير لا يقع موصولاً وأيضاً يلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وأيضاً الموصول بدون الصلة بمنزلة حرف الكلمة ولا يقع الضمير موقع حرف الكلمة هذا اذا أخبر عن الموصول بدون الصلة وأما الموصول مع صلة فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف والمضاف اليه ثم الاخبار عن الموصول مع صلته جائز سواء كان ذلك الموصول موصولاً بموصول آخر أو غير موصول به يعنى سواء كانت صلته مصدرية بموصول آخر أو غير مصدرية به ثم الموصول الثانى الذى يوصل به الموصول الأول يحتاج الى امرين لأنه مبتدأ فيحتاج الى خبر وموصول فيحتاج الى صلة والموصول مع صلته وخبره جملة يقع صلة للموصول الأول فلا بد فيه من ضمير يرجع الى الموصول الثانى وضمير يرجع الى الموصول الأول وان كان بعد الموصول الأول موصولين أو موصولات ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ما بلغ فالحكم ما ذكر من افتقار كل واحد الى صلة وخبر أى كل موصول يذكر فلا بد له من صلة وخبر ليتم له. صول اللآحق ويصلح صلة للموصول السابق ومن هذا القبيل المسئلة للعرفة المحكية عن المازنى وهى الذى التى اللذان التى أبوها أبوها أبوها أخواك أخته زيد وبيانه كما ذكرنا ان الموصول المتأخر الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وعائد وخبر وهذا الموصول الاخير اعنى الرابع وهو الذى مبتدأ فلا بد له من صلة وعائد وخبر فصلته قولنا أبوها أبوها أبوها مبتدأ وأبوها خبره و الضمير فى أبوها راجع الى هذا الموصول أعنى التى الاخير وفى أبوها الى الموصول الثالث

أعنى اللذان والجملة من المبتدأ والخبر أعنى أبوها أبوها صلة التي الأخيرة والعائد هو الضمير في أبوها وهذا الموصول الأخير أعنى التي مع صلته مبتدأ خبره هو أختها والضمير في أختها راجع إلى الموصول الثاني أعنى التي الأولى فالتى أبوها أبوها أختها موصول تمت صلته فهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبره يصلح صلة للموصول الذى سبقه وهو اللذان والَّذان مع صلته التي هي الجملة المذكورة أعنى الموصول الأخير مع صلته وخبره مبتدأ خبره قولنا أخواك وعائده الضمير المجرور في أبوها والَّذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة للموصول الذى سبقه وهي التي فالتى مبتدأ تمت صلته التي هي اللذان مع صلته وخبره وأخته والضمير في أخته راجع إلى الموصول الأول أعنى الذى وهذا المبتدأ مع الخبر أعنى اللذان إلى قولنا أخته جملة تامة يصلح صلة للموصول الأول أعنى الذى والذى تمت صلته وعائده هو المجرور في أخته والذى مع صلته أعنى التي الأولى إلى قولنا أخته مبتدأ وخبره قولنا زيد والامتحان في صحة هذا الحكم أن يقام مقام كل موصول بصلته اسم بمعناه فيقام أختها مقام التي أبوها أبوها لأن المرءة التي أبوها أبو شخصين آخرين تكون هذه المرءة أخت هذين الشخصين فيصير الكلام هكذا الذى التي اللذان أختها أخواك أخته زيد ثم يقام أخواها مقام اللذان أختها لأن اللذين أختها أخت امرءة يكونان أخويها فيصير الكلام هكذا الذى التي أخواك أخواها أخته زيد ثم يقام أختك مقام التي بصلتها أعنى التي أخواها أخواك لأن المرءة التي أخواها أخواك هي أختك فيصير الكلام هكذا الذى أختك أخته زيد فردا لجميع إلى كلام واحد لاغلاق فيه.

وإذا عرفت جلية الحال في تركيب هذه المسئلة فاعلم أنه يجوز الاخبار بالذى عن الموصول الأول والثاني مع صلته وقد عرفت أنه لا يجوز الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطلقاً فإن أردت الاخبار عن الموصول الأول مع صلته وهي قولنا التي الأولى إلى قولنا زيد إذا أخر صلته هو أخته فيؤخر الموصول الأول مع تلك الصلة عن زيدو يقدم زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الأول مقدماً على زيد فيقال الذى هو زيد الذى التي الأولى التي أبوها أبوها أختها أخواك أخته دان أردت الاخبار عن الموصول الثاني اعنى التي مع صلته التي اخرها أخواك اخرت التي مع صلته التي هي اللذان التي ابوها ابوها أختها أخواك ويقدم عليها الذى أخته زيد بعد وضع ضمير موضع التي ولكون الاخبار عن المؤنث أعنى التي يكون التصدير أيضا بالتي لا بالذى فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذى إنما هو من باب التغليب فيقال التي الذى هي أخته زيد التي اللذان التي أبوها أبوها أختها أخواك وهذا الاخبار صحيح لاخلل فيه والضمير المستحق للموصول الأول أعنى الذى إنما هو في أخته التي هي خبر التي وليس في صلة التي فليس التي مع صلته مشتملة على الضمير المستحق للغير حتى يمنع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار

في المسئلة المذكورة عن خبر الموصول الأول أيضا أعني زيدا فيقال في الاخبار عنه الذي التي اللذان التي أبوها أختها أخواك أخته هو زيد ولاخلل فيه ايضا ووجه عدم منع فيه ظاهر. وأما باقى الأمور المذكورة في تلك المسئلة أعني سائر ما فى صلة الموصول الأول من الموصولات مع صلته واخبارها فلايجوز الاخبار عنها بالذى الاخير الموصول الثالث وهو أخواك والآ الضمير المتصل بهذا الخبر أعني الكاف فى اخواك وبيان ذلك أن الموصول الثالث وهو اللذان مع صلته التي آخرها أختها لايصح الاخبار عنه لأنه مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو المضاف اليه فى أختها فإنه مستحق للموصول الذى قبله أعني التي فلايصح الاخبار عنه وكذا لايصح الاخبار عن الموصول الرابع مع صلته أعني التي أبوها أبوهما لأنه أيضا مشتمل على الضمير المستحق لغيره وهو فى أبوهما فإنه مستحق لغير التي وهو اللذان فلايصح الاخبار عنه وكذا لايصح الاخبار عن أبوها لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه ولاعن أبوهما لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه ولاعن أختها لاعن المضاف ولاعن المضاف اليه ولاعن أخته لاعن المضاف لاعن المضاف اليه وعلّة الامتناع فيما كان مضافاً ما عرفت من أنه لايصح الاخبار عن المضاف بدون المضاف اليه لانالو أقمنا مقامه مضمراً لزوم اضافته والمُضمَر يمتنع أن يكون مضافاً الى شىء. وأما المضاف اليه فى أبوها وأبوهما وأختها وأخته فعلة الامتناع فى الاخبار عنه هو أن المضاف اليه فيما ذكر إنما هى ضمائر مستحقة لغير ما يصدر به من الموصول حال الاخبار وأما صحة الاخبار عما استثنى أعني خبر الموصول الثالث وهو أخاك من المضاف والمضاف اليه معاً فلأنه غير مشتمل على ضمير مستحق للغير ولا مانع سوى هذا الاشتمال ولذا فقد فيصح الاخبار عنه فتقول فى الاخبار عن أخواك اللذان الذى التي اللذان أبوها أبوهما أختها هما أخته زيد أخواك وأخواك خبر ما صدر به الجملة أعني اللذان حالة الاخبار ولا مانع فيه. أيضا ومما استثنى أيضا كما أشير اليه الاخبار عن الضمير المتصل بخبر الموصول الثالث أعني الكاف فى اخواك فتقول فى الاخبار عنه الذى الذى التي اللذان التي أبوها أبوهما أختها أخواه أخته زيد أنت ولافساد فى شىء من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه.

و اذ عرفت المواضع التي لايجوز فيها الاخبار بالذى فاعلم أن ساير المواضع من الكلمات التركيبية مما يجوز فيها الاخبار بالذى ولما كان فى بعضها نوع خفاء لا بد من الاشارة الى كفيته فيها فلنشر اليها لتلا يبقى الاشتباه للطلاب فى هذا المقام.

فمنها الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه معاً أو أحدهما فى قولنا ضرب زيدو عمر وفتقول فى الاخبار عن زيدو عمر ومعاً اللذان ضربا هما زيدو عمر وونقول فى الاخبار عن زيد فقط الذى ضرب هو عمر وزيدو فى الاخبار عن عمر فقط الذى ضرب زيدوهو عمر ووقس على ذلك لو كانا

منصوبين مثل ضربت زيدا وعمر وأولو كان المعطوف والمعطوف عليه جملتين لاملاسة بينهما سوى العطف لم يتأت الاخبار فى شىء ومنهما لافى الاسمين الذين فيهما فقولنا ضرب زيد وأكرم عمر وجملتان عطفت احديهما على الاخرى ولا ملاسة بينهما فلا يصح الاخبار عن شىء من الجملتين ووجهه ظاهر ولا عن الاسمين الذين فيهما اذ لو أخبرت عن زيد وقلت الذى ضرب هو وأكرم خالد زيد لزم خلوا الصلة فى الجملة الاولى عن العايد وهو ظاهر. هذا اذا لم يكن بين الجملتين ملاسته سوى العطف واما اذا كان بينهما ملاسته سوى العطف نحو ضرب زيد وأكرم غلامه أو ضرب زيد وأكرم عمر وفى داره صح الاخبار عن كل من الاسمين فيهما اذ لا يلزم حينئذ خلوا الموصول عن العايد.

ومنها الاخبار عن المبدل بدون البدل والحق أنه جازى لعدم المانع فى قولنا جاء زيد اخوك لو أخبرت عن زيد قلت الذى جاء هو اخوك زيد وقيل لا يجوز قياساً على الاخبار عن الموصوف بدون الصفة وفيه ان الاخبار عن الموصوف بدون الصفة انما لا يجوز لا يجابه كون المضمير موصوفاً وهو ممتنع ولا منع من كون الضمير مبدلاً فثبت الفرق وبطل القياس،

ومنها الاخبار عن البدل بدون المبدل ولاريب فى جوازه فى قولنا مررت برجل اخيك لو أخبرت عن اخيك بالذى قلت الذى مررت برجل به أخوك ولو أخبرت عنه باللام قلت الماراً أنا برجل به أخوك.

ومنها الاخبار عن خبر كان وهو جائز لأنه كخبر المبتدأ فى هذا الاخبار فاذا أخبرت عن قائماً فى قولك كنت قائماً قلت الذى كنت هو او كنته قائم كما اذا أخبرت عن خبر المبتدأ فى قولك زيد قائم تقول الذى زيد هو قائم.

ومنها عن اسم تنازع فيه الفعلان بالفاعلية مثل ضرب بنى واكرمنى زيد أو بالمفعولية نحو ضربت واكرمت زيدا أو بالفاعلية والمفعولية بأن يقتضى أحدهما كون هذا الاسم فاعلاله والآخر كونه مفعولاً له مثل ضرب بنى واكرمت زيدا أو ضربت واكرمنى زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم الذى تنازع فيه الفعلان بالذى فلو أخبرت بالذى على التقدير الأول قلت الذى ضرب بنى واكرمنى هو زيد وعلى التقدير الثانى قلت الذى ضربت واكرمته زيد وعلى الثالث قلت الذى ضرب بنى واكرمته هو زيد والذى ضربته واكرمنى هو زيد وعلى هذا التقدير لا بد من اضممار المفعول ليرجع الى الموصول سواء كان المقتضى له متقدماً على المقتضى للفاعل أو متأخراً عنه اذ لو لم يضمّر وحذف لزم اخلاء الصلة عن العايد الى الموصول ولو حذف فى بعض الأحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف فى الأصل لأن الحذف فى الأصل انما كان لأجل كونه فضلة ومستغنى عنه ولما صار صلة للموصول صار محتاجاً اليه وخرج عن كونه فضلة ومستغنى

عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف في الاصل بل إنما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله أي بعثه وبما ذكر يظهر أنه لا فرق في الاخبار عن الاسم المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل الثاني واضمار الفاعل في الفعل الأول ان اقتضى الفاعل وحذف المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين من اعمال الفعل الأول واضمار الفاعل والمفعول في الثاني اذا هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه. وبما ذكر يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين أو أكثر من الافعال مثل أعطاني وكساني زيد جبة وأعلمت وأعلمني وأخبرني زيد عمر وأقائم وكسوت وكساني زيد جبة وأعلمت وأخبرني زيد عمر وأقائم فعلى التقدير الأول لو أخبرت في المثال الأول عن المفعول الأول أعني الياء قلت الذي أعطاه وكساه زيد جبة أنا وعن المفعول الثاني أعني جبة قلت الذي أعطاني وكساني زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الأول أعني الياء قلت الذي أعلمه زيد عمر وأقائم أنا وعن المفعول الثاني أعني عمر وأقائم قلت الذي أعلمني وأخبرني زيد هو قائم عمر وعن الثالث أعني قائم قلت الذي أعلمني وأخبرني زيد عمر هو قائم وعلى التقدير الثاني لو أخبرت في المثال الأول عن المفعول الأول أعني زيداً قلت الذي أعطيته وكسوته جبة زيدو عن المفعول الثاني أعني جبة قلت الذي أعطيت وكسوت زيداً هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الأول أعني زيداً قلت الذي أعلمت وأخبرته عمر وأقائم زيدو عن الثاني أعني عمر وأقائم قلت الذي أعلمت وأخبرت زيداً هو قائم عمر وعن الثالث قلت الذي أعلمت وأخبرت زيداً عمر هو قائم وعلى التقدير الثالث لو أخبرت في المثال الأول عن المفعول الأول أعني الياء أوزيداً قلت الذي كسوت وكساه زيد جبة أنا أو كسوته وكساني جبة زيدو عن الثاني أعني جبة قلت الذي كسوت وكساني زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الأول أعني الياء أوزيداً قلت الذي أعلمت وأعلمه زيد عمر وأقائم أنا والذي أعلمته وأعلمني عمر وأقائم زيدو عن الثاني أعني عمر وأقائم قلت الذي أعلمت وأعلمني زيد هو قائم عمر وأقائم الثالث أعني قائم قلت الذي أعلمت وأعلمني زيد عمر وأقائم من أحاط بما ذكرنا وراعى الشرط المذكورة يسهل عليه استخراج ما تر كناه من الصور والأمثلة وكذا يسهل عليه الاخبار باللام في الأمثلة المذكورة.

خبرٌ مبهم:

وهو ماروى في بعض الكتب المعتمدة عن امير المؤمنين عليه السلام ورواه ايضا الفاضل الأردبيلي دره في آيات احكامه انه عليه السلام قال «يا عجباه أعصى ويطاع معوية». فقال له ابن عباس (رض) لأنه يطاع ولا يعصى أي معوية وأنت على قليل تعصى ولا تطاع والابهام إنما

هو في قول ابن عباس و كان المراد أن علة عصيان الناس لك و اطاعتهم لمعوية أن معوية مع اطاعة الناس لا يعصيههم فيما يهوون و يشتهون بل يعمل بمقتضى هواهم و طبا عنهم من الأمور المخالفة للشرع و اذالم يعهم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له الامع ترك عصيانه لهم و عمله بمقتضى هواهم فان اطاعتهم لو توقف على هذا الترك و العمل بمقتضى طبا عنهم يكون صدور ذلك منه أظهر و أكثر و أنت على كل شئ يسير يخالف الشرع اذا طلبوه منك تعصيههم حال عدم اطاعتهم لك الامع حصول مطلوبهم و مشتاهم و اذا عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك لهم و العمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الفرض يكون عصيانك لهم أشد و أقوى اذلو عصيتهم مع خوف المخالفة تعصيههم مع عدمه بطريق أولى. و المحصل أن مطلوبه أن العله فى اطاعة الناس لمعوية اطاعته لهم و عمله بمقتضى هواهم و فى عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم و منعهم عن الوصول الى ما يشتهون و يهوون الا أنه بين ذلك على أبلغ وجه و أكده و قال أن معوية لا يعصيههم مع فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعته لهم و أنت تعصيههم مع فرض عدم اطاعتهم لك بدون اطاعتك لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتك اياهم.

شعر عربي

زياد ليس ادرى من ابيه ولكن الحمزار ابوزياد

هذا الشعر فى هجو رجل مسمى بزياد و ابوزياد هو كنية للحمزار فان العرب جعلوا الكل نوع من الانواع اوصنف من الاصناف كنية لأجل مناسبة ما فذكروا أن الكنية للخبز ابوجابر و للمائدة ابورجاو للملح ابوعون و قيل ابوصالح و للماء ابوغياث و قيل ابوحيان و للمسك ابو الطيب و للجوز ابو القعقاع و قيل ابومقاتل و للسّمك ابوسايح و لترجس ابو العيناء و للنبيد ابوغالب و للدينار ابو الفرج و قيل ابو الحسن بضم الحاء و سكون السين و للدرهم ابوصالح و قيل ابو واضح و للبلبل ابو الجميل و لللحم ابو الخصيب و للأرز ابولؤلؤ و للجن ابو مسافر و للبلبن ابو الابيض و للبيض ابو الاصفر و للثريد ابوراجع و للأشنان ابو النقاء و للذيك ابوتيهان و للأسد ابو الحارث و للثعلب ابو الحصين و للتمر ابو عون و للذئب ابوجعدة و للكلب ابو ناصح و للبغل ابو الأثقال و للحمزار ابوزياد و للضيع أم عامر و للذجاجة أم حفص و للفاة أم فاسد و للخنفساء أم سالم و للهريسة أم جابر و هكذا فمعنى الشعر أن زياد ليس أعلم من ابيه مع أن اياه هو الحمزار نظرا الى الاصطلاح المذكور.

شعر فارسی از انوری:

بر جای عطارد بنشانند، قلم تو
 گر در سر منقار کشد جذر اصم را

«جذر» در محاسبات عددی را گویند که در نفس خود ضرب کرده باشند و هر عدد که او را جذر باشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام عدد در نفس خود حاصل می شود چون نه که از ضرب سه در نفس خود حاصل می شود او را «مطلق» گویند. و هر عدد که او را جذر نباشد چون ده، او را «اصم» گویند و وجه تسمیه این عدد به اصم آن است که هر چند از جذر او سؤال کنند نمی شنود و جواب نمی گوید، پس گویا کر است؛ و گاه باشد که اصمیه و منطقیه به جذر نیز نسبت دهند، چنانچه صاحب کفایه الحساب تصریح به آن کرده و گفته که جذر تقریبی را اصم و جذر تحقیقی را منطبق گویند. بنا بر این معنی، انوری خود در مقام دیگر گفته: «نیستی جذر اصم را غیر گنگی و کری». و نسبت گنگی به اصم بواسطه مقابله او است با منطق. و قدمای حکما را اعتقاد بر این بود که هر عدد را در واقع جذری می باشد و بعضی از آنها معلوم نیست الا واجب را چون جذر اصم. و در وقت تسبیح می گفته اند: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يَعْلَمُ جَذْرَ الْأَصْمِ إِلَّا هُوَ». اما تحقیق، همچنان که گذشت، آن است که او را در واقع جذر نیست، الا تقریباً. و محصل معنی شعر آنکه: جذر اصم که در واقع معدوم است یا مجهول به طریقی که هیچ کس را اطلاع بر وجود آن نیست مگر واجب را و معیوب به عیوب گنگی و کری است، اگر قلم تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار خود جای دهد و همنشین خود سازد، یا آنکه او را در سر منقار جا دهد به قصد آنکه بنویسد، به محض همین مجاورت و مجالست جذر مذکور جانشین عطارد شود یعنی مدبر و دبیر فلک شود، یا آنکه در وضوح و ظهور نایب مناب او شود به نحوی که همه کس را علم به وجود او حاصل شود. همچنان که علم به وجود عطارد حاصل است. یا آنکه در نطق قائم مقام عطارد شود و هر گاه او را از مجذورش یا از نفس او سؤال کنند، به حقیقت حال خود ناطق شود.

اشکال فی القرائة:

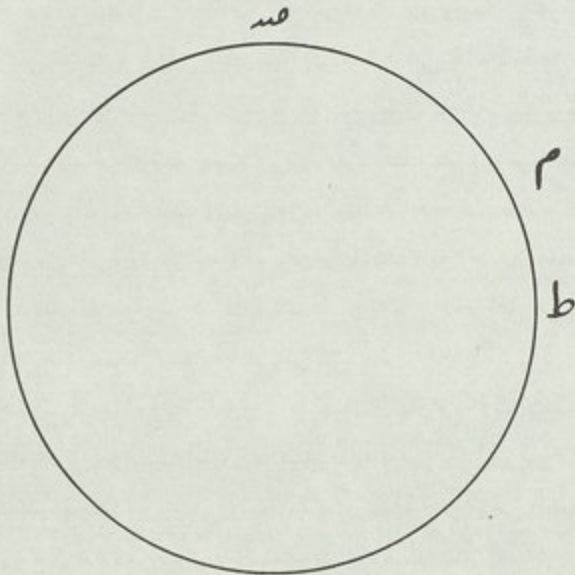
أكثر المفسرين على أن الحروف المقطعات في أوائل السور أسماء للحروف المخصوصة فالألف في الم اسم للمسمى بالألف واللام اسم للمسمى باللام والحاء في حم اسم للمسمى بالحاء والطاء في طه اسم للمسمى بالطاء ولاريب في ان الاسم للمسمى بالحاء هو الحاء بالمدوكذا الاسم للمسمى باطاء هو الطاء بالمد و على هذا يجب ان يقرء الحاء في اوائل حم و الطاء في اوائل طه و طس بالمدمع مع انه لا يقرء كذلك باتفاق القراء ولم أعثر على احد تعرض لهذا الاشكال و جوابه و الظاهر أنهم أسقطوا الهمزة تخفيفاً و لكن الكلام في صحة هذا

الاسقاط اذ لا مقتضى لصحته على الظاهر فتأمل.

مسئلة امتحانية في الهيئة:

ان قيل هل يمكن أن نفرض جزء ان من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف النهار بحيث اذا وصل الشمس الى كل منهما كان لها ارتفاع واحد شرقي أو غربي مع كون ما على الأفق من المنطقة جزءاً معيناً، قلنا: نعم وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الرؤية المارة يعطى المنطقة وتعطى سمت الرأس والقدم منطقة على دائرة نصف النهار بل كانت الدائرتان متعاطفتان اذ حينئذ اذا فصلنا قوسين متساويين من منطقة البروج عن جنبي وسط السماء الرؤية في جانب واحد من نصف النهار و ادنا دائرتي ارتفاع بطرفيهما فان قوسى الارتفاع من الدائرتين الواقعتين بين الأفق و طرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار و الجانبين من وسط سماء الرؤية متساويتان و بوجه أوضح نقول لما كانت دائرتا المنطقة و الأفق متقاطعتين على التناصف و دائرة وسط سماء الرؤية مارة بقطبيهما و دائرتا نصف النهار و وسط سماء الرؤية تتقاطعان في اكثر الأوقات و قوس من المنطقة واقعة بينهما لزم ارتفاع تساوى كل نقطتين متساويتى البعد من دائرة وسط سماء الرؤية من منطقة البروج في جانب واحد عن دائرة نصف النهار كنقطتي تقاطع القنطرة مع المنطقة بشرط أن يكون البعد اقل من القوس المذكور لو شئت تصوير ذلك برسم الشكل واقامة البرهان فلنفرض ا ب ح د دائرة الافق و د < ث منطقة البروج و ا ه ح وسط سماء الرؤية و ر ه ط نصف النهار و < ك قوسا من المنطقة واقعة بين دائرتي وسط سماء الرؤية و نصف النهار فنفضل منها قوس < ل و نفرض دائرة م ص س من مقنطرات الارتفاع مارة بنقطة ل و هي لا محالة تمر بنقطة أخرى من المنطقة فنفرضها ع و نقول ان تعدى نقطتي ع ل من دائرة وسط السماء الرؤية متساويان لما ذكره تاوذو سيوس في التاسع من ثانياة اكره من ان كل دائرة عظيمة تمر في كرة باقطاب دائرتي متقاطعتين فانها تنصف كل قطعة منهما و هي هنا لما مرت ا ه ح اعنى وسط سماء الرؤية بأقطاب دائرتي د < ب م ع و س اعنى المنطقة و المقنطرة المتقاطعين على نقطتي ل ع فينصف قوس ل < ع من المنطقة و ل م ع من المقنطرة فاذن ارتفاعا نقطتي ع ل من المنطقة اللتين في جانب واحد من نصف النهار بحيث يتساوى بعداهما عن وسط سماء الرؤية متساويان لأننا اذا أردنا دائرتي ارتفاع بهما كان القوسان الواقعان منهما بين الأفق و سمت الرأس متساويين لكون كل منهما ربع الدور و لا ريب أن بعد كل من النقطتين أعنى ع ل الى سمت الرأس مساو لبعدها الآخر عنه اذ لو أردنا ربعي قـ ع ه ص ل ه من دائرتي ارتفاع مارين بنقطتي ع ل كان ع ه بعدا حديهما عن

سمت الراس مساويا ل بعد الأخرى عنه لما تبين في المقالة الأولى من اكرمالاناوس أن كل مثلثين زاويتان منهما حادثان و أخريان قائمتان و ضلع بين هاتين الزاويتين من احدهما مساو لنظيره من الآخر فالاضلاع الباقية متساوية و هي هنا في مثلثي ع ه ل < ه ل < زاويتنا < قائمتان اذ تقاطع وسط سماء الروية مع المنطقه على القوائم و زاويتنا ع ل حادثان بالخامس و العشرين من اولي اكر و قوسا ع ل متساويتان كما ثبت فقوسا ع ه ل متساويتان أو تقول زاويتنا ه حادثان بالشكل المذكور و قوس < ه مشتركة فقوسا ع ه ل متساويتان و اذا ثبت تساويهما فاذا نقصنا هما من ربعي وه صه المتساويين يبقى و ع اعنى ارتفاع نقطة ع متساويا لقوس ص ل و هو المطلوب و قد ظهر و ممّا ذكر أنّ وجه الاشكال في هذه المسئلة الموجب لكونها



امتحانية أن كل جزئين من المنطقه متساويتي البعد عن دائرة نصف النهار و يتساوى ارتفاعاهما بعين الدليل المذكور في تساوى ارتفاعي جزئين يتساوى بعداهما عن وسط سماء الروية و هذا في بادى النظر يقتضى التفاوت في ارتفاع كل جزئين مختلفى البعد عنها و وجه دفع الاشكال أن الباعث في تساوى ارتفاع كل جزئين متساويتي البعد عن دائرة نصف النهار هو مرورها بسمت الراس و دائرة وسط سماء الروية في ذلك مثلها فكل جزئين متساويتي البعد عنها أيضا على ارتفاع واحد فاذا أمكن وقوعهما على جهة واحدة من نصف النهار كما ثبت تثبت كون جزئين من المنطقه في جهة واحدة منها على ارتفاع واحد و لا يكون الأمر كما يقتضيه ظاهر النظر من التفاوت في ارتفاعهما.

سؤال متعلق بعلم الهيئة:

اگر پرسند از قراری که مهندسین استخراج کرده اند، نصف قطر تدویر زهره چهل و سه درجه و ده دقیقه است، به اجزائی که نصف قطر حاصل آن به آن اجزاء شصت درجه است و همچنین نظر به استخراج ایشان، نصف قطر تدویر مریخ سی و نه درجه و چهل و سه دقیقه است، به اجزائی که نصف قطر حامل آن به آن اجزاء شصت درجه است و چگونه می تواند شد و حال اینکه نصف قطر حامل عبارت از خطی است که از مرکز آن اخراج شود تا محیط آن، و این خط مشتمل است بر مجموع قطر تدویر و به زیاده که عبارت از قدری است از آن که از مرکز آن است تا مقعر. و بنا بر این باید نصف قطر حامل دو برابر نصف قطر تدویر باشد باز یادت می مذکور و حال اینکه نظر به استخراج ایشان بسیار کمتر است.

جواب این سؤال آن است که بنای استخراج ایشان بر هیئت مسطحه است که مبنی است بر مجرد دوائر و جسمیت و ائخان در آن مأخوذ نیست. لهذا نصف قطر حامل خطی است از مرکز دایره که رسم شود در وسط نخن حامل از حرکت مرکز تدویر تا محیط آن دایره و این دایره مشتمل است بر نصف قطر تدویر و زیادتى از مقعر است تا مرکز. لهذا در زهره مثل چهل و سه درجه و کسر از نصف قطر حامل درازای نصف قطر تدویر است و باقی درازای زیادتى که از مقعر است تا مرکز بر این قیاس است حکم مریخ و بنا بر این اشکالی لازم نمی آید.

مسئله فی الاوزان:

بدان که تفاوت میان مثقال صیرفی و مثقال شرعی و درهم آن است که مثقال شرعی سه ربع مثقال صیرفی است و یک درهم و سه سابع درهم است. پس هر ده درهم شرعی هفت مثقال شرعی است و هر هفت مثقال شرعی پنج مثقال صیرفی است تقریباً و هر درهم شرعی نصف مثقال صیرفی است و مثقال شرعی بیست قیراط است و درهم شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شعیر است و سه سابع ربع شعیری و شعیری چهار خردل است. پس مثقال شرعی شصت و هشت شعیر و چهار سابع شعیر است و هر مثقالی شش دانق است و دانق از مثقال شرعی یازده شعیر و سه سابع شعیر است و هر مثقال صیرفی بیست و چهار طسوج است و طسوج را حمصه نیز گویند و هر طسوجی چهار شعیر است. پس هر مثقال صیرفی نود و شش شعیر باشد و هر گاه دینار را استعمال کنند مراد یک مثقال شرعی باشد. و متعارف چنان است که دینار را در طلا استعمال کنند و درهم را در نقره و اطباء هر گاه مثقال و درهم استعمال کنند مراد ایشان مثقال و درهم شرعی باشد نه صیرفی.

مسئلهٔ طبیّة:

اگر پرسند که معجونى ساختیم مرکب از ادویه معلومه المقدار و مى خواهيم که مزاج آن معجون را بدانيم و مقدار شربت آنرا نیز بدانيم.

جواب: گوئيم که ضابطه در شناختن مزاج معاجين و قدر شربت آنها این است که اولاً اوزان ادویه را از مخرج مشترك بگیريم. يعنى همه را به وزن اقل برگردانيم و عدد آن را نگاه داريم، آنگاه عدد اجزاء حارّه در درجه اولی ضبط کنیم و بر آن ضعف عدد جزاء حارّه در درجهٔ ثانیه را بیفزایيم و بر آن سه مثل عدد اجزاء حاره در درجهٔ ثالثه بیفزایيم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء حاره در درجهٔ رابعه بیفزایيم و عدد اجزاء بارده را نیز به همین طریق عمل نمایيم. پس اگر اجزاء همه حارّه باشد، فقط حاصل بر آنچه اول نگاه داشته ایم، يعنى عدد وزن اقل قسمت کنیم اگر اجزاء ممتزج از حار و بارد باشند، فضل احد الحاصلين بر دیگری بگیريم و او را بر آنچه اولاً نگاه داشته بوديم قسمت کنیم و بر هر يك از تقديرين حاصل مطلوب است که عدد درجات مزاج آن معجون است از حرارت یا برودت. و بر این قیاس، حال رطوبت و بیبوست معجون را استنباط کنیم، مثلاً معجونى ساختیم مرکب از پنج دوا و اوزان آنها بر این وجه است:

اول: يك مثقال، دویم: نیم مثقال، سیّم: پنج طسوج، چهارم: دو مثقال، پنجم: دودانق. و چون اقل اوزان زكوره طسوج است، لهذا این اوزان را به طسوج رد کردیم که مخرج مشترك است:

اول: بیست و چهار طسوج شده، دوّم: دوازده طسوج شد، سیّم: پنج طسوج شد، به نحوی که بود، چهارم: چهل و هشت طسوج شد، پنجم هشت طسوج شد، و مجموع: نود و هفت طسوج شد. آن را نگاه داشتیم، پس فرض کردیم که اجزاء این معجون همه حارند و اول و دوّم حارند در درجهٔ اولی و سیّم حار است در درجهٔ ثانیه و چهارم و پنجم حارند در درجهٔ ثالثه. بنابراین عدد طسوجات اول و دوّم که سی و شش است گرفتیم و بر آن مضعف عدد سیّم که ده طسوج باشد افزودیم، چهل و شش شد؛ و بر مجموع سه مثل عدد چهارم و پنجم که صد و شصت باشد افزودیم، دویست و چهارده شد. آن را بر نود و هفت قسمت کردیم، خارج قسمت دویست جزو از نود و هفت جزو از واحد شد. پس گوئيم این معجون حارّ است در اوایل درجهٔ ثالثه و اگر فرض کنیم که جزو اول و دویم این معجون رطیند در درجهٔ اولی و سیّم یابس است در درجهٔ ثانیه و چهارم یابس است در درجهٔ ثالثه و پنجم یابس است در درجهٔ رابعه پس مجموع عدد اول و دوّم که سی و شش است گرفته و نگاه داریم آنگاه ضعف عدد سیّم که ده است بگیريم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزایيم و بر حاصل که صد و پنجاه و چهار است، چهار مثل عدد پنجم افزایيم، یکصد و هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که یکصد و هشتاد و شش باشد، بر محفوظ اول که صد و پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت که عدد سطوحات ادویه است قسمت کنیم، خارج قسمت يك و پنجاه و سه جزو از نود و هفت

جزو از واحد است. لهذا معجون مذکور یابس است در اواخر درجهٔ ثانیه و قس علی ذلك هر گاه بعضی ادویه حار باشند و بعضی بارد، یا همه بارد باشند یا همه رطب باشند یا همه یابس.

و اما تعیین مقدار شربت معجون نیز به این طریق معلوم می شود: مثلاً هر گاه وزن اول به قدر دو شربت باشد و وزن دوم به قدر سه شربت باشد و وزن سیم به قدر نیم شربت باشد و وزن چهارم به قدر چهار شربت باشد و وزن پنجم به قدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم دوازده و نیم شود. پس مقدار ادویه که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم، خارج قسمت که هفت و نوزده جزو از بیست و پنج جزو واحد است مطلوب باشد. پس گوییم قدر شربت این معجون قریب به هفت طسوج باشد و سر در این دو عمل، یعنی کیفیت معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت به نحو مذکور ظاهر است، اجما سر در اول به جهت آنکه بعد از آنکه اوزان جمیع ادویه مفرده به وزن اقل رد شود که آن نود و هفت طسوج است در مثال مفروض، شکی نیست که اگر همه ادویه مذکوره در یک درجه و یک مرتبه از حرارت می بودند، معجون مرکب از همه نیز بر آن درجه و مرتبه از حرارت می بود. لیکن چون درجات آنها در حرارت مختلف است، لهذا آنچه در درجه اول حار است، چون عدد طسوجات آن نصف معین شود، شبهه ای نیست در آنکه آنچه در درجه دوم حار است هر گاه عدد طسوجات آن نصف عدد طسوجات اول باشد، در حرارت مساوی اول خواهد بود یعنی حرارت مجموع عدد طسوجات آنچه در درجه دوم حار است مساوی خواهد بود با حرارت ضعف عدد طسوجات آنچه در مرتبه اول حار است. پس هر طسوجی از درجه دوم حرارت آن مساوی حرارت دو طسوج مرتبه اول باشد و همچنین حرارت یک طسوج از درجه سیم برابر حرارت سه طسوج باشد از درجه اول؛ و همچنین حرارت یک طسوج از درجه چهارم مساوی حرارت چهار طسوج درجه اول باشد و بر این قیاس. و بنا بر این چون عدد طسوجات هر یک از ادویه که در حرارت در مرتبه دوم و سیم و چهارم است، به نسبت مذکوره تضعیف نماییم، حاصل که در مثال مفروض دویست و چهارده است طسوجاتی است که مجموع در مرتبه اول حار است و شکی نیست که عدد واقعی طسوجات ادویه که نود و هفت است بعد از امتزاج حرارت مجموع به یک نحو می شود و به جهت اختلاف آنها در درجات حرارت چون به تضعیفات مذکوره همه رد به درجه اول شد و دویست و چهارده طسوج به ملاحظه حرارت حاصل شد، پس به ازاء هر طسوجی از نود و هفت آنچه واقع می شود از طسوجات حاصله به ملاحظه حرارت که دویست و چهارده باشد، آن عدد درجات حرارت هر یک از طسوجات نود و هفت گانه باشد که آن به عینه عدد درجات حرارت آن معجون است. لهذا باید دویست و چهارده به نود و هفت قسمت شود و چون دویست و چهارده بر نود و هفت قسمت کنیم، حاصل مطلوب است یعنی آن عددی است از درجات که به ازای هر یک واقع است، زیرا که نسبت مقسوم به مقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت باشد به واحد. لهذا چون دویست و چهارده که مقسوم است،

دو برابر و کسر نود و هفت است که مقسوم علیه است باید خارج قسمت نیز دو برابر و کسر واحد باشد، لهذا معجون در ایل درجه سیم خار خواهد بود.

اما سر عمل دوم به جهت آنکه چون وزن دوی اول به قدر دو شربت است و عدد طسوج آن بیست و چهار است و وزن دوی دوم به قدر سه شربت است و عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دوی سیم نیم شربت است و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شربات که دوازده و نیم است، عدد طسوجات آن نود و هفت است و شکی نیست که بعد از امتزاج ادویه مفرده و معجون شدن آنها قدر شربت در همه آن به یک نحو می شود و چون عدد شربات مفردات دوازده و نیم بود باید معجون به دوازده و نیم قسمت شود که هر قسمتی از آن یک شربت باشد و چون نود و هفت بر دوازده و نیم قسمت کنیم یک قسم به هم می رسد که هشت است به اندکی کم زیرا که همچنان که مذکور شد، نسبت مقسوم به مقسوم علیه چون نسبت خارج قسمت است به واحد. پس چون نود و هفت که مقسوم است، هشت برابر دوازده و نیم است به قلیلی کم، باید خارج قسمت نیز به همین نسبت باشد با واحد، لهذا هشت طسوج خواهد بود به اندکی کم.

تفسیر آیه:

قوله تعالى: «أَوْكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ» (بقره، ۱۰۰).

الهمزة للانكار والواو للعطف على محذوف تقديره أكفروا بالآيات وكلما عاهدوا عهداً نبذوه فريق منهم. وقرءى بسكون الواو وعلى هذا يكون عطفاً على سابقه وهو الفاسقون فى قوله الإِلفَاسِقُونَ وَالتَّقْدِيرُ الْآلِذِينَ فَسَقُوا أَوْكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ.

آیه فیها سؤال:

قال الله سبحانه فى سورة البقره (آیه ۱۵۰ و ۱۴۴): «وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ» و فيه سؤال وهو انه ما السبب فى تكرير هذا الحكم قلت قد ذكر هذا الحكم قبيل ذلك ايضاً حيث قال عزّ شأنه: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّينَاكَ قِبْلَةً تَرْضِيهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ».

فهذا الحكم قد ذكر ثلث مرّات حتى يلزم التكرار مرتين والعلة فى تكرار هذا الحكم تعدد علته فانه تعالى للتحويل ثلث علل تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله بابتغاء مرضاته وجرى العادة الالهية على أن يولى أهل كل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها ودفع حجج المخالفين و قرن بكل علة معلولها حيث قال: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّينَاكَ قِبْلَةً تَرْضِيهَا». فهذا

يدل على مرضات الرسول (ص) في تحويل القبلة فرتب عليه قوله تعالى حَوْلَ وَجْهِكَ وَقَالَ ثَانِيًا «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُهَا» وهذا يدل على أن الله لكل أمة قبلة فيترتب عليه بعد كلام «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ» (الخ) وقال ثالثا «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ» الى قوله «لِنَلَايَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حِجَّةً». وهنا قد تأخر العلة عن المعلول والمراد أن التولية عن الصخرة الى الكعبة يدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التورية قبلة الكعبة وان محمداً (ص) يجحدديننا ويتبعنا في قبلتنا و احتجاج المشركين بأنه يدعى مله ابراهيم (ع) ويخالف قبلته هذا مع أن القبلة لها شأن والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فبا لحرى أن يؤكد أمرها ويعاد ذكرها مرة بعد اخرى.

تفسير آية:

قال الله سبحانه وتعالى «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ» الى قوله «أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا» (سوره بقره، آية ١٨٧). قال البيضاوى فى تفسير قوله تعالى «تلك حدود الله فلا تقربوها» اى الأحكام التى ذكرت حدود الله فلا تقربوها نهى أن يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لثلاثداني الباطل فضلا عن أن يتخطى كما قال صلى الله عليه وآله أن لكل فلك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وهو أبلغ من قوله فلا تعدوها ويجوز أن يراد بحدود الله محارمه ومناهيه. ولا يخفى ما فى الوجهين من عدم الاستقامة اذا الأحكام المذكورة بعضها مباح وبعضها حرام وبعضها واجب فاذا كانت حدودا فكيف يجوز أن يتعلق النهى بالقرب عنها جميعا مع أن الواجب يجب القرب اليه و فعله والصواب أن يرتكب تأويل ويقال المراد من قوله تعالى تلك حدود الله تلك الاحكام ذات حدود فلا تقربوها كى لا يؤدى الى تجاوزها والوقوع فى حيز الباطل. والحاصل أن كون منع القربان فى مبالغة منع التعدى وكون التعدى عبارة عن ترك الطاعة والعمل بالشرايع ومجاورة حيز الحق الى حيز الباطل لا يستقل بدفع الاشكال المذكور بل لا بد أن ينضم اليه ما ذكرناه حتى يندفع الاشكال رأسا.

شعر عربى:

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت نسوته بوجه نهار

يجد النساء حوا سرا تندبته بالصبح قبل تبلج الاسحار

وجه الاشكال فيه ما يترانى من التدافع فى قوله بالصبح وقوله قبل تبلج الاسحار اذ لو كانت ندبتهن عليه بالصبح كيف يكون قبل تبلج الاسحار وأجاب عنه بعضهم بأن المراد أن ندبتهن عليه

قبل الاسحار بخصال محموده هي كالصّبح في الانارة والحسن والبهاء ويمكن أن يكون المراد أن النسوة التي يندبن عليه لما كانت في غاية الحسن والجمال وكانت وجوههن كالنهار في الضياء والنور كما يدل عليه قوله بوجه نهار فكان نُدبتهن بالصّبح مع كونها قبل السّحر نظراً الى ارتفاع ظلمة اللّيل من ضوء وجوههن.

فائدة حسابة:

عدد اگر منقسم شود به متساویین آن را زوج گویند و الا فرد. و عدد زوج بر چند قسم است، اول: ازواج و آن اثنین است و زوج ثانی و آن اربعه است و هکذا زوج الزوج و زوج الفرد و زوج الزوج نیز زوجی است که آن را از افراد غیر واحد عد نکند چون: دو و چهار. و به عبارت دیگر آن است که عدد فرد آن را عد نکند. و این تعریف مبتنی بر آن است که واحد داخل در عدد نباشد و به عبارت دیگر آن است که قابل قسمت باشد مره بعد آخری تا منتهی شود به واحد چون شانزده و مثل آن. و زوج الفرد هر عدد، زوجی است که مقابل زوج الزوج باشد، یعنی آن را از افراد غیر واحد نیز عد کند مانند سی که او را پنج عدمی کند و قبل از انتهاء به واحد قبول قسمت بکند همچنان که سی بعد از تنصیف هر یک از قسمین که آن پانزده باشد قابل تنصیف نیست و عدد فرد یا اول افراد است و آن سه است، بنابر آنکه واحد عدد نیست و یا فرد ثانی است و آن پنج است و یا فرد اول است و فرد اول فردی است که آن را سوای واحد عد نکند مثل پنج و هفت و یازده و امثال آنها.

و چون این مقدمه معلوم شد، بدان که عدد از برای آن اقسام متعدده است و از جمله اقسام مشهوره عدد تام است و ناقص و زاید. و از جمله اقسام مشهوره عددین متعادلین است. و نیز از جمله اقسام مشهوره عددین متحابین است. و عدد تام آن است که اجزاء عاده آن مساوی آن عدد باشد چون شش، و ناقص آن است که اجزاء آن بیشتر از آن عدد باشد، چون دوازده، و زاید آن است که کمتر باشد، چون هشت. و طریق تحصیل عدد تام آن است که زوج الزوجی را پیدا کنند که چون یکی از آن نقصان کنند مابقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد آن را عد نکند، آنگاه نصف زوج الزوج مذکور را در آن عدد فرد اول ضرب کنند و حاصل مطلوب باشد، مثلاً چون یکی از چهار که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند و آن فرد اول است؛ و چون دودر آن ضرب کنیم شش شود و آن عدد تام است. مثال دیگر: چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت بماند و چون چهار در آن ضرب کنیم بیست و هشت شود و آن عدد تام است، زیرا که نصف آن چهارده است و ربع آن هفت است و سبع آن چهار است و چهارده یک آن دو است و بیست و هشت یک آن یک است و چون مجموع را جمع کنیم بیست و هشت حاصل شود. و به طریقی دیگر، زوج الزوجی را می گیریم و او را تضعیف

می کنیم و یکی از آن اسقاط می کنیم آنچه باقی می ماند فرد اول است، زیرا که غیر واحد آن را عدد نمی کند، پس آن زوج الزوج را در آن فرد اول ضرب می کنیم حاصل عدد تام است. مثلاً دو که زوج الزوج است گرفتیم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از آن اسقاط کردیم سه باقی ماند و آن فرد اول است، پس دورا در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تام است. مثال دیگر: ضعف چهار که زوج الزوج است گرفتیم هشت شد، و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فرد اول است، و چون آن را در چهار ضرب کردیم، حاصل بیست و هشت شد و این عدد تام است و این طریقه [را] علامه دوانی در انموذج العلوم خود به نظم در آورده به این نحو:

چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج کم واحد بود مضروب ایشان تام و نه ناقص و نه زاید و اما دو عدد متعادل عددی است که اجزاء عاده هر دو مساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آن است که عدد زوج باشد تقسیم کنند به دو قسمت که هر کدام فرد اول باشند و واحد همارا در دیگری ضرب کنند، آنگاه همان عدد زوج را قسمت کنند به دو قسم که هر کدام از آن دو قسم نیز فرد اول باشند و احدهما را بر آن دیگری ضرب کنند پس حاصل ضرب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند. مثلاً بیست و دورا یک مرتبه به سه و نوزده قسمت کردیم و حاصل ضرب احد قسمین در دیگری پنجاه و هفت است و یک مرتبه دیگر به پنج و هفده قسمت کردیم و حاصل ضرب احدهما در دیگری هشتاد و پنج است. پس این دو حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفت و هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء عاده هر کدام بعد از جمع بیست و سه است به اعتبار اینکه پنجاه هفت ثلث آن نوزده است و نوزده یک آن سه است و پنجاه و هفت یک آن است و این مجموع بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس آن هفده است و هفده یک آن پنج است و هشتاد و پنج یک آن یکی است و این مجموع بیست و سه است.

و اما عددان متحابان دو عددی است که کسور عاده هر یک مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنان که در مقام خود مبین شده. و طریق استخراجش آن است که زوج الزوجی را بگیریم که از تضاعیف اثنین باشد و یک مرتبه اورا در سه و مرتبه دیگر در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی کم کنیم باقی از هر یک فرد اول بماند. و به عبارتی دیگر زوج الزوجی را بگیریم که هر گاه آن را جمع کنیم، یک مرتبه با تالی آن یعنی زوج الزوجی که بعد از آن است و ضعف آن است و یک مرتبه با سابق آن یعنی زوج الزوجی که قبل از آن است و نصف آن است و از هر یک از حاصلین یک نقصان کنیم دو فرد اول باقی ماند پس بر هر دو تقدیر ضرب می کنیم احد فردین اولین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثلثه فرد اول باشد، مضروب آن زوج الزوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب احد فردین اولین در دیگری بود

اقل عددین متحائبین است و حاصل ضرب آن زوج الزّوج در مجموع افراد ثلثه اکثر عددین متحائبین است. مثالش چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد و چون در يك و نصف ضرب کردیم، شش شد و بعد از اسقاط واحدان هر کدام یازده و پنج ماند و هر يك فرد اولند و چون یازده را در پنج ضرب کردیم پنجاه و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه باز فرد اولند که هفتاد و يك باشد، لهذا فرد ثالث را در چهار ضرب کردیم دویست و بیست شد و آن اقل عددین متحائبین است؛ و چون چهار را که زوج الزّوج بود در مجموع افراد ثلثه که هفتاد و يك بود ضرب کردیم دویست و هشتاد و چهار شد و این اکثر عددین متحائبین است. پس عدد متحائبین که مطلوب است دویست و بیست است و دویست و هشتاد و چهار یعنی اجزاء عاده هر يك مساوی عدد دیگر است زیرا که اجزاء عاده دویست و بیست نصف است که صدوده باشد و ربع است که پنجاه و پنج باشد و خمس است که چهل و چهار باشد و عُشر است که بیست و دو باشد و یازده يك است که بیست باشد و بیست يك است که یازده باشد و بیست و دو يك است که ده باشد و چهل و چهار يك است که پنج باشد و پنجاه و پنج يك است که چهار باشد و صدوده يك است که دو باشد و دویست و بیست يك است که يك باشد و این مجموع دویست و هشتاد و چهار است که عدد اکثر متحائبین است و بر این قیاس است عکس و اگر از مجموع دو فرد اول یا فرد ثالث فرد اول به هم نرسد همچنان که در ثمانیه چنین است مطلقاً از همچنین زوج الزّوجی حاصل نمی شود.

شعر فارس للخاقانی:

ساقی صنم پیکر شده باده صلیب آور شده قنديل ازو ساغر شده تسبیح زَنار آمده
 مخفی نماند که چون خواهند کسی را به نیکویی و زیبایی وصف نمایند او را تشبیه به صنم می کنند
 زیرا که در عرف شعر ا چون اطلاق صنم کنند از اوزیایی و نیکویی خواهند. و مراد آن است که همه
 اجزاء مجمع شرب در کمال نیکویی است به نحوی که گو یا ساقی صنم شده است از نیکویی، و باده
 منشأ آوردن صلیب شده است زیرا که از دست گرفتن ساقی صراحی باده را از هیئت دست او و دو
 طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی بیرون است. شکل صلیب به هم رسیده [است] زیرا که
 صلیب به شکل چوبی است که بر وسط آن سر چوب دیگر نصف کنند به این هیئت: **T** می تواند
 شد که مراد این باشد که از گرفتن ساقی ساغر را به يك دست و صراحی را به دست دیگر، شکل
 صلیب بهم می رسد به جهت انبساط یدین، و از بس که حریفان مشغول شرب باده شده اند و از
 صلاح و زهد بازمانده قنديلهای مساجد را ساغر شراب نموده و تسبیحهای خود را زَنار نموده، یعنی
 به جای تسبیح دست گرفتن زَنار بسته اند.

مسئلة فقهية:

قال الشهيد (ره) في قواعده لو نذر زيدان يصوم شهراً قبل ما بعد قبله شهر رمضان فهو سؤال وقيل شعبان وقيل رجب.

اقول الوجه في كونه شهر سؤال ظاهر لأن قبل سؤال رمضان وما بعد رمضان سؤال وقيل سؤال رمضان فيصدق على السؤال أنه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان. وأما الوجه في كونه شهر شعبان أورجى فغير معلوم ووجه بعض الأفاضل بأن من قال المراد به شعبان أورجى أراد بشهر رمضان شهر رمضان الماضي في السنة السابقة فإن كلام من شهرى شعبان ورجب يصدق عليه أنه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان الماضي في السنة السابقة، ولا يخفى فساده اذ ذلك يصدق على كل شهر من الشهور فالتخصيص بشعبان أورجى لا وجه له فالحق أن الحمل عليهما غير ممكن. ثم في المقام يتأتى فرض غير متناهية يمكن أن يقع الامتحان في السؤال عنها كالسؤال عن نذر شهر قبل ما قبله رمضان. فالجواب أنه ذوالحجة اذ قبله ذوالقعدة وما قبل ذى القعدة سؤال وقيل سؤال رمضان فذوالحجة شهر قبل قبله رمضان و عن نذر شهر بعد بعد بعده رمضان. فالجواب أنه ثانى الجماديين اذ بعده رجب و بعد الرجب شعبان و بعد شعبان رمضان فالجمادى الثانى شهر بعد بعد بعده رمضان و عن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان. فالجواب أنه رمضان اذ ما بعده سؤال وقيل سؤال رمضان وما بعد رمضان سؤال وقيل سؤال أيضاً رمضان فيصدق على رمضان أنه شهر قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان و عن نذر شهر بعد ما قبل ما قبله رمضان. فالجواب أيضاً كما لا يخفى وجهه و عن نذر شهر قبل ما قبل ما بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان. فالجواب أنه ذوالقعدة لأن ما قبله سؤال وقيل سؤال رمضان وما بعد رمضان سؤال و بعد سؤال ذى القعدة وقيل ذى القعدة سؤال وقيل سؤال رمضان. فيصدق على ذى القعدة أنه شهر قبل ما قبل ما بعد ما قبله رمضان و عن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل ما بعد ما بعد رمضان. فالجواب أنه رجب ووجه ظاهر و عن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعده رمضان. فالجواب أنه أيضاً رمضان ووجه ظاهر وكذا عكسه و عن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل ما بعد ما بعد رمضان والجواب أنه رجب لأن ما بعده شعبان وما بعد شعبان رمضان وقيل رمضان شعبان و بعد شعبان رمضان و بعد رمضان سؤال وقيل سؤال رمضان. فيصدق على رجب أنه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل ما بعد ما بعد رمضان و عن نذر شهر بعد ما قبل قبل ما بعد بعد ما قبل ما قبله رمضان. والجواب أنه شهرى ذى القعدة ووجه ظاهر و عن نذر شهر قبل قبل قبل بعد بعد بعد قبل قبل قبله رمضان والجواب انه ذوالحجة ووجه ظاهر ولو كرّر القبل عشر مرّات فالجواب أنه رجب. ولو كرّر البعد كذلك فالجواب أنه ذوالقعدة. ولو كرّر كلام القبل والبعد ست مرات أوسع مرّات و بالجمله مرات متساوية كان الجواب أنه رمضان و قس على ذلك

سائر الفروض والضابط أنه مع تساوى القبل والبعد يكون الشهر المطلوب هو بقية الشهر المصرح به فى النذر أو اليمين أو غير ذلك كرمضان فى الفروض المذكورة ومع الاختلاف يؤخذ بشهر يمكن أن يكون هو الشهر المطلوب وينتدى بما وقع آخر من البعد والقبل ويرى أنه أى شهر ثم يرى أن ما وقع قبل الأخير من القبل والعد أى شهر وهكذا بالترتيب على العكس والقهقرى بعين الشهور ويحسب بحسب ذلك حتى ينتهى الى ما وقع ابتداء من القبل أو البعد فان طابق المسئول فهو المراد والايؤخذ بشهر آخر يمكن أن يكون هو الشهر المطلوب ويعمل العمل المذكور فان طابق المسئول والّا أخذ بشهر آخر وهكذا حتى يطابق المسئول فما طابقه يكون هو الشهر المطلوب.

بيان نكتة فى آية:

قال الله تعالى: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (سوره نساء، آية ٨).

ان قيل ما النكتة فى تكرير الوالدين والأقربين مع أنه لو قال وللنساء نصيب مما تركه لكان أخصر؟

قلنا: لعل النكتة فيه الاحتراز عن لزوم الاستخدام لولا التكرير اذ الوالدان والأقربون للنساء قد تغاير الوالدين والأقربين للرجال.

عبارة مشكلة لبعض المجتهدين:

ان كان القاضى اثنين احدهما مسن طفلا والاخر بالغاً للشيخين قولان الأول للأول والثانى للثانى. والمراد أنه اذا كان قاضى مافات من الأب من صلوة أو صيام ترك منه مع العذر بمعنى أن من يتردد فى شأنه وجوب القضاء ولدين اثنين احدهما مسن طفلا بأن يكون سنه أربعة عشر سنة ونصفاً مثلاً فلم يبلغ سن البلوغ ولم يبلغ أيضاً بعلاوات آخر من الانبات والاحتلام وغيرهما والآخر أقل سناً منه بأن كان أربعة عشر سنة ولكنه بلغ بعلاوات آخر ففى وجوب القضاء على الأول أو الثانى قولان للشيخين المفيد والطوسى وهما الأول وهو وجوب القضاء على الأسن للمفيد (ره) والثانى وهو وجوبه على البالغ للطوسى (ره) وظاهر أن الترجيح للثانى اذ المناط وهو البلوغ وهو للثانى ولا مقتضى للتعلق بالأول ولا مدخلة للاستنية فيه.

حدیث:

روی آنه فی غزوة من الغزوات الواقعة بین المسلمین و الکفار لما تقارب الفئتان و طلع امیر المؤمنین علیه السلام و رآه بعض رؤساء جيش الکفار و كأنه کان من اليهود قال مخاطباً لقومه بوزاسکت قد جاء کم فقال امیر المؤمنین علیه السلام لما سمعه و یلک اعلاه العلم و اسفله الطعام. اقول بوزاسکت لغة سریانیة یعنی البطین و لما کان له (ع) عظم بطن أراد الیهودی أن یعلمه قومه بذلك حتی یحتاطوا مع ذلك یدرء بشانہ الاقدس و کان یظن أنه (ع) لا یفهم هذه اللغة فلما سمعه و علم أن غرضه من ذلك الازراء بشانہ فقال علیه السلام رد التوهمه ان عظم البطن لیس مما یدم به بل مما یمدح به لأن اعلاه هو الصدر محل العلم الذی هو قوة الروح و اسفله هو المعدة محل الطعام الذی هو قوة الجسم و کل من القوتین کمال للانسان.

شعر للخاقانی:

دور فلک ده جام را از نور عذرا داشته
چون عده داران چارمه در طامری واداشته

«عذرا» به معنی روشن است و اسم ستاره نیز هست و «طارم» مقام و منزل را گویند. و معنی شعر آن است که به گردش دایمی در ارجام را مانند دور فلک، یعنی همچنان که فلک دایم در گردش است، جام را نیز به گردش دایمی در آر که آن جام از شرابی داشته باشد که مانند نور ستاره عذرا باشد و به علاوه این صفت متصف به این صفت نیز باشد که مدت چهار ماه در طارم خم مانده باشد همچنان که زنان معتده چهار ماه در منزل خود ساکن شوند و عده نگه دارند یعنی شراب کهنه باشد.

شعر آخر:

مرغ سحر تشنیع زن بر قتل مرغ بابزن مرغ صراحی در دهن تریاک غمها داشته
این شعر اشاره است به اختلاف و تفاوت اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یک از موجودات این عالم مشغول امری می باشند که غیر از آن امری است که دیگری مشغول آن است. و «بابزن» سیخ کباب را گویند و معنی شعر آن است که مرغ سحر مشغول خواندن و طعنه زدن است بر مرغی که ذبح شده و در آن وقت در سیخ کباب است و مرغی دیگر که مراد صراحی است در دهان خود یعنی در جوف خود شراب دارد که دافع غمهاست و باعث نشاط است. و محصل معنی این است که این سه مرغ در یک وقت متصف به احوال مختلفه اند: یکی در نغمه و یکی در سوختن و یکی حامل چیزی که موجب ازاله غم می شود.

سؤال حسابی:

اگر پرسند که مال زید باربع مال عمر و مساوی مال بکر است و مال عمر و با خمس مال زید نیز مساوی مال بکر است؛ پس مال هر يك از زید و عمر و و بکر چه قدر است؟
 جواب بدان که طریق در استخراج مطلوب در امثال این سؤال آن است که مخرج احد کسرین را در دیگری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول نقصان کنیم تا مال اول حاصل شود باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باز از مسطح حاصل صورت کسر اول در صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود. بنا بر این در مسأله مذکور چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول را که پنج باشد از آن کم کنیم پانزده ماند و این مال زید است و چون کسر دوم که چهار باشد از آن کم کنیم شانزده ماند و این مال عمر و است و چون صورت کسر اول که يك است در صورت کسر دوم که بازيك است ضرب کنیم و مسطح آن که بازيك باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکر است.

مثال دیگر: هر گاه دو ظرف داشته باشیم متفاوت در صغر و کبر که چون اصغر را با سه خمس اکبر در حوضی ریزیم آن حوض پر شود و چون اکبر را با دو سبع اصغر در همان حوض ریزیم باز همان حوض پر شود. هر کدام از آن دو ظرف و حوض مذکور چند من آب گیرند؟
 جواب نظر به طریقی که مذکور شد، مخرج سه خمس که پنج است در مخرج دو سبع که هفت است ضرب کردیم حاصل سی و پنج شد پس سه خمس که بیست و يك باشد از آن کم کنیم چهارده ماند و این مقدار آب ظرف اصغر است و چون از دو سبع که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند و این مقدار آب ظرف اکبر است که چون صورت کسر اول که سه است، در صورت کسر دوم که دو است ضرب کنیم و مسطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و نه ماند و این مقدار آبی است که حوض را پر می کند.

مثال دیگر: اگر پرسند که زید به عمر و گفت مال من باربع مال تو قیمت فلان اسب است و عمر و به زید گفت که مال من با عشر مال تو قیمت آن اسب است هر کدام چه مبلغ داشته باشند و قیمت اسب چه مبلغ باشد؟

جواب گوئیم که نظر به قاعده مذکوره، چون چهار را در ده ضرب کنیم چهل شود و چون کسر اول را که ده باشد از آن کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار باشد از آن کم کنیم سی و شش ماند و چون مسطح يك ربع در يك عشر که يك است از آن کم کنیم سی و نه ماند. و بنا بر این بایست که مال زید سی باشد و مال عمر و سی و شش و قیمت اسب سی و نه. لیکن چون که باید آنچه از مخرج مشترك اخذ می شود از اعداد بر نسبت مذکوره اقل اعدادی باشد که بر آن نسبت باشند و هر گاه

بعد از ضرب احد مخرجین در دیگری و اخذ کسرین و مسطح مذکور اعدادی بهم رسد که اقل از آن اعداد بر همان نسبت یعنی بر نسبت آنچه باقی می ماند بعد از اسقاط هر يك از کسرین و اسقاط مسطح مذکور، در این صورت باید آن اعداد را در کنند به اعداد اقل و این اعداد اقل را بگیرند که بر نسبت آن اعداد اکثر است. همچنان که در این مثال اخیر که بعد از اسقاط کسرین و مسطح از مخرج مشترك سی و شش و سی و نه ماند و در این مخرج مشترك که چهل باشد سه عدد اقل از اعداد مذکوره به هم می رسد که به عینہ بر نسبت اعداد مذکوره است که آن ده و دوازده و سیزده باشد. لهذا باید که آن اعداد را در اقل شود و گفته شود که مال زیدده است و مال عمر و دوازده و قیمت اسب سیزده است و اگر بر سند که مال زید باربع مال عمر و مساوی است صد دینار است و مال عمر و با خمس مال زید مساوی صد دینار است هر کدام چه مبلغ داشته باشند در این صورت در استخراج جواب مجرد ضابطه مذکوره کافی نیست بلکه باید به ضابطه مذکوره به انضمام قاعدهٔ اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب آن است که اولاً به ضابطهٔ سابقه چهار را در پنج ضرب کنیم و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم پانزده ماند، خمس آن را نیز اسقاط کنیم شانزده باقی ماند آنکه یکی را از آن اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس به قاعدهٔ اربعه متناسبه گوئیم که نسبت پانزده به نوزده مثل نسبت مال زید است به صد و نسبت شانزده به نوزده مثل نسبت مال عمر و است به صد پس مال زید هفتاد و هشت دینار است و هجده جزو از نوزده جزو از يك دینار و مال عمر و هشتاد و چهار دینار و چهار جزو از نوزده جزو يك دینار.

شعرٌ للخاقانی

کرده می راوق از اول شب، پس به صبح با گلاب طبری از بظر آمیخته اند
 راوق خام فروریخته از سوخته بید آب گل گویی با مُعَصَفَر آمیخته اند
 همه با دردسر و بوی خمای شب عید به صبح از نو رنگ دگر آمیخته اند

بدان که «راوق» در لغت به معنی می خالص است و در عرف شعر «می راوق» آن است که زغال بید را در کیسه کنند و ظرفی در شیب او گذارند و می بر آن ریزند که از زغال گذشته در آن ظرف ریزد تا جمیع غشی که دارد به زغال گذارد و آنچه صافی بود به ظرف در آید و رنگش در کمال سرخی و جوهرش به کمال صفا متصف گردد. و «گلاب طبی» گلابی است که در طبرستان حاصل شود و آن بسیار ممتاز باشد. و «بظر» خوشحالی تمام است که به سبب وسعت امور دنیوی به هم رسد. و «خمار» حالتی است که بعد از مستی و اتمام کیفیت به هم رسد و باعث دردسر و خشکی دماغ باشد و هر چند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر باشد یعنی فاصلهٔ میان شربین طول کشد رنج خمار

زیاده شود و شب عید، آخر ازمنه و ایام دوری است از شراب نظر به ترك آن در ماه رمضان، پس در شب عید خماری که به هم می رسد، نظر به طول عهد از شراب رنج اوزیادتر از رنج سایر ایام است به اعتبار قلت فاصله. و محصل معنی اشعار آنکه جرعه نوشان می راد اول شب صاف کرده و در صبح از فرط شادی آن را به گلاب طبری آمیخته و در تصفیه آن سعی بلیغ نموده و آن را به زغال بید به نحو مذکور صاف نموده که گویا آب گل را با معصر که سرخ رنگ است آمیخته اند و همه جرعه نوشان بزم طرب بعد از رنج خمار شب عید در صبح یعنی صبح عید به عنوان تازه به لوازم طرب و به ساز عشرت کوشیده اند.

عبارة فقهیه:

قال العلامة (ره) في القواعد: مسألة اليقين بالطهارة والحدث والشك في المتأخر ولو تيقنهما متحدين متعاقبين فان لم يعلم حاله قبل زمانهما يطهر والآ استصحاب.

اقول: المراد باتحاد الطهارة والحدث استوائهما في العدد وتعاقبهما أن يرد كل منهما عقيب الآخر لا عقيب مثله. فمراد العلامة (ره) من هذه العبارة أنه لو كان الطهارة والحدث متساويين في العدد وتعقب أحدهما الآخر فان لم يعلم الحالة السابقة عليهما يطهر وان علمها استصحاب الحالة السابقة ولا يخفى أن أصل هذا الحكم مخالف لما هو الحق المشهور اذ محصله أن مع تذكر الحالة السابقة وكونهما متحدين متعاقبين يؤخذ بالحالة السابقة والمشهور أنه مع التيقن بهما والشك في المتأخر يتطهر مطلقاً. وفي المسئلة قول آخر اختاره المحقق (ره) في المعتبر وهو الأخذ بضد الحالة السابقة مع تذكرها وثبوت الاتحاد والتعاقب وتفصيل دليل كل منهما مع الجواب عنه مذکور في كتبنا الفقهية وذكرنا أن الحق هو المشهور. نعم بعض صور الاتحاد والتعاقب يفيد الأخذ بالحالة السابقة الآن ذلك خارج عن لمسئلة النزاع و موضوع محل وتفصيل ذلك مذکور في الكتب الفقهية وليس المقصود هنا بيان ذلك. وإنما الغرض هنا الاشارة الى اشكال يرد على هذه العبارة ودفعه وهو أنه لا ريب في أن الحالة السابقة قد ارتفعت بورود الضد لأنه حصل بعدها طهارة و حدث ولا ريب في ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطارئة ان كانت طهارة وبالطهارة الطارئة ان كانت حدثاً وعلى أي تقدير لا معنى لاستصحابها اذا لاستصحاب هو بقاء الشئ بعينه على ما كان عليه والشئ الذي أجرى فيه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهي مرتفعة قطعاً فأى معنى لما ذكره العلامة (ره) من استصحاب الحالة السابقة وقد نقل أن القاضي البيضاوى أورد على تلك العبارة وأرسله الى المصنف العلامة (ره) وقد أجابه بجواب و محصل الجواب أن المراد بالاستصحاب هنا لازمه أعنى البناء على نظير السابق دون معناه الحقيقي لارتفاعه قطعاً بورود الضد المزيل.

اشعار للخاقانی

من قصیدته الیائیه المشهوره:

چشمه خضر ساز لب، از لب جام گوهری
کز ظلمات بحر جست آینه سکندری

مراد آن است که لب خود را شراب آلود کن از لب جام گوهری تا به سبب شراب مانند چشمه خضر شود در حیات بخشیدن. و تعلیل نموده است شراب خوردن را به اینکه صبح ظاهر شد. و بیرون آمدن خورشید را از ظلمات شب تشبیه کرده به بیرون آمدن آینه اسکندری از دریای مغرب، و کیفیت آن به این طریق است که اسکندر شهری در کنار دریای مغرب بنا کرده و آن را اسکندریه نام نهاده بود و کفره فرنگ آن شهر را غافل خراب می کردند، اسکندر به حکما فرمود که تعبیه ای بسازند که هر گاه فرنگیان عزیمت آن طرف نمایند مستحفظان شهر مطلع گردند و در لوازم مدافعه کوشند. حکما آینه ای ترتیب دادند که از چند روزه را عکس اشیاء در آن می افتاد، و بدین سبب آن شهر چند گاه از ضرر آن قوم محفوظ ماند تا آنکه به حيله، باز کفره فرنگ دست بر خرابی آن شهر یافتند و آن آینه را به دریا انداختند و باز به سنگ مقناطیس حکما آن آینه را از دریا بر آوردند.

شاهد طارم فلك رست ز دیو هفت سر
ریخت به هر دریچه ای اچه زر شش سری

مراد از «شاهد طارم فلك» آفتاب است، به اعتبار اینکه همچنان که شاهد باعث زینت محفل است، همچنین آفتاب باعث زینت فلك، و مراد از «دیو هفت سر» زمین است، به اعتبار اینکه هفت طبقه است یا به اعتبار اینکه هفت شطه دارد، همچنان که نسبت به بعضی اوایل داده شده. و «اچه» ریزه زر سفید است. و مراد از «زر شش سری» یا زران بتی است که شش سر داشته و کفار پرستش آن می کرده اند و صورت این بت را سکه زر ساخته بودند و عیار آن زر به غایت صافی بود. و یا آن زری است که در سابق بوده که به شکل مسدس بود و آن را زرشش سری می گفته اند. و معنی شعر این است که آفتاب از شب که سایه زمین هفت سر است خلاص شد و اشعه خود را که به مثابه ریزه های زر سفید است، بر هر موضعی از مواضع نثار کرد.

غالیه سای آسمان، سُود بر آتشین صدف
از پی مغز خاکیان، لخلخه های عنبری

مراد از «آتشین صدف» شفق صبح است و «لخلخه» بوی خوشی است که در حمامات به کار می برند و مراد از لخلخه های عنبری در این شعر رایحه صبح است. و معنی شعر این است که غالیه سایی که عبارت از آسمان است، از برای تعطیر دماغ اهل زمین نسیم صبح را بر شفق رسانید، یعنی

هر دورا متصل به یکدیگر ظاهر کرد. و می تواند شد که مراد از صدف آتشین، خورشید باشد، و معنی ظاهر است.

دُردهٔ کیمیای جان و آتش جام زیبقی
 طلق حلال باردان طلق روان گوهری

مراد از «کیمیای جان» شراب است و وجه تشبیه ظاهر است. و همچنین مراد به «آتش جام زیبقی» شراب است و توصیف جام به زیبقی به سبب تالوور و شنی او است. و طلق اول به کسر طاء، ورقی است معروف که از اسباب کیمیاست و حلال به معنی محلول است و «باردا» صراحی را گویند. و طلق ثانی به فتح طاء به معنی گشاینده و شادمان کننده است و «روان» به معنی جان است و «گوهری» صفت موصوف محذوفی است که جام باشد. و معنی شعر این است که دُرده که به مثابه کیمیای جان است و شبیه به آتشی است که داخل جام زیبقی باشد، کدام شراب آن شرابی که شبیه به طلق محلولی است در صفا که در صراحی باشد و گشاینده و شادکنندهٔ جان جام مرصع به گوهر است، یعنی روشن کننده و صفادهندهٔ آن جام است با وجود ترصیع آن به گوهر. و در بعضی نسخه ها به جای باردان «ناروا» وارد شده و در این صورت طلق اول به معنی خالص است و حلال به معنی مباح است، یعنی بدشرابی که خالص انگور است و حلال عقلی است و ناروای شرعی.

طفل مشیمهٔ رزان بکر مشاطهٔ خزان
 حاملهٔ بهار از آن باد عقیم آذری

یعنی دُردهٔ شراب را که طفل مشیمهٔ رزان است، یعنی نتیجهٔ تاك است و «بکر» مشاطهٔ خزان است یعنی فصل خزان به جهت اعتدال هوا و الوان اثمار و نازکی انگور و میل طبایع به گرمی و سوختن بخاری که مستلزم عیش مستان است شراب را در نظرها آرایش و زینت می دهد و بکر بودن شراب در آن وقت به جهت آن است که از انگور تازه به هم می رسد و هنوز ابتدای فصل رسیدن شراب است و دست تصرفی به سوی آن دراز نشده و دُردهٔ شرابی را که باد عقیم آذرماه به سبب آن حاملهٔ بهار می شود، یعنی باد عقیم آذرماه که هیچ نباتی از آن متولد نمی شود و به سبب وقوع آن در فصل زمستان، هر گاه مقارن با آن شراب شود، یعنی در حین وزیدن آن باد شراب خورده شود، منشأ شکفتگی و حرارت طبع ها می شود که گویا فصل بهار است که مستلزم شکفتگی و انبساط طباع است.

رفت قنینه در فواق از چه زامتلای خون
 راست چو پشت نیست خون چکدش مُعَصَفَری

مراد از «قنینه» صراحی است و مراد از «فوق» آن غلغل آن است که در وقت بیر و ن آمدن شراب

از گلوی آن حادث می شود. و حاصل معنی آن که صراحی به جهت امتلاهی آن از خون که عبارت از شراب است شروع کرد به فواق که غلغل است، همچنان که آدمی هر گاه ممتلی از خون شد، فواق از برای او حادث می شود و غلغل صراحی که مانند فواق است منشأ برون آمدن شراب معصفری یعنی سرخ رنگ که از آن مملو بود گردیده بعینه مانند خونی که از پشت نیستر، یعنی بعد از نیستر زدن از رگ بیرون می آید.

چنگی آفتاب رو از پی ارتفاع می

چنگ نهاده ربع وش بربر و چهره بربری

یعنی نوازنده چنگ که آفتاب رو است به جهت نمودن رفعت مرتبه می، یعنی زیاد کردن نشاء او و جلوه دادن آن را در نظر میخوارگان، چنگ را مانند «ربع» که آلتی است که از آن ارتفاع آفتاب گیرند در بر گرفته و چهره اش بربری است یعنی در نهایت حُسن و صباحت است.

قرطه فستقی فلك چاك زده چه فندقش

هر سر زه قواره ای زهره كنده به ساحری

مراد از «قرطه» در اینجا جامه است و «فستقی» یعنی سبز، و مراد از «فندق» سرانگشتان حنا بسته چنگی [است] و «قواره» در اصل پارچه مدوری است که خیاطان از میان حلقه گریبان در آورند و آن به جهت سحر مفید است. و در این مقام ناخن های چنگی را به جهت مناسبت لفظ ساحری به قواره تشبیه نموده. و حاصل معنی آنکه: هر گاه سرانگشتان حنا بسته چنگی سر زه ناخن را در نغمه سازی مانند زهره سازد، یعنی به نواختن و حرکت در آورد فلك از غایت ذوق و وجد جامه سبز خود را چاك زند.

چشم سهیل و ناخن ناخن آفتاب نی

کاتش قند او دهد با نی و باد یاوری

مراد از «ناخن» ظفره است و آن علتی است معروف که در چشم به هم می رسد و مقرر است که نظر کردن به سهیل آن را رفع می کند. پس سهیل با ناخن نهایت تنافی دارد، زیرا که مزیل شی منافی آن شی است. و همچنین مقرر است که نی را به هر ناخن می توان کشید مگر ناخنی که عبارت از آفتاب است که نی را نمی توان به آن کشید. و محصل معنی آنکه: نی در هر ناخنی مؤثر است مگر در ناخن افلاك که آفتاب باشد، به اعتبار آنکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه هیچ تأثیری نیست. و نیز مقرر است که میان آتش و قند و میان آتش و نی و باد تنافی است. و چون این معلوم شد، معنی شعر این است که: از غریب این است که گویا مابین چشم سهیل و ناخن که کمال تنافی است و مابین ناخن آفتاب و نی که باز کمال تنافی است، اجتماع حاصل شده به جهت آنکه آتش و قند چنگی که

عبارت از سرخی لب او و شیرینی آن باشد، نی و باد را با خود جمع کرده اند و حال آنکه در مابین همه تنافی است.

گاو سفالی اندر او آتش موسی اندر او

تیاچه کنند خاکیان گاو زرین سامری

مراد از «گاو سفالی» خم شراب است و از «آتش موسی» مقصود شراب است. یعنی خم سفالی را که پُر از شراب باشد به مجلس در آور. و خم به مجلس آوردن اشاره به کمال حرص است در تجرّع تا مردم مشغول به پرستش او شوند و گاو زرین سامری را دور افکنند.

در قَصَب سه دامن، آسیتی دو برفشان

پای طَرَب سبک برار ار چه زمی گران سری

این شعر خطاب است بر قاضی. و مراد از قصب سه دامن جامه حریری است که دو چاک بر دو طرف داشته باشد و آن را سه دامن می باشد، دو از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص رقاصان بوده. و مراد از «آستی» آستین است، و نون به جهت وزن شعر افتاده است؛ یعنی در حالتی که در جامه سه دامن در آمده باشی اندکی آستین برفشان و در جلوه رقص درای و پای طرب را سبک بردار اگر چه از مستی باده سرگردانی.

دوش که صبح چاک زد صدره چرخ چنبری

خضر درآمد از دم صبح وش از صنوبری

دید مرا گرفته لب، آتش پارسی زتب

نطق من آب تازیان بُرده به نکته دری

معنی شعر اول ظاهر است. و مراد به «آتش پارسی» در شعر ثانی یا تبخاله است یا آتشکده فارس. و مراد از تب گرمی نطق و بیان است و معنی شعر آنکه: مرادید که به سبب گرمی نطق و بیان من آتشکده فارسیان یا تبخاله در لب من افتاده، به نحوی که نطق من آبروی زبان عربی را به سبب نکته های فارسی برده.

گفت چه طرفه طالعی کز درخانه ششم

مُهره به کف به هفت حال، با همه این به شش دری

کسی که مهره را از خانه ششم نرد بیرون برده است و کسی که در شش دری یعنی در خانه های شش نرد بماند و بیرون نرود باخته است. و مراد از هفت حال کثرت مشاغل است و هفت گفتن به سبب مناسبت شش است، یا مراد تأثیرات کواکب سبعه است. و معنی شعر این است که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه به در خانه ششم آمده ای و مهره بکف گرفته ای

می خواهی بیرون روی، یعنی خود را می خواهی از شواغل این دنیا مُستخلص کنی و معذک به سبب تأثیرات کواکب یا کثرت مشاغل دنیوی درشش در دنیا مانده و نمی توانی بیرون رفت.

چند نشانه عَرَض، بودن و بی نشان شدن
جوهر نور نیستی، سایه نور جوهری

مراد آن است که تا چند مانند نمونه عرض بی نام و نشان باشی به جهت انغمار در دنیا و علایق آن و حال اینکه اگر چه جوهر نور مطلق نیستی لکن سایه آن نور هستی، پس می توانی متوجه اصل خود شوی و خود را به جوهریّه و مطبوعیّت برسانی.

مثل عطاردی چرا چون مه نو نه مقبلی
طالع تو اسد چرا چون سرطان مدبری

مراد این است که چرا تو مانند عطاردی که گاهی در رجوع و گاهی در استقامت و گاهی ضعیف و گاهی قوی، و چرا چون ماه نو مقبل نیستی یعنی از تنزل در ترقی باشد و تو اسد طالعی یعنی قوی طالعی زیرا که هر که طالع او اسد باشد قوی طالع می باشد، نظر به اینکه پادشاهان اسد طالع می باشند و چون تو اسد طالع باشی چرا مانند سرطان یعنی خرچنگ مدبری یعنی حرکت قهقری می کنی و مایل به عقبی؟ همچنان که از حرکت خرچنگ قوه باصره ادراک می کند که مایل به عقب است.

موکب شاه اختران رفت به کاخ مشتری
شش مهه داده ده نهش، قصر دوازده دری

مراد از ده نه و ده یازده و هر هفت زینت است و علت تسمیه ظاهر است، به جهت آنکه زینت هایی که زنان می کنند، از خال و نگار و رسمه و غیره، به يك اعتبار هفت است و به يك اعتبار نه و به يك اعتبار یازده است. و مراد از «قصر دوازده در» آسمان است، به علت آنکه دوازده برج دارد. و معنی شعر آن است که: آفتاب داخل خانه مشتری شد که حوت باشد و این اشاره به ظهور آثار بهار است و قصر دوازده دری - یعنی فلک - او را در شش ماه زینت داد و او را با تزئین ظاهر کرد در منزل مشتری.

قعه نقره خنک رو آمده در جَنیبش
ادهم شب فکند سم کند رو از مشمّری

مراد از «قعه» اسب سواری است و «جنیبت» کتل باشد و «ادهم» اسب سیاه رنگ باشد. و مراد از «مشمّر» اسب تیز رو سبک خیز است و مراد از «سم فکندن» نقصان و ضعف است و معنی شعر آن که: اسب سواری که عبارت از اسب سفید «روز» باشد، مستعد سواری آفتاب ساختند، و اسب سیاه رنگ شب از مشمّری و تندروی سم افکند و کند روشد، یعنی ضعیف حال گردید. و محصل کلام

آن که: چون فصل بهار در آمد، روز قوت یافت و شب ضعیف شد.

گر نه سگش شود فلک چون نمط پلنگ و مه

بر نقط بهق شود روی عروس خاوری

مراد از «نمط» ادیم و گگونه است. و «بهق» علتی [است] که خال های سفید از آن در بدن به هم می رسد. و مراد آن است که اگر سگ او - یعنی سلطانی که ممدوح است - نشود، روی خورشید که عروس خاور است از تأثیر ناسپاسی فلک مانند ادیم پلنگ - یعنی پوست او - و چون گونه ماه پُر از نقطه های بهق خواهد شد.

از رحم عروس بخت این حرم حلال را

نو خلقان فتح بین وارث ملک پروری

در بر تیغ حصر می زاده حبابه چوب عنب

برده جناب از آسمان کرده همه دو پیکری

«حَصْرَم» به فتح اول و صاد مهمله غوره است. و مراد از تیغ «حصرمی» تیغ سبزرنگ است. و «حبابه» به فتح با دو میوه را گویند که متصل به یکدیگر به بار آید. و «جناب» به ضمّ اولی گر زرا گویند. و مراد آن است که از رحم عروس بخت این حرم حلال، یعنی ممدوح، ملاحظه کن نو خلقان فتح را که در مملکت پروری ارث می برند و از سر تیغ سبزرنگ ممدوحه دو گانه مانند عنب ظاهر می شوند، یعنی تیغ ممدوح ایشان را به منزله قابله و پرورنده است، و به واسطه آنکه در آسمان يك دو پیکر است که جزا باشد، و آنها همگی دو پیکر ظاهر می کردند و از این جهت از آسمان کر و برده.

کی به دو خیل نحس پی، بر سپهش زند عدو

کی به دروغ بسته سر، هر سقطی شود سری

لعبت مُرده را که اصل از کُج زنده کرده اند

از دل پسر عاشقان رخصت نیست دلبری

شعر اول اشاره با اتفاق اعدای ممدوح، به اتفاق دو سر خیل لشکر او در مخالفت و برگزیدن دیگری به جای او تواند بود. و «سقطی» در اصل به معنی خرده فروش است. و مراد از «سری» شیخ سری سقطی است که از اکابر عرفا بوده. و معنی آن است که: به مجرد آنکه دروغ گوی مجهول مخفیاً در حق سقطی که مراد از آن خرده فروش است گواهی ولایت و بزرگی دهند، شیخ سری نتواند شد. پس اتفاق آن دو شخص نیز با خصم ممدوح همان اثر دارد. و در شعر ثانی این مطلب را تقویت کرده است. و مراد از «کُج» به ضمّ اول یا صورتی است که از بعضی لباس ها به جهت ترسانیدن اطفال می سازند، یا صورتی است که از جهت دفع چشم زخم ترتیب می دهند و در بام

خانه‌ها می‌گذرانند، همچنان که در بعضی ولایات متعارف است. و مراد از «دل پیر عاشقان» یادل مرشد است یادل پیری که عاشق شده باشد. و معنی شعر این است که: لعبتی، یعنی صورتی که در اصل بی‌روح است و مرده است و حیات او مانند حیات کُج است که در بعضی لباس هاست و مراد از جانب مرشد رخصت نیست، یعنی از شان او نیست که دلبری و متبوعیت نماید یا آنکه او را از دل پیر عاشق - با آنکه به هر صورتی عشق می‌ورزد - رخصت نیست که دلبری نماید. و مراد این است که عدو ممدوح که بزرگی او مانند کُج است از مرشد رخصت بزرگی ندارد.

رمح تو راست زهره چون پرچم و آفتاب طاس
از بر ماه چارده سایه کند صنوبری

مراد از «رمح» در اینجا علم است زیرا که نیزه پرچم نمی‌باشد. و مراد از «بر ماه چارده» فوق ماه چارده است. و مراد از «طاس» همان قبه گلوگاه و سر علم است. و مراد آن است که رمح تو را زهره پرچم است و آفتاب گلوگاه آن است و به سبب آنکه این قدر ارتفاع دارد و فوق علم که سر و گلوگاه آن است از پایان که چوب علم است جسم تراست سایه صنوبری، یعنی شبیه به سایه صنوبر از بالای ماه انداخته است.

نایب تنکری تویی کرده به تیغ هندوی
سنقر کفر پیشه را سن سن گوی تنکری

«تنکری» به زبان ترکی یعنی خدا. و مراد از «سنقر» پادشاه ترکستان است که کافر بوده. و «سن» در ترکی به معنی تو است و تکرار آن به جهت تأکید است. و مدعی آن است که تو نایب خدایی که به تیغ هندوی پادشاه کافر ترکستانی را به نوعی موحد ساختی که دایم متوجه خداست. و می‌گوید تویی خدا، یعنی اقرار به توحید کرد.

از سر گفته قدر بر سر حرف حکم تو
چرخ چو جزم نحویان حلقه شد از مدوری

اصطلاح نحویان اعراب و بنا تابع کلمات می‌باشند و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است. و مراد آن است که به موجب نوشته قدر که از آن به هیچ و حال تخلف ممکن نیست. به جای جزم که در حکم تو است حلقه فلک ایستاده، یعنی همچنان که جزم تابع لفظ حکم است نزد نحویین همچنین حلقه فلک که شبیه به صفر و جزم است تابع حکم تو است.

کرد به صدر کعبه در، بهر مشام عرشیان
خاک درت مثلثی دخمه چرخ مجمری

مثلث نوعی از بوی خوش است. و مراد این است که خاک درت در صدر کعبه که عبارت از آستان

تو باشد به جهت تعطیر دماغ عرشیان مثلثی کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثلث. و دخمه چرخ مجمری کرد، یعنی به جای مجمر آن بوی خوش شد که خاک درت داخل آن است، همچنان که عود در مجمر.

تخت تو در مربعی عرشی و کعبه‌ای کند

شاه مثلثی از آن کاختر و چرخ اخضری

مراد از شاه مثلث شاه ابعاد ثلاث است که طول و عرض و عمق باشد. و مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است. یعنی تخت تو در فعل مربعی عرشی و کعبه‌ای کند، یعنی به جای عرش و کعبه است و تو شاه زمین و آسمان و مشرق و مغرب از این جهت که مانند کوب و فلکی که آنها نیز بر ابعاد ثلاثه مُسلطند زیرا که هر شبانروزی سیر می‌کنند مجموع آنها را.

باد صبا بر آب کُر نقش «قدافلح» آورد

تا تو فلاح و فتح را بر شط مفلخان بری

فرضه و عیقلان و نیل، شط مفلخان کر

هست خراس پارگین از سمت مُزوری

«فرضه» به فاء و ضاد معجمه گذری را گویند که تمغاجیان در آن می‌نشینند و تحصیل تمغا می‌نمایند و مراد از آن در اینجا مطلق گذرگاه است. و «عیقلان» و «نیل» دووادی اند مشهور واقع در ولایت روم و مصر. و «شط مفلخان» آبی است در ولایت غزان یعنی ترکستان. و «کر» به کاف تازی مضموم آبی [است] در میانه سرحد آذربایجان و شیروان. و «پارگین» به بای فارسی حوضی را گویند که آب تیره در آن جمع شود. و «خراس» کارخانه روغن گیری است. و مقرر است که در خراسها حوضی که در آن روغن هر جنس جمع شود ترتیب می‌دهند و آن را خراس پارگین می‌گویند. پس مراد از شعر این است که هرگاه تو عنان فتح و مملکت گشایی به جانب شط مفلخان که از آبهای ترکستان است معطوف گردانی اثر فیروزی بر عبورکنندگان از آب کر به واسطه باد صبا ظاهر می‌شود، با وجود آنکه عبور و مرور لشکر تو بر آن ظاهر نشده. و مراد از شعر ثانی این است که با وجود بُعد مسافت میان این آبها در حین حرکت او از دحام و کثرت خیل و حشم او به مثابه آن است که عبور لشکر بر جمیع این رودها واقع خواهد شد و آب صافی آن را به نوعی به تیرگی مبدل خواهد ساخت که اگر آنها را از غایت گل آلودگی به پارگین خراس نسبت کنند از سمت مزوری خواهد بود، یعنی این تشبیه صحیح نخواهد بود، بلکه تیرگی آن آبها بسیار بیشتر از تیرگی پارگین خراس خواهد بود.

آية فيه

قال الله تعالى: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ». (سورة نساء، آية ١١).

اقول في هذه الآية أسئلة أحدها: أنه ما مرجع الضمير في قوله كُنَّ؟ وثانيها: أنه ما النكته في تخصيص الذكر بالتنصيص على حظّه وعدم التعرّض لحظّ الأنثى؟ وثالثها: أنه سبحانه بيّن فرض الأكثر من اثنتين وفرض الواحدة ولم يبيّن فرضهما فما السبب في السكوت عن بيان فرضهما وهل فرضهما فرض الأكثر أو فرض الواحدة؟ ورابعها: أنه ما الفائدة في هذا الفرض وفي أى موضع يظهره فائدته مع أنّ كلّ واحد من البنّتين أو الأكثر أو الواحدان انحصر الوارث به فله المال كلّه وان اجتمع معه ذوفرض أى ذوالفرض يأخذ فرضه والباقي للبنّتين أو ما فوقهما أو الواحدة.

والجواب عن الأوّل: أنّ الضمير في قوله كُنَّ راجع الى الأولاد أى ان كان الأولاد نساء خالصاً وليس معهنّ ذكر فوق اثنتين وهو خبر ثان أو صفة لنساء أى نساء زائدات على اثنتين فلهنّ ثلثا ماترك وعلى هذا فتأنيث الضمير باعتبار الخبر أو على تأويل الأولاد بالمولودات.

وعن الثانی: أنّ تخصيص الذكر بالتنصيص على حظّه لأنّ القصد الى بيان فضله والتبّيه على أنّ الضعف كافٍ للتفضّل فيظهر حظّ الأنثى أيضاً.

وعن الثالث أنّ حكم البنّتين أى فرضهما يظهر من الآية وهو فرض الأكثر وذلك لأنه تعالى لما بين أنّ حظّ الذكر مثل حظّ الأنثيين إذا كان معه أنثى وهو ثلثان اقتضى ذلك أنّ فرض الأنثيين من الأنثى الثلثان ثمّ لما أوهم ذلك أنّ يزداد النصيب بزيادة العدد ردّ ذلك بقوله «ان كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ» أى أنّ الأكثر من اثنتين حكمهنّ حكمها فى أنّ الفرض لهنّ ثلثان. ثمّ ضعف قول ابن عباس حيث قال أنّ حكمها حكم الواحدة لأنه جعل الثلثين لما فوقهما فلا يكون لهما فانه لو كان كذلك لوجب أنّ يبيّن حكمهما كما بيّن حكم الواحدة فلائى جهة بين حكمها وسكت عن حكمهما بان البنّت الواحدة لما استحقّت الثلث مع أختها فبالحرى أن يستحقّه مع أخت مثلها وإنّ البنّتين أمس رحماً من الأختين وقد فرض لهما الثلثين بقوله تعالى «فلهما الثلثان ممّا ترك» فيجب أنّ لا يكون فرض البنّتين أقلّ من فرضهما وهذا الوجه الذى ذكره البيضاوى هو ما ذكره شيخنا الاقدم محمّد بن يعقوب الكليني في الكافي حيث قال وقد تكلم الناس فى أمر البنّتين من أين جعل لهما الثلثان وأنه جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم ذلك بالاجماع وقال قوم ذلك بالقياس. فانه اذا كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أنّ لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد والرّواية ولم يصب واحد منهم الوجه فى ذلك. فقلنا ان الله جعل حظّ الأنثيين الثلثين لقوله «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» وذلك أنه اذا ترك الرّجل بنتاً وابتاً فللذكر مثل حظّ الأنثيين وهو الثلثان وفى الأنثيين

الثلاثان واكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين الثلثين. وهذا بيان قد جهله كلهم. انتهى بادنى تفاوت في عبارته. وبمثل ذلك أجاب الرأزي ايضا حيث قال: ان قيل من اين عرفتم ان نصيب البنيتين الثلثان؟ قلنا: عرفناه من قوله سبحانه «للذكر مثل حظ الانثيين» وذلك لأن من مات وخلف ابناً وبناتاً فيجب أن يكون نصيب الابن الثلثين لقوله «للذكر مثل حظ الانثيين» فكان نصيب الأنثيين هو الثلثان وبمثل ذلك أجابه جماعة أخرى أيضاً من المفسرين على ما ذكره البيضاوي وأنت خبير بأن قوله سبحانه «للذكر مثل حظ الانثيين» بيان لنصيب ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد أنه اذا اجتمعت الاناث والذكور يقسم مال المتوفى بينهم على هذا النحو أى يأخذ كل ذكر ضعف كل أنثى ويأخذ كل أنثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث ذكر أو أنثى أو ذكراً وأنثيين أو أنثاً أو ذكوراً وأنثا كثيرة فالآية لبيان كيفية القسمة بين الذكور والاناث وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر أو سهم الانثيين فإن الذكر ليس من ذوى السهام ولم يقدر له سهم من السهام القدر بل المبيّن بالآية أنه فى الارث ضعف الأنثى وهو يختلف باختلاف أعداد الورثة. فر بما كان نصيبه عشر التركة وربما كان نصيبه نصف عشر وربما كان أقل أو أكثر وليس فيها دلالة على أن حظّه ثلثان حتى يفهم منه أن حظّ الانثيين أيضاً ثلثان. غاية الأمر أنه يستفاد من عموم الآية أن الورثة لو كانت منحصرة بذكر وأنثى واحدة يكون حظّ الذكر من التركة ثلثين وحظّ الأنثى ثلثاً كما أنه يستفاد من عمومه أن الذكور لو كانوا ثلاثة والاناث أربعاً كان حظّ كل ذكر خمس التركة وحظّ كل أنثى عشريناً وهكذا فى سائر فروض الاجتماعى فهذا أى مجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع أنثى واحدة لا يضر فى المطلوب كما أن استفادة كون حظّ ذكر واحد ثلثى حظّ أنثى واحدة سواء انحصر الوارث بذكر وأنثى أو تعدد كل من الذكور والاناث أو أحدهما لا يفيد للمطلوب وعلى هذا فالاستفاد من الآية فى حكم الأنثيين أن حظّهما كحظّ ذكر واحد ولا يستفاد منها تقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الآية أن الذكر الواحد لو اجتمع مع أنثى واحدة فحظّ الذكر كالحظّ المقرّر المعلوم بدليل آخر للأنثيين اذالم يكن معها ذكر وهو الثلثان ظهر كون سهمهما ثلثين إلا أنه لا يعلم ذلك من هذه الآية بل لا بد ان يكون ثابتاً بدليل آخر ويعلم من هذه الآية مجرد أن حظّ الذكر الواحد اذا اجتمع مع أنثى واحدة كحظّهما المعلوم من الخارج وعلى هذا يكون الآية مصرحة بكون كل ذكر كالأنثيين فى حظّ الميراث المعلوم بدليل آخر ولا خفاء أن هذا الحمل للآية لا يخلو عن بعد فتأمل. ويمكن أن يقال أنه علم من قوله سبحانه «وان كن نساءً فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك» أنه ليس للبنات أزيد من الثلثين وعلم من قوله تعالى «وان كانت واحدة فلها النصف» أسهم الأنثى الواحدة النصف وعلم من قوله «للذكر مثل حظّ الانثيين» أن الأنثى الواحدة كالانثيين فى النصف وعلى هذا لا يمكن سهم الانثيين أزيد من الثلثين للآية الأولى

ولا يمكن أن يكون نصفاً لأنه سهم الواحدة بحكم الثانية وحظّ الاثنتين كحظّ ابن واحد بحكم الثالثة فلو كان حظ الاثنتين نصفاً لكان حظّ ابن واحد أيضاً نصفاً فيلزم مساواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن أن يكون حظهما ما بين النصف والثلثين اذ يلزم على بعض الفروض عدم الفرق التساوى بين الابن الواحد والبنتين.

وأما عن الرابع أعنى ظهور الفائدة في هذا الفرض فهو أن الفائدة انما يظهر اذا اجتمعت البنتان مع أحد الأبوين أو الأختان مع أحد الحدين فإن سهم كل من البنتين أو الأختين ثلثان وسهم احد الأبوين أو الجدّين السدس. والباقي عن التركة أعنى السدس يرّد على الجميع على نسبة السّهام فيقسم بينهم أخماساً ويأخذ كل واحدة من البنتين أو الأختين خمسين ويأخذ الأب أو الجدّ خمساً.

آية فيها سوالات:

قوله تعالى: «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهِ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (جمعه، ١١).

وفيه سوالات. الأول: ما النكته في تقديم التجارة على اللهو أولاً وتأخرها عنه ثانياً؟ الثاني: كيف أفرد الضمير في اليها والمذكور سابقاً اثنان التجارة واللهو؟

والجواب عن الأول: أن التجارة مقصود للعقلاء يعقل الاهتمام بشأنه واللهو أمر يلزم أن يعرض العقلاء عنه ولا يلتفت اليه من له أدنى فهم ومقام التشنع عليهم يقتضى الترقى من الأعلى الي الأدنى، والمراد أنهم غير راسخين في الدين، بل اذا عرض لهم أمر دنيوى كالتجارة بل ما هو أقل منه نفعاً بل ما هو عار منه بالكلية كاللهو اعرضوا عن العبادة لأجله وأقبلوا اليه. واما تأخرها عنه ثانياً فلاقتضاء المقام الترقى من الأدنى الى الأعلى فان الغرض تنبيههم على أن ما عند الله من الثواب الجزيل خير من اللهو الذى يظنون فيه نفعاً وهو من بعض الظن بل من التجارة التى هى مطلوبة و مرغوبة للعقلاء وجعلتموها نصب عينيكم وعمدة ما اهتم لها أنفسكم.

وعن الثانى: أن فى الكلام حذفاً والمعنى واذاراً واتجارة انفضوا اليها أو لهواً انفضوا اليه فحذف الأخير لدلالة الأول عليه، وقرأ ابن مسعود اليهما بالثنية فلا اشكال حينئذ ونظير هذه الآية: قوله تعالى «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فى سَبِيلِ الله فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». فان المذكور شيئان هما الفضة والذهب وأعيد الضمير الي واحد منها والحق أنه عائد الى الفضة لمكان التاء لأنها اقرب أولانها أكثر وجوداً فى أيدي الناس. ويمكن أن يقال أن الضمير عائد الى المكنوز وهو يعم الدرهم والدنانير وسائر الأموال ثم النكته فى اعادة الضمير فى الآية

الی التجارة دون اللّهُ مع أنّها أبعد ومؤنّت ایضا هی أنّ التجارة أجذب لقلوب العباد عن طاعة الله من اللّهُ بدلیل أنّ المشتغلین بها أكثر من المشتغلین باللّهُ ولأنّها أكثر نفعاً من اللّهُ ولأنّها كانت أصلاً واللّهُ تبعاً لأنّهم كانوا یضربون بالطلب عند قدومها كما أومی الیه فی الآیة. ولهذه النکتة لما اقتضى الكلام إعادة الضمیر الی أحدهما اعید الی التجارة وان كانت أبعد.

شعرٌ للخاقانی:

در مدح شیروان شاه:

گر عالمی رومی وش زنگی شغب است اورا داغ حبشی بر رخ نهمار کشد عدلش
 «شغب» غوغا و شور زنگیان است که از روی سرور باشد، و این طرب و سرور به سبب دعای پیغمبر صلی الله علیه وآله در میان ایشان همیشه باقی است. و سبب آن این است که حضرت پیغمبر (ص) هفت مکتوب به والیان ممالک و ولایات فرستاد و پنج نفر از آن جمله به قدم اطاعت و انقیاد پیش آمدند و نجاشی والی حبشه مکتوب آن سرور را تعظیمات غیر محصور نمود و حامل آن را به غایت گرمی داشت و اظهار سرور تمام نمود، و از این جهت حضرت دعا بر دوام خوشحالی آن قوم فرمودند چنان که سرور ایشان از آن آیام تا به حال باقی است. و «نهمار» به معنی بسیار است. و معنی شعر آن است که با وجود اینکه عالم به سبب ممدوح زنگی شغب است - یعنی همیشه در فرح و شادی و نعمت و رفاهیت است - عدالت او به نحوی است که داغ حبشی یعنی عبودیت و ذلت بر اهل عالم نهاده به نحوی که در انقیاد و اطاعت او در مرتبه عبودیتند و احدی را یارای آن نیست که از جاده اطاعت قدم بیرون نهد.

ایضا للخاقانی:

در وصف صبحدم:

شمع که در عنان شب ژرده فش سیاه بود از لگد براق جم مرد بقای صبحدم
 «ژرده» رنگی است از رنگهای اسب که شبیه به رنگ شعله آتش است. و «فش» به فا و شین معجمه کاکل است و به معنی طره دستار هم آمده. و مراد از «براق جم» باد سحری است، به جهت آنکه حامل بساط سلیمانی (ع) بوده، و معنی شعر این است که شمع در زمام شب بود، یعنی به جهت ظلمت شب باقی بود و ژرده کاکل سیاه بود یعنی رنگ او ژرده بود و کاکل سیاه بود، یعنی دودی که از سر آن بالا می رفت سیاه بود یا مدعی فتیله آن است که آتش در آن گرفته و سیاه رنگ شده از باد سحری اگر خاموشی بقای صبحدم باشد دیگر احتیاج به شمع نیست.

ايضاً شعر آخره:

در مدح مجدالدین افتخار:

دل یاد کند فضایل او چندان که به دست چپ شمارد
بر یاد محقق مهینه انگشت کهنه بسته دارد
آخر چه حساب گیرد انگشت کو را زمین فرو گذارد

مقرر است که حساب اعداد که به انگشتان ضبط می شود، آحاد و عشرات از دست راست ضبط می شود و مآت و آحاد الوف از دست چپ. مآت از انگشت مهین و سبابه، و آحاد الوف - یعنی تانه هزار - از سر انگشتان دیگر که وسطی و بنصر و کهنه است. و غایت آنچه ضبط می شود تانه هزار است. و چون این معلوم شد، بدان که مراد از شعر اول این است که دل این قدر از فضایل او را یاد می کند که از آحاد و عشرات که از دست راست ضبط می شود فارغ می شود و به مآت و الوف که ضبط به دست چپ می شود منتقل می شود.

و معنی شعر دوم آن است که آنچه از مآت که به انگشت مهین محقق شد که غایت آن نهصد است، به ملاحظه و تذکر و منظور بودن آن انگشت کهنه را می بندند به معنی اینکه الوف را بر مآت وارد می سازد، یعنی هر واحدی از مآت را هزار می گیرد که از غایت اعدادی که از انگشتان ضبط می شود - که نه هزار باشد - به اضعاف مضاعف می گذارد.

در شعر سیم از این نیز ترقی می کند و می گوید که حساب انگشتان چه فایده می کند و انگشتان چه حسابی را می تواند نگاه داشت که باید ممدوح را در میان بگذارند و عاجز از احصاء و فضایل آن بشوند. سید عبدالوهاب غنّائی که شارح ابیات خاقانی است در تفسیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصلی ندارد.

سؤال فقهی:

ان قيل ما معنى التّشطر فى الحيض و كيف جلية الحال فى حكمه؟ قلنا: معنى التّشطر اجتماع اليوم الأوّل و الحادى عشر فى الحيض و لاريب فى أنّه أمر ممكن الوقوع فاعتباره مع استقرار العادة و استقامة الحيض ممّا لاريب فيه فلورأت الدّم بعد النّصف من يوم و انقطع قبله من الحادى عشر اجتماع اليومان أعنى الأوّل و الحادى عشر فى الحيض و جعل الشّطران منهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بتحيّضها و عدم صحّة صومها فيهما و فى الايام التّسعة التى بينهما فيلزمها قضاء احدى عشر و هذا فى ذات العادة و ليس فيه اشكال و أنّما الاشكال فى المتحيرة و هى ناسبة الوقت و العدد مع استمرار الدّم على بعض المذاهب فى حكمها و بيان ذلك أنّ الأصحاب اختلفوا فى حكم

ناسية الوقت والعدد مع استمرار الأدم وهي اقوال متكررة منها ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط و العلامة في العدة وهو انه يجب عليها الاحتياط والرّد الى اسوء الاحتمالات فيجمع بين التكاليف بأسرها فيجتنب في الزمان كلّ ما تجتنب عنه الحيض ويؤمر بجميع الصلوات والغسل عند كل صلوة وصوم جميع رمضان ويجب عليها قضاء صوم أكثر أيام الحيض ولاحتمال التشطّر أعنى اجتماع اليوم الأوّل والحادي عشر في الحيض يمكن أن يكون أيام حيضها أحد عشر يوماً بأن يرى الأدم بعد النصف من يوم وانقطع قبله من الحادي عشر وحينئذ يجتمع اليومان أعنى الأوّل والحادي عشر في الحيض ويجعل الشطران منهما بمنزلة يوم واحد فيحكم بتحريضها وعدم صحّة صومها فيهما وفي الايام التسعة التي بينهما فيلزمها قضاء أحد عشر والشيخ مع ايجابه الاحتياط وردّها الى أسوء الاحتمالات أوجب عليها قضاء العشرة لاصالة عدم التشطّر. ولا يخفى ما فيه اذ مع رعاية الاحتياط يلزم اعتبار التشطّر لامكانه فيجب عليها قضاء أحد عشر ثم لو كانت طاهرة عند القضاء لم يلزم عليها لقضائها أكثر من أحد عشر يوماً، لكن لاستمرار ادمها واحتمال كل يوم لان يكون يوم حيضها لا بد أن تصوم عدداً يحصل القطع بادراك الصوم أحد عشر يوماً طاهرة فلو لا اعتبار التشطّر عند القضاء يكفي أن تصوم لقضاء كل يوم يوماً وحادي عشرة اذ حينئذ لعدم امكان اجتماعهما في الحيض يحصل القطع يكون أحدهما يوم الطهر لكن لما كان التشطّر عند القضاء أيضاً ممكناً وعلى رعاية الاحتياط لا بد أن يكون القضاء على وجه يحصل القطع ببرائة الذمة فكيفية القضاء الموجبة للقطع ببرائة الذمة احدي طريقتين:

الأولى: أن يضيف لقضاء يوم الى اليوم الأوّل وحادي عشرة الثاني وباقي عشرة الأوّل لا الثاني وحينئذ يتمتع اجتماع الجميع في الحيض ولو بمراعات التشطّر لأن الحيض ان ابتداء بشرط من الأوّل انتهى بشرط من الحادي عشر فيصّح الثاني عشر أو بالثاني فيصّح الأوّل وان انتهى في الأوّل وابتدأ في الحادي عشر صحّ الثاني وان انتهى في الثاني وابتدأ في الثاني عشر صحّ الحادي عشر. وهذا الطريق يجري في قضاء يوم الى تسعة أيام فيمكن أن يقتضى بها تسعة فمادونها والعبارة عنه أن يقول اذا أرادت قضاء صوم يوم أو يومين الى التسعة صامت المقضى من التسعة أو مادونها من الأعداد مرتين وليكن صومها في كلّ مرة مع كون المقضى أكثر من يوم ولاء وأول المرّة الاولى ماتعينه باختيارها وأول الثانية ناني عشر اول الاولى تصوم يومين بين المرّتين أما متواليين متصلين بالمرّتين كالعاشر والحادي عشر اذا كان المقضى تسعة أو باحديهما كالثاني والثالث والعشر والحادي عشر أو منفصلين عنهما كالثالث والرابع وأما متفرّقين متصلين بالمرّتين كالثاني والحادي عشر أو منفصلين عنهما كالثالث والسادس، وفي صورة التفرّق لا يمكن اتصالهما باحدى المرّتين كما قيل لأنّه فرغ تو اليهما وارادة اتصال أحدهما باحديهما دون الآخر من كلام القائل

خلاف الظاهر. وبالجملة هذا الطريق يحصل اقتضاء ويبرء ذمتها لعدم امكان اجتماع المرّتين واليومين المتوسّطين في الحيض ومهما فسد من أيام احديهما صحّ بدله من أيام الأخرى أو من المتوسّطين ولا يكفي المرّتان بدونهما لا مكان انقطاع الحيض في نصف اليوم الأخير من المرّة الأولى ويعود في نظيره في الثانية فحينئذ يفسد المرّتان كلّاً أو بعضاً والمراد بنظيره هنا مثله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس والرّابع عشر بالنسبة الى الرّابع لا ما وقع بازائه في الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر بالنسبة الى الأوّل وهكذا اذم العود في النّظير بهذا المعنى يصحّ أحد المرّتين كما يظهر ممّا سبق. وبالجملة مع امكان الانقطاع و العود المذكورين لا يتمّ القضاء مثلاً اذا كان عدد المقضى خمسة وانقطع في الخامس وعاد في الخامس عشر فسد جميع أيام المرّتين ما عدا ثلاثة هي الثاني عشر والثالث عشر والرّابع عشر فلا بد من المتوسّطين حتى يكمل بهما. وملاحظة هذا الجدول يعين على الاحاطة بما ذكر. ومبناه على أن المقضى اذا كان يوماً يصوم يوماً هو المرّة الأولى وثاني عشرة وهو الثانية ويومين متوسّطين وهو الثالث والرّابع واذا كان يومين يصوم يومين هما المرّة الأولى والثاني عشر والثالث هما الثانية و متوسّطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضى تسعة تصوم تسعة هي المرّة الأولى والثاني عشر الى العشرين هي الثانية والمتوسّطين هما العاشر والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة كون اليومين المتوسّطين متواليين أمّا منفصلين عن المرّتين كما اذا كان المقضى سبعة فما دونها أو متّصلين بهما كما اذا كان تسعة أو باحدهما كما اذا كان ثمانية. وقس عليه جدول باقى الصّور. وعلى هذا الطريق أقلّ أيام يتمّ بها قضاء ما فاتها من رمضان أعنى أحد عشر ثلاثة وثلاثون يوماً اذ يتمّ قضاء تسعة منها في عشرين يوماً تصوم في جميعها وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلاثة عشر يوماً تصوم ستة منها وتفطر في سبعة منها.

الثانية: أن تصوم الأوّل والثاني عشرة وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الأولى يوماً واحداً بعد الثاني وقبل الثاني عشر وحينئذ لم يكن اجتماع الجميع في الحيض لأنه ان ابتدأ بشرط من الأوّل انتهى بشرط من الحادي عشر فصحّ الثاني عشر وان ابتدأ من الثاني وانتهى بالثاني عشر صحّ الأوّل وان انتهى بالأوّل وابتدأ من الحادي عشر والثاني عشر صحّ المتوسّط ولولاها او جعل بعد الثاني عشر لزم في الصّورة الأخيرة اجتماع الجميع في الحيض وهذه الطريقة أقلّ تكليفاً من الأولى بيوم لكنها أقلّ نفعاً منها لأنها انما يجرى في قضاء أربعة أيام فما دونها ولا يجرى فيما زاد عنها بخلاف الأولى لجرانها في قضاء تسعة فما دونها كما عرفت والعبارة عنها أن نقول اذا أرادت قضاء يوم فمازادت الى أربعة صامت المقضى من اليوم أو ما فوّه الى الأربعة مرّتين تزيد على أولهما يوماً وتفرّق الاولى مع الزائد أى تفرّق في عشرة أيام بحيث لا يوالى

بين يومين ولا يجعل المجموع في أزيد من عشرة ثم تصوم المرّة الثانية متفرّقة من غير زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء الثانية لأنها تبدأ فيها من ثاني عشر اليوم الأوّل أو من عاشر ثاني الأوّل باعتبار الصّوم لا باعتبار اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثانية على ما هو الموضوع في الجدول الاتي الأوّل. فالمراد بثاني الأوّل اليوم صامته بعد الأوّل سواء كان بينه وبين الأوّل يوم واحد أو أزيد وكذا كل يوم من أيّام المرّة الثانية ثاني عشر نظيره من المرّة الأولى أو عاشر ثاني النظير لأزيد. والمراد بالنظير هنا وفيما يأتي بعد ذلك ما يقع في احدي المرّتين بازاء ما في الأوّل كأول لأول الثانية وبالعكس لا المثل كما في الطّريقة الأولى وأنما لم يجزأ التّوالي في المرّتين أو في احديهما لا مكان أن ينقطع الحيض في آخر يوم من المرّة الأولى ويعود في حادي عشرة فيفسد الجميع أو الأكثر ففي صورة كون المقضى واحداً يمكن أن ينتهي الحيض في الثاني وبيبدأ في الثاني عشر فيفسد الأيّام الثلاثة وأنما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط بين المرّتين لا مكان انقطاع الحيض على آخر العدد وعوده في نظيره فيفسد المرّتان كلّاً أو بعضاً فلا يحصل البراءة وأنما وجب كون النظير ثاني عشر نظيره أو عاشر ثانيه دون ما زاد على ذلك لأنّهما أيّ النظير الأوّل والثاني أعني ثاني عشرة أو عاشر ثانيه ان اجتماعاً في الحيض أجزاء ما بعد النظير الأوّل وما قبل الثاني بخلاف ما لو جعل بعد عاشر ثاني الأوّل باعتبار الصّوم كحادي عشره لا مكان انقطاع الحيض في ثاني نظير الأوّل وعوده في حادي عشرة فجمع الثلاثة في الحيض كما لو كان المقضى واحداً فقضت يومين الأوّل والرّابع مثلاً في المرّة الأولى والرّابع عشر أعني حادي عشر الرّابع الذي هو ثاني نظير الأوّل باعتبار الصّوم في الثانية فحينئذٍ يمكن انقطاع الحيض في الرّابع وعوده في حادي عشره أعني الرّابع عشر فيفسد الثلاثة وأنما لم يصح بهذه الطّريقة أزيد من قضاء اربعة لأنّ الطّهر المقطوع به تسعة أيّام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه السّابق أي بأن يصوم المقضى مرّتين ويزيد يوماً على أولهما وتفرّقا أي تفرّق شاءت امتنع أن يصح أزيد من ذلك ومن ملاحظة هذا الجدول يسهل الاحاطة بهذه الطّريقة وهو مخصوص بصورة كون التفرّق بين أيّام الصّوم في كلّ من المرّتين بفصل يوم وقس عليه جدول باقي الصّور الممكنة وعلى هذا الطّريق أقلّ أيّام يتم بها قضاء أحد عشر اثنان وخمسون يوماً أذيتم قضاء ثمانية أيّام بعد ستة وثلاثين يوماً كل اربعة بعد ثمانية عشر يوماً تسعة منها أيّام صومها وقضاء الثلاثة الباقية بعد ستة عشر يوماً تصوم في سبعة منها دون البواقي.

عبارة لبعض المُجتهدين:

الاعسال ستة ثلاثة منها مشتركات وثلاثة منها مختصّات احدي المختصّات كالمشتركات

والتالث كالتانى والثانى كالأول.

اقول: المراد بالثلاثة المشتركة أى بين الرجال والنساء هى غسل الجنابة وغسل الأموات و غسل مس الميت و بالمختصات هى غسل الحيض والاستحاضة والنفاس واحدى المختصات التى هى غسل الحيض كالمشتركات فى وجوبه حين وقوع سببه أعنى دم الحيض دائما بحيث لا يتخلف عنه أصلا بخلاف الباقيين أعنى غسل النفاس والاستحاضة فأنهما قد يكونان وقد لا يكونان فأن النفاس قد يجب معه الغسل وذلك اذارات المرأة دماً وقد لا يجب وذلك اذا حصل النفاس ولم تردماً وكذلك الاستحاضة اذا كانت كثيرة أو متوسطة يجب لها الغسل و اذا كانت قليلة لا يجب الغسل و التالث أى غسل النفاس كالتانى أى الاستحاضة فى عدم الوجوب فى بعض الأوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس لم يكن معه دم والثانى أى غسل الاستحاضة أعنى الكثيرة والمتوسطة كالأول أعنى غسل الحيض فى وجوبه دائما. ولا يخفى أنه يمكن أن يراد من كل واحد من الأول والثانى والثالث وكذا من احدى المختصات أو المشتركة نفس الغسل كما ذكرنا ويمكن أن يراد بها أسبابها أعنى الحيض والاستحاضة والنفاس وغيرها وحينئذ نقول مثلاً فى قوله التالث كالتانى أن النفاس كالأستحاضة فى عدم وجوب الغسل معه اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه دوم و على هذا القياس.

شعرٌ منسوبٌ الى الخاقانى:

خطى مجهول ديدم در مدينه بدانستم كه خط آشنایست
 از آن خط اولین سطر این نوشته كه جوزا نزد خورشید سمانیست
 به جان پادشه سوگند خوردم كه نزد پادشه جز پادشا نیست

مراد آن است که در مدينه متوره خطى ديدم که صاحب آن غير معلوم بود يعنى به جهة تقية و خوف خود را ظاهر نموده و مخفى داشته، و حاصل سطر اول آن خطاين بود که «جوزا» که به شکل دو مرد توأمين است۔ که در اينجا کنایه است از شيخين يعنى ابو بکر و عمر۔ در نزد خورشيد آسمان که کنایه است از جناب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم نیست. يعنى در ظاهر اگر چه ایشان رادر نزد او دفن کردند ليکن در حقيقت و باطن در نزد او نيستند و به موضعی که لایق ایشان بود نقل شدند. پس من به جان پادشاه، که مراد جناب رسالتمآب (ص) باشد، قسم یاد نمودم که در نزد پادشاه۔ يعنى جناب رسول الله صلى الله عليه واله۔ نیست مگر پادشاه که عبارت است از جناب ولايتمآب امير المؤمنين على ابن ابى طالب۔ صلوات الله و سلامه عليه. و اشخاص ديگر از اغيار در نزد آن حضرت نيستند.

حديث:

في العيون في باب المنص على الرضا عليه السلام باسناده عن أبي نضرة قال لما احتضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام عند الوفاة دعى بابنه الصادق عليه السلام ليعهد اليه عهدا فقال له أخوه زيد بن علي (ع) لو امتثلت في تمثال الحسن والحسين عليهما السلام لرجوت أن لا تكون اتيت منكراً فقال يا ابا الحسن ان الامامة ليست بالتمثال ولا العهد بالرّسوم وانما هي امور سابقة من حجج الله عزّ وجل.

اقول المراد من سؤال زيد طلب الخلافة منه (ع) وجعله اماماً بعده فقال أنك لو امتثلت مثال الحسن والحسين عليهما السلام اى فعلت مثل ما فعل الحسن بالنسبة الى الحسين عليهما السلام من جعله خليفة واماماً بعده لكان حسناً وما كنت آتياً بمنكر فأجابه عليه السلام بأن الامامة التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالتمثال وعهود الله لا يؤخذ بالعلامات وانما هي أمور منصوصة من حجج الله تعالى لا يجوز التعدي عنه.

وفيه ايضاً:

في باب الاخبار المتفرقة باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لا يزال العبد يسرق حتى اذا استوفى ثمن يده أظهر الله تعالى عليه. أقول: المراد ان العبد السارق لا يظهر الله فعله عند الناس حتى يسرق دية يده فحينئذ يظهر على الناس فعله ويفضحه بينهم حتى اذا قطعت يده لاجل السرقة حصل عنده ما يساوى يده فلا يكون مظلوماً وكان ذلك اخباراً عما هو الواقع اذا لقطع في ظاهر الشريعة يترتب على سرقة ربع الدينار وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الذي سنله ابو العلاء المعري عن سيدنا الاجل المرتضى (ره) حيث قال:

يد بخمس مئتين عسجداً فديت ما بالها قطعت في ربع دينار
واجابه السيد (ره) بقوله:

هناك مظلومة غالت بقيمتها و هي هنا ظلمت هانت على الباري

[در پاسخ به شبهه ابو العلاء، بيت ديگری نیز به سيد مرتضى، بر همین وزن و قافیه منسوب است: عزّ الامانة اغلاها و ارخسها ذلّ الخيانة فافهم حكمة الباري - مصحح].
ويعلم من الحديث المذكور ان الله سبحانه لا يظهر سرقة على الناس حتى يبلغ ما سرقه بقدر قيمة يده أعنى خمسمائة دينار.

بيان معنى حديث:

روى عن رسول الله عليه وآله: «أنا بريء من كل مسلم مع مشرك» قيل: لم يارسول الله؟ قال: لا تراى ناراهما.

اقول: معنى الحديث انابرىء من كل مسلم يصاحب المشرك ويكون معه ثم قال بعد السؤال عن علّة ذلك لا تراى ناراهما اى يلزم أن يكون بينهما منافرة ومباعدة بحيث يكون المسلم فى منزل يتباعد عن منزل المشرك ولا ينزل الموضع الذى اذا اوقدت فيه نار تلوح وتظهر نار المسرك اذا وقدها فى منزله. والحاصل أنه يلزم أن لا تتقارب ناراهما بحيث يكون احديهما بمرئى عن الاخرى و إنما كره مجاورة المشركين لأنهم لا عهد لهم ولأمان. وهذا الكلام تحريض للمسلمين وحثّ لهم على الهجرة من المشركين والترائى تفاعل من الرؤية يقال «ترأى القوم» اذا رأى بعضهم بعضاً و ترأى الى الشئ أى ظهر حتى اذا رأيت. واسناد الترائى الى النارين مجاز من قولهم دارى تنظر الى دار فلان اى يقابلها فيكون مجازاً من سلامن باب اطلاق الملزوم و ارادة اللّازم والأصل فى ترأى تترا اى حذف احدى التائين تخفيفاً ومن هذا القبيل قوله تعالى: «إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا» (فرقان، ١٢). اى اذا كانت نار جهنم بمرئى منهم واسناد التغيط والزفير استعارة مصرحة تبعية لأنه شبه صورة غليان النار بصورت المغتاط وزفيره وهو صوت سمع من جوفه فذكر المشبه به واثبت له ما يلايمه أعنى السماع بصورة الفعل فيكون استعارة مصرحة تبعية ويمكن أن يكون استعارة مكنية تخيلية بأن يقال أنه شبه جهنم بشخص مغتاط فذكر المشبه به واثبت لو ازم الشبه به أعنى التغيط والزفير له وقيل ان ذلك لربانيتها فنسب اليها على حذف المضاف وعلى هذا يكون مجازاً من سلا.

حديث:

فى التهذيب بأسناده عن عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول أن رسول الله صلى الله عليه وآله بنى مسجداً بالسّميّ ثم ان المسلمين كثروا فقالوا يارسول الله لو أمرت بالمسجد فنزيد فيه فقال (ص) نعم وأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالائتى والذكر الحديث اقول السّميّ لبنة والسّعيد لبنة ونصف والائتى والذكر لبنتان متخالفتان.

حديث:

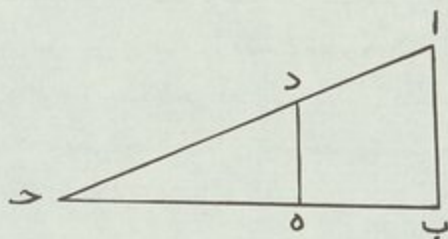
روى طلحة بن زيد عن جعفر عن أبىيه عليهما السلام انّ علياً عليه السلام رأى مسجداً بالكوفة وقد شرف فقال كأنه بيعة ان المساجد تبنى جمّاً قوله (ع) وقد شرف اى جعل له شرف بضم الشين وفتح الرآ جمع الشرفة بسكون الرآ وهى ما يجعل فى أعلى الجدران والجّم بضم الجيم وتشديد

المیم ما لا قرن له من الاكبش قال السيد الرضی فی المجازات النبویة قوله جمًا استعارة لأن المراد أن المساجد تبنى بلاشرف فشبَّهها بالكباش الجمّ وهی التي قر ونها صغار حافیه اقبال و يمكن ان یقر أجماء بالمداى ملساء و حينئذ لا یكون تشبیهاً و استعارة.

مسئله حسابیة:

اگر پرسند که چراغی بر دیواری گذاشته شده که ارتفاع آن دیوار ده ذرع است و نیزه ای در زمین مرکوز است که طول آن چهار ذرع است و سایه ای که از آن به واسطه نور چراغ بر زمین افتاده نیز چهار ذرع است، در این صورت آیا بعد دوری موقع نیزه از آن دیوار چند ذرع است؟ جواب: مخفی نماند که جواب این سؤال و امثال آن استنباط می شود از قاعده ای که در اصول مبین شده و آن قاعده این است که هر گاه مثلثی باشد که یک زاویه آن قائمه باشد و دو ضلع آن که یکی از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشد یعنی مقدار هر یک از آن دو ضلع معلوم نباشد و ضلع ثالث مقدار آن معلوم باشد و با وجود این خطی یافت شود که موازی ضلع معلوم باشد و دو طرف آن متصل به دو ضلع مجهول باشد یعنی این خط در داخل این مثلث واقع شود به نحوی که موازی ضلع معلوم باشد و هر یک از دو طرف آن بر یکی از آن دو ضلع مجهول یعنی بر موضعی از آن واقع شود و با وجود این مراتب مقدار آن خط معلوم باشد و همچنین مقدار زیادتی میان بُعد موقع این خط از ضلع معلوم و میان ضلع مجهولی که وتر حاده است معلوم باشد، در این صورت می توان به واسطه معلومیت ضلع ثالث و خط موازی و زیادتی مذکور استعلام مقدار هر یک از آن دو ضلع مجهول بشود، به این طریق که مقدار خط مفروض از مقدار ضلع معلوم نقصان شود و باقی مانده در مقدار زیادتی مذکوره که عبارت است از تفاضل میان ضلع مجهولی که وتر حاده است و میان بُعد موقع خط موازی مذکور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب بر مقدار خط مفروض قسمت شود آنچه خارج قسمت باشد آن بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم و این خارج قسمت با مقدار تفاضل مذکور عبارت است از مقدار ضلع مجهولی که وتر زاویه حاده است و به همین طریق ضلع مجهول دیگر که وتر قائمه است استخراج می شود. و چون این قاعده معلوم شد می گوئیم که شکی نیست که از ارتفاع دیوار خطی یعنی خط مستقیم و اصل میان چراغ و زمین در دیوار و خط مخرج در زمین آن موضع خط مذکور تا سر ظل نیزه و خط ثالثی که در هوا اخراج می شود در مابین طرف خط اول که متصل است به چراغ و طرف خط دوم که متصل است به سر سایه نیزه مثلثی حادث می شود که زاویه که از دو خط اول یعنی خط واقع در دیوار و خط واقع در زمین به هم می رسد قائمه است و ضلع اول که ارتفاع دیوار باشد که ده ذرع فرض شده معلوم است و مقدار دو ضلع دیگر مجهول است و نیزه مرکوز در زمین به

مثابه خطی است که موازی است با ضلع معلوم که خط واقع بر جدار باشد و مقدار آن معلوم است زیرا که چهار ذرع فرض شده و خط مجهولی که وتر حادثه است خطی است که در زمین اخراج شده و چون از بیخ دیوار اخراج شده و بر موضوع نیزه گذشته و به سر کل رسیده بعضی از آن در مابین دیوار یعنی خط معلوم و موقع نیزه واقع است و آن مجهول است و مطلوب استعلام بعد از آن است و بعضی دیگر از آن ظل نیزه است که معلوم است زیرا که به فرض چهار ذرع لهذا از جهت استعلام مطلب است یعنی خط واقع مابین خط معلوم و موضع نیزه که آن بعد نیزه است از دیوار می گوئیم نظر به قاعده مذکوره چون ظل طول نیزه که به منزله خط موازی است و چهار ذرع است از خط معلوم که ده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی می ماند پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل رمح که عبارت است از فضل مابین خط مجهول که وتر حادثه است و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار ذرع است حاصل ضرب بیست و چهار باشد. پس این حاصل را قسمت کردیم بر طول نیزه که چهار ذرع است خارج قسمت شش شد و آن مطلوب است. پس می گوئیم مطلوب که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و در این سؤال مطلوب همین بود و احتیاجی به استعلام مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا نیست و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین را بدانیم بر مطلوب که حاصل شده یعنی شش ذرع مقدار سایه را که چهار ذرع است بیفزاییم تا مقدار آن ضلع که ده ذرع است حاصل شود و به مثل طریق مذکور مقدار ضلع ثالث که وتر قائمه است نیز معلوم توان کرد. و مخفی نماند که لمیت در عمل مذکور آن است که هر گاه در مثلث اب ج ضلع اب ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع ب ح ضلع واقع در زمین فرض شود تا زاویه ب قائمه باشد و ضلع ا ح ضلع ثالث باشد که وتر قائمه باشد پس می گوئیم که شکی نیست



که هر يك از ضلع ب ح و ا حد در اطولیت و اقصرت تابع اطولیت و اقصرت ضلع اب است. پس هر چند که ضلع اب که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع ب ح مثلا نیز اطول خواهد بود و هر چند اقصر باشد اقصر خواهد بود. پس هر گاه ضلع اب ده ذرع باشد، ضلع ب ح مقداری خواهد بود که در طول و قصر مناسب مقدار اب باشد و هر گاه اب شش ذرع باشد، ب ح به همین نسبت کمتر خواهد شد، و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد. و بنا بر این می گوئیم که هر گاه به جای اب ده فرض کنیم که آن طول نیزه است باید به ازای آن یعنی به جای ب ح باشد و بنا بر این به ازای اب که به فرض ده ذرع است ب ح است که مقدار آن معلوم نیست و به ازای ده، ه ح است که مقدار هر يك از آنها معلوم است. و چون دانستی ب ح و حد در اطولیت و اقصرت تابع اطولیت و اقصرت اب ده اند بر هر يك نسبت می گوئیم که در اینجا اربعه متناسبه به هم خواهد رسید به این طریق که نسبت ب ح به اب چون نسبت ه ح است به ده. پس چون اب که ضلع معلوم است و مقدار آن به فرض ده ذرع است در ه ح یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهل است بر مقدار ده که خط موازیست و در مانحن فیه طول نیزه است و مقدار آن چهار ذرع است قسمت شود حاصل قسمت ده باشد و آن مقدار خط ب ح است که در مانحن فیه در زمین فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدره ح است نقصان شود باقی مانده که شش ذرع باشد مقدار ب ه است که آن در مانحن فیه مطلوب است یعنی بعد موضع نیزه است از جدار و از این معلوم شد که نظر به قاعده مذکور باید اولاً مجموع خط واقع در زمین استعمال شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را در آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موقع نیزه است از جدار معلوم شود. لیکن چون در مانحن فیه احتیاج به استعمال مجموع خط نبود بلکه مطلوب استعمال بعد مذکور بود و نظر به قاعده و لمی که مذکور شد، هر گاه از اب مقدره ده نقصان شود و به جای نسبت ب ح به اب نسبت ب ه به باقی مانده اخذ شود نسبت اولی بعینها باقی خواهد بود و مبدل نخواهد شد یعنی نسبت ب ه بعد موقع نیزه از جدار که مطلوب است به باقی که شش است، چون نسبت ه ح تفاضل است به ده طول نیزه پس از ضرب و قسمت مطلوب حاصل خواهد شد بدون احتیاج به استعمال مجموع خط و اگر چه احتیاج خواهد بود به نقصان خط موازی از ضلع معلوم پس فرق میان دو طریق آن است که در یکی احتیاج به این نحو نقصان است نه به استعمال مجموع خط واقع در زمین و در دیگری حکم به عکس است.

آیه فیها سؤال:

قال الله تعالى في سورة هود (آیه ۱۰۵): «يَوْمَ يَأْتِ لَاتَكَلُمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ».

وفيه سؤال وهو ان كلمة من للتبعض وظاهر ان الناس كلهم اما سعيد او شقى فما معنى التبعض والحكم بان بعض الناس شقى وسعيد فانه يفيد ان بعضهم ليس بشقى ولا سعيد.

والجواب عنه بوجهين: أحدهما: أن يبقى التبعض على حقيقته ويمنع انحصار اهل القيامة فى صنفين بل هم ثلاثة أصناف شقى وسعيد وهم أهل الجنة والنار وصنف لاشقى ولا سعيد وهم أهل الأعراف.

وثانيهما: أن معنى الكلام ومنهم شقى ومنهم سعيد وهذا يقتضى أن يكون الشقى بعض الناس والسعيد بعض الناس والأمر كذلك ولا يقتضى أن يكون الشقى والسعيد كلاهما بعض الناس بل كل واحد منهما بعضهم وكلاهما كلهم كما تقول من الحيوان انسان وغير انسان و كل الحيوان اما انسان أو غير انسان.

بيان حديث:

فى قرب الاسناد عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال فى حديث أنك قد ترى من المحرم من العجم ما لا يراى منه بايراد من العالم المتكلم الفصيح وكذلك الاخرس فى القراءة فى الصلوة والتشهد وما شبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراى منه ما يراى من العالم المتكلم الفصيح ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم أنه يلزمه به وينبغى له أن يقوم حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية فحيل بينه وبين ذلك بالادب حتى يعود الى ما قد علمه وعقله ولو ذهب من لم يكن فى مثل حال الأعجم المحرم ففعل فقال الأعجمى والأخرس على ما وصفنا اذن لم يكن فاعلالشى من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم.

اقول الناقة المحرمة بفتح الراء المشددة هى التى لم تتركب ولم تدل فالمراد بالمحرم من العجم محرمة من لا يقدر على القراءة وتصحيحها تشبيهاً له بالناقة التى لم تتركب ولم يدل وجه الشبه ظاهر والمعنى أن الأعجمى الذى لم يصحح القراءة ولا يمكنه اداء الحروف من مخارجها يجوز له أن يأتى بكل ما تيسر له منها بخلاف العالم القادر على ذلك فانه لا يجوز له ذلك بل ان اراد أن يأتى بما يأتى به الأعجمى يمنع عنه. فقوله فجعل بينه وبين ذلك بالادب جواب الشرط والمراد انه يؤدب ويمنع منه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم القراءة على القادر عليه ومع عدم القدرة يأتى بالممكن ولو بالترجمة كما يفيد قوله (ع) حتى يكون ذلك بالنبطية والفارسية.

حديث:

روى عن النبى صلى الله عليه واله انه كان حين يقرأ قوله سبحانه «هو أهل التقوى وأهل»

المَغْفِرَةَ»، يقول: «اللهم اجعلني من أهل التقوى وأهل المغفرة».

قال بعض المفسرين: الأول من الأول والثاني من الثاني من المجهول والثاني من الأول والثاني أعنى المقول النبي (ص) من المجهول لأن كونه تعالى من أهل التقوى بمعنى أنه ينبغي أن يتقى منه لا بمعنى أن يتقى هو من غيره وكون العبد أعنى النبي (ص) من أهل المغفرة بمعنى أن يصير مغفوراً لا غافراً والثاني أعنى المغفرة من الأول أعنى الآية والأول أي التقوى من الثاني أي من كلام النبي صلى الله عليه وآله من المعلوم وذلك لأن كونه تعالى من أهل المغفرة بمعنى كونه غافراً للعباد لا مغفوراً وصيرة النبي من أهل التقوى بمعنى صير ورته متقياً يتقى من الله سبحانه لا بمعنى أن يتقى منه أي يتقى غيره من العباد.

حديث:

روى عن زرارة في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير وخر ساجداً إلى أن قال ولا يلزق كفيك بركبتك ولا تدنهما من وجهك بين ذلك حيال منكبيك ولا تجعلهما بين يدي ركبتك ولكن تحرفهما عن ذلك شيئاً وبسطهما على الأرض بسطاً واقبضهما إليك قبضاً»، الحديث.

اقول قوله (ع) بين ذلك متعلق بمحذوف تقديره اجعل كفيك بين ذلك أي بين الركبتين والوجه حال كونهما بحذاء المنكبين. وقوله «ابسطهما على الأرض بسطاً» ابسط كفيك حال السجود على الأرض. وقوله «واقبضهما إليك قبضاً» أي اقبضهما عند رفع رأسك من السجود إلى جانبك ثم ارفعهما بالتكبير والمراد أن من يرفع رأسه عن السجدة يستحب له أن يضم كفيه إليه ثم يرفعهما بالتكبير ولا ينبغي له أن يرفعهما عن الأرض وبالتكبير يرفع واحداً وإلى هذا أشار الصدوق عليه الرحمة في الفقيه بقوله وإذا رفع رأسه من السجدة الأولى قبض يديه إليه قبضاً فإذا تمكّن من الجلوس يرفعهما بالتكبير ثم قوله ولا تدنهما من وجهك إلى قوله بين يدي ركبتك يناهني ما ورد من فعل الصادق عليه السلام تعليماً لحماد حيث قال ثم سجد وبسط كفيه مضمومتى الأصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه والتناهي في موضعين. أحدهما: في جعل المستحب في صحبة زرارة كون اليدين حال السجود بحذاء المنكبين وفي صحبة حماد كونهما بحذاء الوجه وقد دفع ذلك بالحمل على التخيير. وثانيهما: في قدامها. والوجه فيه أن المراد بكون الشيء بين اليدين كونه على القدم بين جهتي اليمين والشمال على سمت اليدين مع القرب منهما وهو أعم من المواجهة الحقيقية ومن الانحراف إلى أحد الجانبين وقد تعارف استعماله في كل منهما فاستعمل في الأولى

فی الأول و فی الثانية فی الثانی فیرجع حاصلهما الی معنی واحد و رجحان عدم کونهما مواجیهن بالمواجهة الحقیقیة بایصالها بالوجه فاستحباب انحرافهما عنه الی جانبی الیمین و الیسار حتی یقع فصل بینہ و بینہما.

سؤال علی اول سورة التوحید:

قال الله تعالی «قل هو الله احد» و فیہ سؤال و هو أن الأحد فی کلام العرب یستعمل بعد النفی و لو احد بعد الاثبات یقال فی الدار واحد و ما فی الدار احد قال الله تعالی الهکم الله واحد و قال سبحانه «فَلاتصل علی احد منهم». و الجواب أن ما ذکره هو الاغلب الا کثر لانه کلی و لم یراع غیر الأغلب لمقابلة الصمد و قال ابن عباس علی ما روی عنه انه لا فرق بینهما فی المعنی و الاستعمال و اختاره أبو عبیده و یدل علی ذلك قوله سبحانه «فأبعثوا أحداکم بوریککم هذه الی المدینة».

شعرُ للأنوری:

چون ندارم آنچه با قارون فر و شد در زمین در دلم آنست کانرا قبله کردی زرد هشت
«زرد هشت» به فتح زاء معجمه و سکون راء مهمله و ضم دال مهمله و کسرها و سکون شین معجمه و تاء قرشت، بعضی گفته اند که به زبان سریانی نام حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام است.

محمد کشمیری گوید: «شخصی بود از نسل منوچهر دعوی پیغمبری کرد». و صاحب کتاب ترتیب السعادة در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از آذربایجان بوده و در علم نجوم مهارتی تمام داشت. مدتی از آنجا مسافرت اختیار کرد و با حکمای هند و روم و مصر صحبت داشت و از ایشان نیز نجات و طلسمات آموخت و در زمان گشتاسب دعوی پیغمبری کرد و کتابی ساخت دبستان نام که هیچ کس او را نمی فهمید، و مدعی آن بود که سخن خدایانمی فهمد الرسول خدا. و بعد از آن آنرا تفسیری کرد مسمی به زند و باز آن را تفسیری کرد مسمی به پازند. و در جام جهان نما مسطور است که رای صاحب عمده آن است که در سال سیم از سلطنت گشتاسب، زرتشت که به زعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد و او خادم یکی از تلامذه آرمیا بود و از اهل فلسطین بود. به سبب کذب و خیانت او را راندند و او مبروص شده به آذربایجان رفت و دین مجوس نهاد و آتش پرستی بنیاد کرد، پس به بلخ رفت و با گشتاسب ملاقات نمود. و اوستارا که به زعم ایشان لوحی بود بر زردشت نازل شده در پوست دوازده هزار گاو به طلا منقش کرده و در قلعه اصطخر مدفون ساختند و آنچه از تاریخ الحکما مفهوم می شود آن است که زرد هشت که او را زردشت نیز

می نامند از انبیا یا از اکابر حکماست. و محصل معنی بیت آن است که: آنچه با قارون به زمین فرود رفت. که عبارت از زراست. ندارم، به این سبب در دلم آتش است که آن را زرد هشت قبله خود کرد و آن را پرستید.

معماً به اسم جلال:

چیست آن نام که بر حرف نخستش الفی
ور فصیحی به خرد باقی آن نام بزرگ
هر گاه الف که به حساب جمل یکی است بر حرف اول جلال که جیم است و به حساب سه است
زیاد شود چهار می شود که دال است و باقی آن اسم یعنی به غیر از جیم هر گاه گفته شود دال خواهد بود.

شعر انوری:

بلبل ز نوا هیچ همی کم نزن دم
زین حال همی کم نشود سر و نوان را
این شعر در وصف بهار است و «نوا» به معنی نغمه و آهنگ است و «نوان» به معنی متحرک جنبان است. و مراد از «حال» در این شعر حالی است که مرادف «وجد» است و از صوفیان حماقت نشان در وقت شنیدن نغمات به ظهور می آید و به رقص می آیند و در اینجا رقص اراده شده. محصل معنی آنکه: بلبل هیچ از نغمه کوتاهی نمی کند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است و ازین. یعنی از این جهت حال نمودن و رقص کردن. هیچ کم نمی شود از برای سر و متحرک و دایم در رقص و حرکت است که گویا نغمات بلبل سبب رقص آن است.

شعر آخرله:

خوش خوش ز نظر گشت نهان راز دل آب
تا خاک همی عرضه دهد راز نهان را
یعنی آنچه در باطن آب دیده می شد. از سنگ و ریگ و عکس و امثال اینها که بمثابه راز دل آیند. - الحال که آب به سبب کثرت بارندگی گل آلود شده دیده می شود و از نظر پنهان گشته است. و نهان شدن راز دل آب به جهت آن است که خاک راز دل خود را. یعنی آنچه در باطن خود نهان دارد از سبزه و ریاحین و غیرها. عرضه دهد یعنی ظاهر سازد، چه نهان شدن راز دل آب به واسطه باریدن است و باریدن سبب رویدن سبزه و ریاحین و غیرها.

شعر آخرله:

بادام دومغز است که از خنجر الماس ناداده لبش بوسه سر پای فسان را
 «فسان» به کسر فاء سنگی است که کارده به آن تیز می کنند، و مراد از آن در اینجا کوه است و
 مصحح اطلاق فسان بر کوه یکی از دو امر است: اول آنکه کوه نیز سنگ است و مؤید این معنی
 است آنچه خلاق المعانی گفته:

در تیغ آفتاب نمانده است حدتی کز سنگ که نمی زندش هیچ بر فسان
 و ثانی آنکه در اشعار استادان بسیار واقع شده که سبزه و ریاحین خود را بر کوه کشیدند، پس
 توان گفت که خنجر الماس که سبزه است بر کوه کشیده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود
 فسان توان گفت. و اختلاف معنی کشیدن در صورتین مضر نیست همچنان که بر متبیین کلام شعرا
 مخفی نیست. و مراد از «خنجر الماس» سبزه است همچنان که رضی نیشابوری گوید:
 به باغ غنچه از آن بس که تیز کرد سنان خود را سر خنجر کشیده شد ز نیام
 و بادام در مغز بودن کوه از خنجر الماس کنایه از پُری اوست از سبزه همچنان که بادام دومغز پر
 است از مغز. و مصرع ثانی وصفی است از خنجر الماس و «یا» در لفظ «سر پای» می تواند شد که
 مکسور باشد، و می تواند شد ساکن باشد. و محصل معنی شعر بنا بر مکسور بودن «یا» آنکه: کوه
 گویا بادام دومغز است، یعنی پُر است از سبزه که این صفت [را] دارد که هنوز سر پای کوه را بوسه
 نداده است، و بوسه ندادن سر پای کوه کنایه از آن است که هنوز به همه کوه نرسیده است و همه را
 فر و نگرفته است، یعنی سبزه که هنوز تمام کوه را نگرفته است کوه از آن پُر است. و بنا بر ساکن
 بودن «یا» خلاصه معنی این می شود که کوه پُر است از سبزه که این وصف [را] دارد که هنوز آن سبزه
 از سر تپای بوسه نداده است کوه را، یعنی تمام آن از زمین بیرون نیامده است. و ممکن است که
 مصرع ثانی را به طریقی اخذ کنیم که وصف نباشد و محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پر
 است و با وجود آنکه هنوز از همه جای کوه سر نزده و یا با وجود آنکه هنوز تمام آن نرسیده.

شعر آخرله:

گر باره کشد راعی حزمش نبود راه جز خارج او نیز دخول حدثان را
 و ر پره زند لشکر عزمش نبود تک جز داخل او نیز ردیف سر طان را
 «حدثان» [یا] به فتح حاء مهمله و فتح دال است و در این وقت به معنی شب و روز است، یا به فتح
 و ضم حاء و سکون دال است اصلاً و فتح او به جهت ضرورت شعری. و مراد از آن حادثات جهان
 است، و در این مقام بهتر است. و مراد از «پره زند» صف کشیدن است. و مراد از «تک» سیر و حرکت

است، و مراد از «ردیف» سرطان یا بُرجی است که در عقب آن است که اسد باشد یا هفتم برج آن است که جدی است چه مصطلح است که هفتم هر برجی را ردیف آن گویند. و این دو بیت از مشکلات دیوان انوری است و اشکال آن از جمع میان دو لفظ «جز» و «نیز» ناشی شده به علت آنکه در بیت اول از لفظ «جز» این ظاهر [است] که اگر اندیشه او حصارى به جهت حفظ عالم بکشد حادثات را [راه] نباشد مگر در خارج آن حصار، و در داخل او داخل نتواند شد. و از لفظ «نیز» خلاف آن معلوم می شود، یعنی معلوم می شود که حادثات را در داخل آن هم راه هست، به جهت اینکه مفهوم از شعر این می شود که حادثات را در خارج نیز راه هست. و لفظ «نیز» دلالت می کند بر اینکه در داخل راه هست و این منافات با لفظ «جز» دارد. و همچنین در بیت ثانی از لفظ «جز» این مفهوم می شود که اگر لشکر عزم او صف بکشد، آن صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان را که اسد یا جدی است و در فلک نهم است. اگر مراد اصل برج باشد یا هشتم، اگر مراد صورت برج باشد. سیر و حرکت نخواهد بود مگر در داخل آن صف، و به جهت وسعت صف اسد یا جدی در خارج آن نخواهد بود. و از لفظ «نیز» خلاف آن ظاهر می گردد، یعنی ظاهر می شود که حرکت اسد یا جدی در خارج صف نیز خواهد بود به تقریری که در بیت اول گذشت. و رفع این اشکال را به یکی از دو طریق می توان کرد: اول اینکه گفته شود که این اشکال در وقتی است که لفظ «نیز» در بیت اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل. اما هر گاه در شعر اول قید از برای دخول حدثان و در ثانی قید از برای ردیف سرطان گرفته شود اصلاً اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ «جز» و «نیز» نیست به جهت اینکه معنی شعر اول در این وقت آن می شود که اندیشه او هر گاه به جهت محافظت عالم حصارى بکشد به غیر از خارج انحصار داخل شدن حادثات نیز راه نخواهد بود، با وجود آنکه منع نزول حوادث در عالم از جمله محالات است چه جای امور دیگر. و معنی شعر ثانی آن می شود که اگر عزم او صف کشد به غیر از داخل آن صف سیر اسد یا جدی نیز نباشد چه جای افلاک دیگر که در ماتحت آن هستند. و طریق دوم آنکه گفته شود که لفظ «نیز» به معنی من بعد و دیگر است، همچنان که در اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنایی گوید:

دولتش بر کسی که چشم افکند نیز در ابرویش نبینی چین

و انوری خود در عذر ادای خارجی که از او صادر شده گوید:

حق همی داند که آن دم تاکنون نیز بر ناورده ام یکدم به کام

و در این وقت معنی شعر این می شود که هر گاه اندیشه او حصارى بر عالم کشد دیگر به جز خارج آن دخول حدثان را راهی نباشد. و شعر ثانی نیز به همین نحو خواهد بود و این توجیه خالی از تکلفی نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ «نیز» در این دو شعر زاید باشد همچنان که در غزلی

از خواجه حافظ شیرازی که مطلعش این است:

در دم از یار است و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم

شعر آخره:

گر ثور جو عقرب نشدی ناقص و بی چشم بر قبضه شمشیر نشاندی دبران را
«دبران» منزل چهارم ماه است و آن ستاره ای است بزرگ و روشن و سرخ رنگ دبران چشم ثور
است که سوی مشرق است و مراد از «ثور» برج ثور است. و مراد از «عقرب» همان حیوان معروف
است نه برج عقرب. و نسبت ناقصی و بی چشم بودن عقرب به جهت آن است که مشهور است که
عقرب بی چشم مخلوق شده، نظامی گوید:

ولیکن چو عقرب به هنگام هوش نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش
و معنی آن است که ممدوح را آن قدر و مرتبه است که اگر نه آن بودی که مبادا ثور مانند عقرب
ناقص و بی چشم شود «دبران» را که چشم گا و فلک است بر کندی و به جای جوهر در قبضه شمشیر
خود نشاندی. و می تواند شد که فاعل نشاندی «ثور» باشد، یعنی اگر ثور از ناقصی خود
نمی اندیشید چشم خود را می کند و در قبضه شمشیر او می نشاند.

شعر آخره:

در بیشه گوزن از پی داغ تو کند پاک هم سال نخست از نقطه بیهده ران را
مشهور است که گوزن چون از مادر بزاید نقطه ای چند سیاه بر ران او هست و هر نقطه از آن
در سالی بر طرف می شود. و بعضی گفته اند که جمیع نقاط در سال اول بر طرف می شود. و ظاهر آن
است که بنای شعر بر تقدیر اول است و معنی آن است که به جهت آنکه توران گوزن را داغ کنی و
آن را در رمه خود جای دهی، در بیشه همان سال اول ران خود را از نقطه پاک می کند که تا جای داغ
خالی باشد و نسبت بیهدگی نقطه از جهت بی مصرفی آنهاست همچنان که واضح است.

شعر آخره:

بر عالم جاه تو که داروی گذر ماند چون مهر فرو شد چه یقین را چه گمان را
در اصطلاح شعرا فرو شدن مهر کنایه از تمام شدن و زایل شدن [ن است]. محصل معنی آنکه
چیزها را یا به یقین یا به گمان توان دانست و چون که در طلب عالم جاه تو عمر یقین و گمان تمام
شدند و بدان نرسیدند و دیگر که را روی گذر بر آن است و که را امکان رسیدن به آن و دانستن آن

است. و چه در یقین و چه گمان از برای تعمیم است به معنی یعنی هم یقین تمام شد و هم گمان.

شعر آخر له:

چشم زره اندر دل گردان بشمارد بی واسطه دیدن شریان ضربان را
این شعر در وصف جنگ است. «شریان» رگی است که روح در آن باشد. و «ضربان» به فتح تین
جستن رگ است. و «گرد» به ضم کاف فارسی پهلوان و دلیر. محصل معنی آنکه دلاوران لشکر
خصم در رزم از خوف به نحوی رگ دل ایشان در جستن و طپیدن باشد که حلقه زره با وجود عدم
بینایی جستن رگ را در دل ایشان تواند شمرد بی آنکه ملاحظه نبض کند.

شعر آخر له:

تا خاک کف پای ترا نقش نیستند اسباب تب و لرزه ندادند قسم را
تجر به شاهد است که قسم خورنده بعد از قسم بر افر و خته می شود و می لرزد. و مراد آن است
که به واسطه عزت و مهابت قسم گاه که خاک کف پای تو است لازم قسم افتاده که باعث تب و لرزه
می شود. و محصل معنی آن است که تا خاک کف پای تو را برای آنکه خلاق قسم خورند نیافریدند،
این معنی را لازم قسم نساختند. پس مهابت خاک کف پای تو باعث این معنی شده و صاحب
شرف نامه به جای قسم سقم نقل کرده به تقدیم سین بر قاف. و در این وقت محصل معنی این است
که چون که کرم خدای تعالی مقتضی آن است که دوی هر دودی را پیش از آن درد خلق کند،
بنابر این تا خاک پای ترا نیافرید تا دوی دردها و بیماری ها باشد اسباب تب و لرزه را به بیماری
نداد.

شعر آخر له:

گر شاه نشان خواجه بود خواجهگی این است روز است و دران شك نفتد هیچ حکم را
مراد آن است که اگر خواجه کسی است که شاه نشان باشد یعنی آثار و نشان شاهی در آن باشد
خواجهگی این است که ممدوح من دارد و منحصر در آن است و احدی دیگر نیست که آثار پادشاهی
در آن باشد تا خواجه باشد. و این معنی از نهایت وضوح و روشنی به منزله روز است و هیچ حکم
کننده را شك و شبهه ای در آن نیست.

شعر آخر له:

روزی که در آن بر اثر آتش شمشیر
چون باد خورد شیر علم شیر اجم را
در نعره خنق آورد و در جلوه تشنج
گر پاس تو یاری نهد کوس و علم را

«اَجْم» به فتح تین جمع اجمه است به معنی نیستان و «شیر علم» عبارت است از سر علی که به صورت شیر ساخته باشند همچنان که متعارف است. و «خنق» مرضی است که در خلق ظاهر می شود و حلق را می گیرد. و «تشنج» فراهم کشیدن پوست است. و «پاس» به بای فارسی به معنی حفظ است. یعنی روزی که از عقب شمشیر مبارزان شیر علم با وجود عدم حیات به نوعی گرم رزم شده باشد که شیر نیستان - یعنی شیر بیشه را - مثل نفس به سهولت و آسانی فرو برد و بخورد و اگر محافظت کردن تو یاری کوس و علم را نکند کوس را خنق به هم می رسد و از آن آواز نمی آید. و علم را که جلوه و ظهور آن باعث زینت لشکر است تشنج به هم رسد و جلوه نکند.

شعر آخر له:

بخت نه سمین است که ره کم کند اقبال
گر نیل کشد دشمن بدبخت ورم را

«سمین» به معنی فر به است و متعارف است که بر پیشانی و رخساره اطفال فر به که در نظر مردم خوش آینده هستند و مردم را رغبت به دیدن ایشان هست زخم نیل کشند به واسطه دفع چشم زخم. و در این بیت بخت ممدوح را نسبت به طفل سمین کرده و کنایه است از خوبی و جوانی بخت او. و اقبال را تشبیه کرده است به شخصی که رغبت به دیدن آن طفل داشته باشد. و محصل معنی آنکه بخت تو نه چنان سمین است که اگر دشمن بدبخت ورم کرده خود را سمین و فر به انگاشته نیل چشم زخم بر او کشد و چنان وانماید که مردم را به دیدن من رغبت است اقبال راه را گم کند و میل به دیدن آن کند بلکه باز اقبال را میل به دیدن بخت تو است و به غلط نخواهد افتاد و بخت ترا آن نوع خوش آیند کی نیست که اختیار دیگری بر آن توان کرد.

شعر آخر له:

خضم ار به کمال تو تشبه نکند به
ثانی چه کند بازوی بی دست علم را

یعنی بهتر آن است که خصم در کمالات خود را مثل تو نداند و از برای چه کمالات خود را که مانند بازوی بی دست یعنی بی پنجه است و ناقص است ثانی کمالات تو کند که مانند علم است و در همه جا معروف و مشهور است و ممکن است که فاعل چه کند بازوی بی دست باشد یعنی نسبت دشمن کمالات خود را به کمالات تو از این مقوله است که بازوی بی پنجه علم را ثانی خود دادند.

عبارة مشهورة:

الفقير والمسكين كالجار والمجرور اذا فترقا اجتماعا واذا اجتماعا فترقا. اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا الجار منفردا ارادوا منه الجار والمجرور معا كما يقال الجار متعلق بكذا يراد منه الجار والمجرور معا وكذا اذا اطلقوا المجرور منفردا يراد منه المجرور مع الجار. واما اذا اطلقوا الجار والمجرور معا فيريدون من الجار حرف الجر ومن المجرور مدخولها. والحاصل ان كلا من لفظي الجار والمجرور اذا ذكر منفردا يراد منه كلاهما معا واذا ذكر معا يراد من كل منهما معناه فقط من دون ارادة الآخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان معنى العبارة ان لفظي الفقير والمسكين كلفظي الجار والمجرور في انه اذا فترقا عن الآخر اى ذكر كل منهما منفردا اجتماعا اى يراد منه الآخر ايضا فيكونان مجتمعين في الارادة واذا اجتماعا اى ذكر معا كما في آية الزكاة فترقا اى يراد من كل منهما معناه من دون ارادة الآخر منه فلا يجتمعان في الارادة ثم ان الاول اى ان متى ذكر احدهما خاصة دخل فيه الاخر اجماعى نقل الاجماع عليه جماعة منهم الشيخ والعلامة (ره). واما الثانى هو تغايرهما حين الاجتماع فمختلف فيه والاصح ذلك كما يدل عليه صحيحة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال الفقير الذى لا يستل الناس والمسكين اجهد منه ونص عليه كثير من اهل اللغة ايضا وليس هنا موضع تحقيقه.

شعر آخر للأنورى:

تاخاك زآمد شد هر كائن و فاسد برداخته و پر نكند پشت و شكم را

بر پشت زمين با دقارت به سعادت كاندر شكم چرخ تويى شادى و غم را

برداخته شدن به معنى خالى شدن است، يعنى تا پشت زمين به سبب آمدن موجودات به دايرة وجود خالى نشود به نحوى كه ديگر نتيجه اى از آن حاصل نشود و شكم زمين به سبب رفتن موجودات به آن عالم پر نشود به نوعى كه ديگر موجودى به عالم عدم نتواند رفت ترا به سعادت بر روى زمين قرار باد كه در داخل چرخ تويى آنكه واسطه شادى و غم است، يعنى تو واسطه شادى و غمى در اين عالم به جهت اينكه شادى به واسطه خاطر تو بردوستان تو واقع مى شود و غم نيز به واسطه خاطر تو و انتقام تو بردشمنان تو واقع مى شود و علت غايى شادى و غم تويى.

شعر آخر له:

در بزمگهت چهره به عيوق نموده ناهيد فلك شعبده مثلث و بم را

«عيوق» ستاره اى است روشن از كواكب ثوابت كه در فلك هشتم اند و از جانب شمال با پروين

طلوع می کند چنان که میان هر دو نیزه ای فاصله بود. و «ناهید» زهره است. و «مثلث» به فتح میم و سکون ثاء و فتح لام، و «بم» به فتح باء و سکون میم دو تارند از اوتار عود، و اوتار عود پیش قدم پنج است چنان که گفته اند:

پنج تارند متحد با هم حاد وزیر ولسان و مثلث و بم

و بعضی از متأخرین يك تار بر آنها افزوده اند و آن را نظیر بم نام کرده. و مراد از شعبده مثلث و بم نغمه آنهاست و تعبیر از نغمه به شعبده به علت آن است که مشعر باشد به آنکه آن نغمه چنان غریب است که گویا سحر است و چون که این شعر بعد از دو شعر سابق است، پس باز در دعای ممدوح است. و معنی آن است که در بزم تو زهره نغمه مثلث و بم را چهره به عیوق نموده بادی یعنی زهره چهره نغمه آنها را به عیوق بنماید و نمودن نغمه ایشان به عیوق کنایه از بلندنواختن ساز است به طریقی که نغمه به عیوق برسد.

اشعار آخرله:

صبا تعرّض زلف بنفشه کرد شبی بنفشه سر چو در آورد این تمنا را
حدیث عارض گل در گرفت و گل بشنید به نفس نامیه برداشت این دو معنا را
چه دید نامیه کین يك دو تن ز لشکر او متابعت ننمودند عقل و تقوا را
زبان سوسن آزاد و چشم نرگس را خواص نطق و نظر داد بهر آنها را

تعرّض به کسی کردن، به او پرداختن و میل به او نمودن، آنها به معنی خبر رسانیدن. و معنی اشعار آن است که صبا در مقام رسوایی گل و بنفشه بود، پس شبی متعرّض زلف بنفشه شده دستی به آن دراز کرد بنفشه سر به آرزوی آن در آورده زلف خود را به دست صبا داد. بعد از آن حرف رخساره گل در میان آمد، یعنی صبا گفت و گوی آن را به میان انداخت و اظهار خوبی و میل خود را به آن کرد، گل بشنید. یعنی گل هم مانند بنفشه حرف صبا را قبول کرد. و چون صبا کام خود را از این هر دو حاصل کرد بانفس نباتی که مرتبی و پادشاه ریاحین است این دو معنی را برداشت، یعنی این دو معنی را به آن اظهار کرد و گفت که من باد و کس از لشکر تو آشنایی کرده ام، پس چون نفس نباتی دید که دو کس از لشکر او. که بنفشه و گل باشند. مخالفت عقل و تقوی کرده اند و نامحرم لاف آشنایی ایشان می زند زبان سوسن را نطق و چشم نرگس را خاصیت نظر کردن داد به جهت خبر رسانیدن، یعنی تا به صدق و کذب این مقدمه رسیده معلوم کند و نفس نباتی را اعلام نمایند.

در بسیاری از نسخ بدل گل بشنید «لاله شنید» است، و در این وقت فاعل بر داشت لاله خواهد بود نه صبا، یعنی لاله آشنایی صبا را با بنفشه و گل شنید و غمّازی کرده به نفس نباتی گفت. و مخفی

نماند که در مصرع آخر از شعر چهارم کلمه را زاید است [و] از جهت وزن شعر آورده شده است و این در کلام شعرا بسیار واقع شده است. حسن دهلوی گوید:

بی جرم اگر چه ریختن خون بود گناه تو خون من بریز برای ثواب را
ومی تواند شد کلمه بهر را ساکن بخوانیم نه مکسور، وراء آخر از جهت تعلیل باشد تا معنی این
شود که نفس نباتی نطق و نظر به سوسن و نرگس بهر یعنی نصیب داد از جهت آنها.

شعر آخره:

به هر چه مفتی رایت قلم به دست گرفت قضا بر آب نویسد جواب فتوا را
یعنی مفتی رای تو بهر قصد که قلم به دست گیرد و اراده کند که آن بنویسد. و اگر چه هنوز ثبت
نکرده باشد. قضا جواب آن فتوی یعنی رد آن را بر آب نویسد. و این کنایه از آن است که رد آن
صورت نمی بندد همچنان که نوشته بر روی آب صورت نمی بندد. و صاحب اصطلاحات گفته
است که بر آب به معنی در حال آمده است و در این وقت معنی آن می شود که هر چه اقتضای رای تو
است همین که قضا یافت و دانست که تو چه فتوا خواهی داد پیش از آنکه تو به عمل آوری، بنا بر
نهایت متابعت قضا مر ترا فی الحال به مقتضای خواهش و رای تو فتوا می دهد و معنی اول اولی
است.

شعر آخره:

ترا عطیه عمری چنان که هیلاجش کند کیسه سالش عطای کبر را را
چون که حل شعر موقوف به دانستن بعض اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شرح و در
شرح شعر، ذکر آنها می شود و ما چند قاعده از اصطلاحات ایشان را بیان می کنیم:

اول، درجه طالع:

درجه طالع عبارت است از جزئی از فلك البروج که بر افق مشرق بوده باشد و مقابل آن، و آن
جزئی است که بر افق مغرب بوده آن را سابع و غارب گویند. و از طالع گرفته بر توالی بروج فلك
البروج را به دوازده قسمت کنند، و آن دو خانه ای که جزو ایشان طالع و غارب است با خانه چهارم و
دهم اوتاد گویند و آنچه دریلی آنهاست که خانه دوم و پنجم و هشتم و یازدهم باشد اوتاد مایله گویند.
و آنچه دریلی اوتاد مایله است که آن سیم و ششم و نهم و دوازدهم باشد اوتاد زایله گویند.

دوم سهم السعادة:

سهم السعادة جایی است از فلک البروج که بعد از درجه طالع بر توالی بروج مثل بعد قمر باشد از شمس بر توالی. و جزو اجتماع جزوی است از فلک البروج که نیرین در وقت اجتماع در آن جزو باشند. و جزء استقبال جزوی است از فلک البروج که در وقت مقابله نیرین، آن نیر که تحت الارض است در آن جزء باشد.

سیم، خانه وجه و حد:

بدان که منجمان، بروج دوازده گانه را به انحاء مختلفه بر کواکب سیاره قسمت کرده اند. پس گاهی يك برج یا دو برج تمام را به کوکبی دهند و آن را خانه آن کوکب گویند، و گاهی هر يك برج از بروج را به چند قسمت کنند و آن اقسام را بر کواکب قسمت کنند. پس اگر بر جی را به سه حصه مساوی کنند و هر حصه ای از آن را «وجه» آن کوکبی گویند که به او داده اند و اگر هر بر جی را به پنج حصه مختلف کنند و هر حصه ای از آن را به کوکبی دهند، او را «حد» او گویند و حد نمی باشد مگر در خمسة متحیره.

چهارم، مثلثات عناصریه:

بدان که حمل و اسد و قوس مثلثه آتشی اند و ثور و سنبله و جدی مثلثه خاکی اند و جوزا و میزان و دلو مثلثه هوایی اند و سرطان و عقرب و حوت مثلثه آبی اند و اریاب مثلثه آتشی به روز آفتاب و مشتری و زحل است و به شب مشتری را بر آفتاب مقدم دارند و اریاب مثلثه خاکی به روز زهره و قمر و مریخ است و به شب قمر را بر زهره مقدم دارند و اریاب مثلثه هوایی زحل و عطارد و مشتری است و به شب عطارد را بر زحل مقدم دارند و اریاب مثلثه آبی به روز زهره و مریخ و قمر است و به شب مریخ را بر زهره مقدم دارند.

پنجم، شرف کوکب:

بدان که هر يك از سیارات را اختصاص به درجه ای از فلک هست که به درجات دیگر نیست و دیگر کواکب را آن اختصاص بدان درجه نیست و آن درجه را درجه شرف آن کوکب گویند.

ششم، کمیّت عمر و معنی هیلاج:

دلیل کمیّت عمر بر دو نوع است: یکی دلیل جان و دیگری دلیل تن که بقای عمر به هر دو است.

دلیل جان را «هیلاج» گویند و آن لغتی است یونانی به معنی کدبانو؛ و دلیل تن را کدخدا. و هیلاج یکی از پنج چیز است: اول شمس، دوم قمر، سیم سهم السعادة تا جزو اجتماع مقدم، چهارم سهم السعادة تا جزو استقبال مقدم، پنجم درجه طالع. پس هر يك از اینها را که در وتد یا مایل به وتد باشد هیلاج است و اگر هیچ يك از اینها در وتد یا مایل به وتد نباشد هیلاج درجه طالع خواهد بود. و آنچه مذکور شد که در ترتیب اول شمس را مقدم می دارند در وقتی است که تولد به روز باشد و اگر تولد به شب باشد اول نظر به قمر کنند بعد از آن به شمس. و اما کدخدا آن است که برج هیلاج یعنی برجی که هیلاج در آن است مستولی باشد یعنی صاحب آن خانه باشد یا یکی از شرف و حد آن در آن برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا وجه آن در آن برج باشد.

هفتم، عطیات کواکب:

هر کوی را در کدخدایی عمر سه عطیه است: «کبری» و «وسطی» و «صغری». عطیه کبری شمس که بیش از همه است صدویست سال است؛ و کبرای زحل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال و کبری و عطیه وسطای عطارد که بیش از همه است سی و نه سال و نیم، و عطیه صغرای زحل که بیش از همه است سی سال است و از زهره که کمتر از همه است هشت سال و دیگر سیارات را عطایا ما بین الطرفین است.

هشتم، سال شمسی و کبیسه:

سال شمسی عبارت است از يك دوره آفتاب در فلك البروج، و این در مدت سیصد و شصت و پنج روز و کسری می شود، و این کسر را اسقاط می کنند و سال را سیصد و شصت و پنج روز می گیرند، مگر در چهار سال يك سال را که کسرها [را] در سال چهارم به يك روز حساب می کنند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز می گیرند و این روز را «کبیسه» گویند.

سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز است و یازده جزو از سی جزو روز؛ و این کسر را در هر سه سال روزی گیرند و سال سیم را سیصد و پنجاه و پنج روز گیرند و این روز را «کبیسه» گویند، اما در سه سال به قلیلی از يك روز زیاده می شود، چنانچه در هر سی سال یازده می شود.

هر گاه این مقدمات را دانستی بدان که معنی شعر آن است که: ترا عطیه عمری باد— یعنی ترا عمری عطا شود که هیلاج عمر تو کبیسه سال آن عمر کند عطای کبرای کدخداری— یعنی نظر به اینکه مقتضی کمی و زیادی عمر هیلاج می شود، پس عمر تو چندان بود که هیلاج که مقتضی آن عطای کبرای کدخداری ایام کبیسه سال آن عمر بگرداند، و از کبیسه آن سال هر گاه جمع کرده شود

عطای کبرای کد خدا هم رسد و چون که مقام مقتضی مبالغه است باید این کیسه را به کیسه سال شمسی حمل کنیم و از عطای کبری عطای کبرای شمس اراده کنیم که از دیگر عطای کبری بیش است؛ تا مجموع سال عمر صد و هفتاد و پنج هزار و دو بیست سال شمسی شود که هر سالی سیصد و شصت و پنج روز باشد.

شعر آخره:

حسرت ترتیب عقد گوهر کلکش درّ ثمین کرد رشک درّ ثمین را
 «درّ ثمین» اول کنایه از عزیزالوجود و نایاب بودن است همچنان که درّ ثمین عزیزالوجود و نایاب است. و مراد از «گوهر کلک» خطّ است. خلاصه آنکه حسرت بردن بر ترتیبی که رشته خطّ ممدوح دارد، عزیزالوجود و نایاب کرد رشک بردن بر درّ ثمین را. یعنی الحال همه چیزها حسرت و رشک بر خطّ تو می برند نه بر درّ ثمین، و رشک بردن بر درّ ثمین نایاب شده است.

شعر آخره:

زمانه سیری کامروزش ار برانگیزی به عالمی بردت کاندرو بود فردا
 بدان که این شعر در تعریف اسب است، و آن را به دو طریق می توان معنی نمود. اول آنکه: اسبی که مثل روزگار سریع السیر است و چون او را امر و زبر انگیزی پیش از آخر شدن روز ترا به عالمی برد که فردا در آن عالم است — یعنی عالم ابد. و محصل آنکه بر زمانه سبقت می گیرد و قبل از آنکه زمانه به حرکت خود فردا را بیاورد آن اسب به حرکت خود به فردا می رسد.
 دوم آنکه: آن اسب را اگر امر و زبر انگیزی تو را به عالمی برد که امر و زدر آن فردا بود یعنی ترا به عالم ازل برد. محصل آنکه: داخل در روز گذشته می شود و از این معلوم می شود که سیر او اسرع از سیر زمانه است، به جهت اینکه زمانه به حرکت خود روز گذشته را می برد و آن اسب با وجود آنکه در امروز است و از روز گذشته مؤخر است — به جهت اسرعت سیر آن از زمانه — خود را به روز گذشته می رساند.

حدیث:

روی فی الکافی عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر عليه السلام قال أسرى بالنبي صلى الله عليه وآله قال يارب ما حال المؤمن عندك قال يا محمد من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة وأنا أسرع شيء إلى نصرته أوليائي وما ترددت في شيء أنا فاعله كتردد في وفات المؤمن يكره الموت وأكره

مساءً ته، الحديث.

اقول قوله لى فى أهان لى ولياً متعلق بقوله ولياً لا بقوله أهان كما قديتوهم و تقديمه لما فيه من التوسع. ثم فيه سؤالان، احدهما: أن منشأ التردد هو عدم العلم بالأرجح فهو انما يكون من الجاهل فكيف نسب سبحانه ذلك الى نفسه. وثانيهما: أنه يستفاد منه أن المؤمن يكره الموت الذى هو لقاء الله سبحانه فيلزم منه أن الله سبحانه أيضا يكره لقائه لما روى أصحابنا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من أحب لقاء الله أحب الله لقائه ومن كره لقاء الله كره لقاءه وذلك ينافي كونه مؤمناً. والجواب عن الأول من وجوه الأول: أن فى الكلام اضممار، أو التقدير ما ترددت فى شئ لوجاز على التردد كترددى فى وفات المؤمن.

الثانى: أن المعنى ما أكرمت ولا احترمت أحداً كما كرامى واحترامى لعبدى المؤمن عند فوته وذلك لأنه جرت العادة بتردد الانسان فى مسأته من يحترمه وفعل ما يكرهه و عدمه فيمن يبغضه ويعاديه فإنه يسيئ اليه من غير تردد فبذلك صح أن يعبر عن الاكرام والاحترام بالتردد وعن الازلال والاحتقار بعد مه فى الكلام استعارة تمثيلية.

الثالث: أنه قد تظافت الأخبار بأنه تعالى يظهر للمؤمن عند احتضاره من اللطف والكرامة والبشارة ما يميظ عنه كراهة الموت ويرغبه فى الانتقال الى جوار الله تعالى فيقل تأذيه به ويصير به راغباً فى حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من يريد أن يؤلم حبيبه لما يتعقبه نفع عظيم كاللدواء للمريض فهو يتردد فى أنه كيف يوصل ذلك الألم اليه بوجه يقل تأذيه فلا يزال يظهر له ما يرغبه فيما يتعقبه من اللذة الجسمية والراحة العظيمة الى أن يرضى به ويرغب فيه.

والجواب عن الثانى: أن الموت ليس نفس لقاء الله فكرهته من حيث الأمم الحاصل منه لا يستلزم كراهة لقاء الله وهذا ظاهر وقد تقرر السؤال الثانى هكذا المستفاد من الحديث الأول أن المؤمن يكره الموت والمستفاد من الثانى أنه يحبه اذ ليس من يحب لقاء الله الا المؤمن فكيف التوفيق. وجوابه حينئذ أن كراهة الموت غير موقت بوقت وكذا حب لقاء الله فيحمل الأول على ما قبل الاحتضار وعدم مشاهدته ما أعد الله له من المنازل الرفيعة والنعم الكثيرة. والثانى على حال الاحتضار ومعينته ما يحب ويحمل كراهة لقاء الله على هذه الحالة أيضا لغير المؤمن فإنه يعاين مايسوئه فيكره الموت.

حديث فيه اشكالان:

روى فى الكافى عن زياد بن أبى رجا عن أبى جعفر عليه السلام قال ما علمتم فقولوا وما لم تعلم فقولوا الله أعلم ان الرجل لينزع آية من القران يحرقها أبعد ما بين السماء والارض.

اقول أنّ في الحديث اشكالين: احدهما: أنّ قوله الله اعلم يدل على أنّه يعلم ولكن الله اعلم وهو
ينا في قوله ومالم تعلموا. وثانيهما: أنّ الحديث ينافي ما روى عنه (ع) اذا سئل الرجل منكم عمّا
لا يعلم فليقل لأدري فلا يتهمه السائل وما يدفع به الاشكالان أن يقال أنّ الحديث الأوّل خطاب الى
من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصله وان لم يكن عالما بخصوص مسائله عنه أو كان
عالما به لكن على وجه لا يحصل له الجزم بالافتاء به. والثاني مخصوص بالجاهل مطلقاً. وبعد ذلك
فنقول: أنّ الاشكال الأوّل يمكن أن يدفع بوجهين: الأوّل، أن يقال ان الحديث الأوّل لما كان خطاباً
الى من كان عنده أصل العلم فيصدق على المسؤول أنّه عالم في الجملة باعتبار غير مسائل عنه
فيصح قوله الله أعلم أي أصل علمه أشمل وأعمّ ومتعلقاته أكثر باعتبار تعلق علمه بجميع معلومات
المسؤول وخصوص هذه المسئلة التي لا يعلمها المسؤول. والثاني أنّ العلم كثير ما يطلق على التهيؤ
القريب وهذا شايع ذائع كما يقال فلان يعلم النحو ولا يراد أن جميع مسائله حاضرة عنده بل يراد أن
له تهيوؤ قريباً يتمكن بسببه من العلم بجميع مسائله. ولا يخفى أن من كان أصل العلم حاصله له يكون
له التهيؤ القريب في ادراك جميع ما يسئل عنه فما سئل عنه وان لم يكن عالماً به بالفعل ولكن له
قجوة قريبة لادراكة فهو عالم به بهذا المعنى ولكن الله أعلم لكونه عالماً به بالعلم بالفعل.

وأما الاشكال الثاني فظهر دفعه ممّا ذكر وتوضيحه أنّ قوله الله أعلم مشعر بأنّ المسؤول من أهل
العلم لأنّ المتعارف صدوره من العلماء الذين لم يحصل لهم جزم بمضمون ما يسئلون عنه وليس
الجاهل كذلك فلا يجوز صدوره عنه بخلاف العالم وأيضاً أفعال التفضيل يقتضى أن يكون للمتكلم
بقول الله أعلم علم والجاهل لا علم له أصلاً بخلاف العالم فإنّ عنده أصل العلم. هذا، وقوله في
الحديث الأوّل يحرفها بالحاء المهملة أي يغيرها وفي الصحاح تحريف الشئ تغييره وفي بعض
نسخ الكافي ويحرفها بالخاء المعجمة والرء المشددة أي يسقطها وفيه تنبيه على أنّه لا يجوز
تفسير القران وتأويله بمجرد الرأى والفكر وبعد صفة لمفعول مطلق محذوف أي يحرفها تحريفاً
أبعداً وبين والظاهر سقوط الميم عن قوله ممّا بين عن قلم التّساخ ويمكن أن يوجه الموجود
في النسخ بأنّ الابعاد التي بين السّماء والارض متفاوتة بحسب تضاد بين الارض بالجبال والوهاد
فالمعنى تحريفاً كأبعداً بين السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة أو تقول أنّ المراد جنس
السّماء والارض والابعاد بين مطلق السّماء والارض متفاوتة فالبعدين الأرض الاولى والسّماء
الدنيا أقلّ منه بينها وبين السّماء الثانية وهكذا. فالمراد تحريفاً كأبعد ما بين الارض ومطلق
السّماء. وقوله من الحديث الثاني فلا يفهمه السائل معناه أنّ الجاهل يجب أن يقول لأدري و
لا يقول الله أعلم أو يسكت فتوهم السائل في حقّه ما ليس فيه فإنّ السكوت وقول الله أعلم مشعر بأنّ
المسؤول من أهل العلم فاذا صدر من الجاهل حصل الشك للسائل في أن عنده علماً وقد ينجر الأمر

من الشك الى الظن أو الاعتقاد فيه من السائل وغيره فيكون ذلك سبباً لسؤال الناس منه وتجريه على الجواب بما لا يعلم.

شعرٌ عربي:

لأبن عيَّاض في وصف ربيع بارد:

كأنَّ كانون أهدى من ملابسه لشهر تموز أنواعاً من الحلل

وفيه اشكال: فان كانون من شهور الشتاء وتموز من شهور الصيف فكيف أوجب اهداء كانون بعض ملابسه لشهر تموز برودة الربيع؟ وتوجيهه بوجه: الأول: أن مسيرة الهدية الى تموز هي الربيع فاوجب مرور الهدية من كانون في الربيع الى تموز برودة ما تمر فيه وهو الربيع. الثاني: أن الربيع لما كان واسطة بين كانون وتموز فكانه هو الحامل للهدية وموصلها من المهدي الى المهدي اليه فبسبب حملته الهدية اكتسب برودة منها. والثالث: أنه اشتدت برودة الربيع حتى كأنَّ كانون في جنبه عار عن ملابس البرودة وحللها فكانه أهدى لباسه الى تموز وتلبس لباس الحرارة بالنظر اليه. والرابع: أن كانون مع أنه بعيد من تموز لكون الربيع واسطة أثر برودته في تموز فلان يؤثر فيها يليه فهو أولى.

حديث:

روى عن امير المؤمنين (ع) أنه قال علّمني رسول الله صلى الله عليه واله وعلّمته علمي و الاشكال ظاهراً انما هو في العبارة الاخيرة. والمعنى ان رسول الله (ص) علّمني ما يعلم وانّي علّمته اى عرضت عليه ما علّمني حتى يعلم انّي فهمت ما علّمني ام لا.

شعر منسوب الى امير المؤمنين:

اشرت الى بكم بكم بكم بكم عوضا ترضون عنا عن البكم

فقالوا جميعا بالاشارة والرضا: كفى عوضاً ان السلامة في البكم

بدان كه «بكم» اول بضم با وسكون كاف وجر ميم است جمع ابكم به معنى گنگ. و «بكم» ثاني با كسر باء حرف جر وضم كاف وجر ميم مشدده است. و «بكم» ثالث به كسر باء حرف جر وضم كاف وسكون ميم است. و «بكم» رابع به فتح باء و كاف ورفع ميم به معنى گنگي است. و «بكم» خامس به كسر باء حرف وفتح كاف وسكون ميم از برای استفهام است يعنى به چند و درميان بكم ثاني وبكم ثالث حرف ندا با موصول مقدر است. ومعنى شعر ان است كه اشاره كردم به جماع گنگان به

آستین خود که ای کسانی که به شما گنگی است به چند راضی می شوید از مادر عوض گنگی؟ پس همگی به اشاره و رضامندی گفتند که: بس است در عوض که سلامتی و نجات در گنگی است.

کتابه علی علیه السلام الی معویه:

غَرَّكَ عَزَّكَ فِصَارَ قِصَارٍ وَ ذَلِكَ ذَلِكَ فَاحْش فَاحْش فَعَلَّكَ فَعَلَّكَ تَهْدِي بَهْدِي. فَكُتِبَ مَعُوِيَةَ فِي الْجَوَابِ عَلَي قَدْرِي عَلِي قَدْرِي.

بدان که در قول امیر المؤمنین علیه السلام «غَرَّكَ» به فتح عین معجمه و تشدید راء مهمله است که فعل ماضی از غُرور است. و بعد از آن عَزَّكَ به فتح عین مهمله و تشدید زاء معجمه مصدر فعل ماضی از عَزَّ است و فاعل غَرَّكَ. و «فِصَار» به فتح فاء حرف عطف است و صار از افعال ناقصه است. و بعد از آن «قِصَار» به ضَمَّ قاف و فتح صاد مهمله به معنی نهایت است. و «ذَلِكَ» اسم اشاره است. و بعد از آن «ذَلِكَ» به ضَمَّ ذال معجمه و تشدید لام مأخوذ از ذلة است. و «فَاحْش» به حاء مهمله اسم فاعل از فحش است و مفعول اخش است. و «فَعَلَّكَ» به کسر فاء و سکون عین و کسر لام به معنی عمل است. و بعد از آن «فَعَلَّكَ» به فتح فاء حرف عطف و فتح عین مهمله و تشدید لام است، در اصل فَعَلَّكَ بوده است. و «تَهْدِي» فعل مضارع از هدی یهدی است. و بعد از آن «بَهْدِي» به کسر بَاء تحتانیه واحده حرف جرّ و ضَمَّ هاء است و هدی مصدر است.

در قول معویه «علی» به فتح عین مهمله فعل ماضی از عَلُو است. و «قدر» به فتح قاف به معنی مرتبه است. و بعد از آن «غلی» به فتح غین معجمه مصدر غلی یغلی است به معنی جو شیدن. و «قدر» به کسر قاف و سکون دال به معنی دیگ است.

معنی قول حضرت آن است که مغرور ساخته است ترا عزت دوروزه دنیای پس گردید منتهای فائده این غرور ذلت و خواری تو در آخرت پس بترس از بدیهای فعل خود که شاید راهی به هدایت یابی. و معنی قول معاویه آن است که بالا رفته مرتبه من به قدر جو شیدن دیگ من یعنی به جهت انعام نمودن من نسبت به مردم.

حدیث:

مِمَّا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَبَعْضُهُمْ نَسَبَهُ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَوْلَا تَمَرْدُ عَيْسَى (ع) عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ لَكُنْتُ عَلِي دِينَهُ».

أَقُولُ هَذَا الْحَدِيثَ يُمْكِنُ حَلُّهُ بِوَجْهِ الْأَوَّلِ: أَنْ يُقَالَ أَنَّ الْمُضَافَ مَحْذُوفٌ وَالتَّقْدِيرُ لَوْلَا تَمَرْدُ أُمَّهُ عَيْسَى مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ لَكُنْتُ عَلِي دِينَهُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَنْسَخُ دِينَ نَبِيِّ الْآلِ لِلْمُصَلِحَةِ مِنَ الْمَصَالِحِ وَمَنْهَا

رفض أمته دينه وتركهم نواميس دينه وخر وجههم عن طاعة الله بما أنزل على نبيهم. فمعنى الحديث والله أعلم أنه لولا اعتراض أمة عيسى عن طاعة الله ورفضهم ما أوتى بعيسى (ع) لما نسخ ديه فكننت على دينه.

الثاني: أن يكون المراد تقرير أنصاري والقائلين بالوهية عيسى عليه السلام وتوجيهه أنهم لما زعموا أن عيسى اله فلم يعبد أحداً إلا يعبد أحد نفسه وكان قوله (ع) هذا في حضورهم. ومراده (ع) من هذا القول أنه لو لم يعرض عيسى (ع) عن طاعة الله وكان يعبده لكننت على دينه حتى أن أنصاري يقرّون بأن عيسى أطاع الله ولم يعصه فيثبت عدم كونه الها لأن الآله لا يعبد غيره ونظير ذلك ما ذكره الصدوق (ره) في العيون في مناظرة الرضا عليه السلام مع أهل الملك أنه قال لحائليق أنا ما نرى في عيسى عيباً إلا أنه كان قليل العبادة فقال جاثليق عجباً من غفلتك من كثرة عبادة عيسى مع أنه كان كذا وكذا فقال (ع) من كان معبوده لو كان عيسى (ع) الهاً كما تزعمون (الخ).

الثالث: أن يكون المراد بتمرّد عيسى عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة محمد صلى الله عليه وآله فكأنه أعرض عما أوجب زيادة مرتبة محمد (ص) عن مرتبته وليس التمرّد هيناً حقيقياً. ومراده أنه لولا تنزل مرتبة عيسى (ع) عن مرتبتي لما كان ديني ناسخاً لدينه وكننت مطيعاً له لأن دين الأعلی لا ينسخ بدين الأسفل. هذا، وقد روى لکنتم على دينه وعلى هذا فالصحيح من التوجيهات هو الأول والأخير دون الثاني كما لا يخفى.

شعر فارسی:

شاهای بقای عمر تو بادا هزار سال خورشید در پناه تو بادا هزار سال
سالی هزار ماه و مهی صد هزار روز روزی هزار ساعت و ساعت هزار سال
اگر کسی پرسد که بنا بر این عمر آن کسی که دعا از جهت آن شده چند سال متعارف خواهد بود
جواب می گویم: صد هزار هزار هزار هزار هزار سال به جهت آنکه چونکه ساعتی هزار روز متعارف
است و روزی هزار ساعت، پس روزی هزار هزار سال می شود. و چون که ماهی صد هزار روز است،
پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد، و چون که سالی هزار ماه است، پس سالی هزار
صد هزار هزار هزار سال خواهد شد، یعنی صد هزار هزار هزار هزار، و چون که عمر او را هزار سال
خواسته است، پس مجموع عمر هزار صد هزار هزار هزار هزار سال خواهد شد، یعنی صد هزار هزار
هزار هزار هزار و هو المطلوب.

روى فى بعض الأخبار «اصنع للأخرق» و فى بعضها تعين صانعاً للأخرق. اصنع هنا بمعنى ارشد أو أكرم أو أحسن والأخرق الجال بما يجب أن يعلمه ومن لا يحسن التصرف فى الامور ومن لم يكن فى يده صنعة يكتسب بها. فمعنى الخير الاول ارشد الأخرق الى اخير أو أكرمه أو أحسن اليه. ومعنى الخير الثانى ينبغى أن يعين من يرشد الأخرق الى ما ينبغى له أو من يكرم اليه أو يرشده أو يكرمه بالاستقلال الى خيره و صلاحه.

شعر فارسى:

شم ثلاثى طلبيدم ز ثلثين لايش به پدروجه بيان كرد كه ممكن نشود

«شم» در لغت عرب به معنی بو است. و «ثلاث» سه است و از ترکیب اینها بوسه حاصل می شود. و «ثلثین» در لغت عرب «سی» است و «لا» به معنی «نه» است و از ترکیب اینها «سینه» هم می رسد؛ و پدر چون به لغت عرب نقل شود «اب» خواهد بود. و «وجه» به معنی رواست و از ترکیب عربی اول و فارسی ثانی «ابرو» پیدا می شود محصل معنی آنکه: بوسه طلبیدم از سینه اش، به ابر و بیان کرد که این ممکن نمی شود.

آیه فیها أسئلة:

قال الله سبحانه في سورة النحل: «أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَتَدْرُكُونَ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» (١٧-٢١).

وفيه أسئلة الاول: أن من مختصة بذوى العقول فكيف جيئ بها هنا مع أن المراد بها الأصنام؟ الثاني: أن هذا الزام للذين عبدوا الاصنام وسموها الهأ فقد جعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان ظاهره مقتضياً لأن يقال أفمن لا يخلق كمن يخلق. الثالث: أن العد والاحصاء بمعنى واحد فيكون المعنى وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها وهو مثل أن يقال ان ترزداً لا تبصره. الرابع: أنه كيف عبر عن الأصنام بالواو والتون فليل يخلقون مع أن الجمع بهما من خواص من يعقل. الخامس: ما فائدة قوله سبحانه غير أحياء بعد قوله تعالى اموات؟

والجواب عن الأول: أنه تعالى خاطبهم على وفق معتقد هم فأنهم سموها آلهة و عبدوها فأجرها مجرى اولى العلم. فان قيل اذا كان معتقدهم باطلاً فالحكمة يقتضى أن ينتزعوا عنه و يردعوا لأن يقرؤا على معتقدهم فيوهم أن معتقدهم حق و صواب قلنا: الغرض من الخطاب الافهام ولو خاطبهم على غير ما هم عليه و خلاف معتقد هم لم يفهموا و ظنوا أن المراد غير الأصنام من

الجمادات. هذا، ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال بأنه سيغ استعمال من فيما لا يعقل لأنه قرن بمن يعقل فغلب عليه حكمه وأجرى فيه امره.

وعن الثاني: أنهم سووا بين الأصنام وخالقها سبحانه بتسميتها باسمه وعبادتها كعبادته فقد سووا بين خالقها وبينها فصح الانكار بتقديم أيهما كان وإنما قدم في الانكار ذكر الخالق أما لأنه الأشرف أولاً لأنه هو المقصود الأصلي من هذا الكلام تعظيماً واجلالاً وتنزيهاً له سبحانه عما سووا بينه وبينهما، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولأن الأول اثبات والثاني نفى والوجود أشرف من العدم.

وعن الثالث: أن العدّ غير الاحصاء قال الزمخشري أى لاتطيقوا عدّها وبلوغ آخرها ولو سلمنا العينية قلنا أن فيه اضمماراً تقديره وان تريدوا عدّ نعمة الله لاتعدّوها ونظيره قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» أى اذا اردتم الى القيام.

وعن الرابع: بمثل ما قلنا فى الجواب عن الأول. وعن الخامس: أن فائدة قوله تعالى غير أحياء أنها أموات لا يعقب موتها حيوة و ليست كالنطف والبيض والأجساد الميتة وذلك أبلغ فى موتها فكانه قيل أموات فى الحال غير أحياء فى المآل أو نقول انه قال غير أحياء ليعلم أنه اراد أنها أموات فى الحال لأنها ستموت كما فى قوله تعالى «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ».

آية فيها سؤال:

قال الله تعالى فى سورة ابراهيم (آية ٣٤): «وَاتِيكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا».

وفى هذه الآية سؤال وهو أنه كيف أورد لفظ الكل مع أنه سبحانه لم يعطنا كل ما سألناه ولا بعضاً من كل فرد مما سألناه فان أجيب بأن المعنى واتاكم بعضاً من جميع ما سألتموه لامن كل فرد فرد قلنا: فيه أنه لا يحسن ذلك فى مقام الامتنان بالنعم التى لاتعدّو لاتحصى وأيضاً لا يناسبه قوله تعالى بعده «وان تعدّوا نعمة الله لاتحصوها» فان ظاهره كثرة النعم من الأصناف المتكررة والأقسام المتنوعة ويمكن أن يقال اذا كان بعض الذى أعطانا هو الاكثر من جميع ما سألناه وهو الأصلح الأنفع لنا فى أمر معاشنا ومعادنا بالنسبة الى البعض الذى لم يعطنا وهو الأقل الذى منعه عنا لمصلحتنا أيضاً لم يحسن الامتنان به ولا يكون مناسباً لما بعده وقيل جواب آخر عن اصل السؤال هو أنه يجوز أن يكون قد أعطى جميع السائلين بعضاً من كل فرد ممّا سئله جميعهم وبهذا المقدار يصحّ الاخبار فى الآية وان لم يعط كل واحد من السائلين بعضاً من كل فرد ممّا سئله فصحّ حينئذ أن يقال أعطى جميع الناس من كل ما سئلوه لكن راعى المصلحة والحكمة فأعطى كل واحد واحد

ماهو الأصح والأنفع.

آية فيها سؤالان:

قال الله تعالى في سورة النحل (آية ٧٣): «وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ».

وفي هذه الآية سؤالان، أحدهما: أنه لم أفرد فيما لا يملك ثم جمع في قوله ولا يستطيعون؟ وجوابه أنه أفرد نظراً إلى لفظة ما وجمع نظراً إلى معناها ونظيره قوله تعالى «وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفَلَكَ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ» فأفرد الضمير نظراً إلى لفظة ما وجمع الظهور نظراً إلى معناها.

وثانيهما: أنه ما فائدة نفي استطاعة الرزق بعد نفي ملكه فان المعنى واحد لأن نفي الملك هو نفي الاستطاعة؟ والجواب أنه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفية عنهم مطلقاً والمعنى لا يملكون أن يرزقوا ولا استطاعة لهم أصلاً في الرزق ولا في غيره ويمكن الجواب أيضاً بأنه لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مفيداً أيضاً على اعتبار كون الرزق اسماً للعين لان الانسان يجوز أن لا يملك الشيء ولكنه يستطيع أن يملكه لوجود الاهلية والقدرة على اكتساب ملكه بخلاف هولاء فانهم لا يملكون ولا يستطيعون أن يملكوا.

آية فيها سؤال:

قال الله سبحانه: «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا» (اسرى، ٥٦).

فيها سؤال نظير ما قدر في سابقها وهو أنهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله لأن تحويل الضر نقله من محله واثباته في محل آخر وكشف الضر مجرد ازالته ومن لا يقدر على الازالة وحدها فكيف يقدر على الازالة مع الاثبات. وجوابه: ان المراد من التحويل اعم من تحويل الضر وغيره ولهذا لم يقل ولا تحويله مع الضمير.

أيضاً:

قال الله سبحانه في أواخر البقرة (آية ٢٨٦): «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ».

وفیه سؤال وهو أنه من أين دلّ على أن الأول في الخير فأوتى باللام والثاني في الشر فأوتى بعلی؟ فاجیب عنه بأنه علم من قوله كسب واكتسب فإن الأول للخير والثاني للشر. وفيه أنه كثير أما يستعمل الأول في الشر والثاني في الخير. قال الله تعالى «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا» وقال الله تعالى «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» وقال سبحانه «أَوْ يُوْبِقُهُنَّ بِمَا كَسَبُوا» وقال الله تعالى «وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً» والافتراق والاكْتساب واحد. واجیب أيضا بأنه علم من اللام وعلی، ولولاهما لم يفهم خير ولا شر فاللام للنفع وعلی للضرر واعترض عليه باستعمال الأولى في الضرر والثانية في النفع قال الله سبحانه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء، ۷)، وقال سبحانه «أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (رعد، ۲۵) وقال الله سبحانه «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ» (بقره، ۱۵۹).

أقول يمكن أن يقال أن اللام وعلی عند الاطلاق يقتضيان ذلك كما في هذه الآية. وأما عند الافتراقان بقرينة فكل منهما يستعمل في كل من النفع والضرر كما اذا ذكر نحو الحسنة أو السيئة أو الحسن أو السوء. ويدل علی ذلك قولهم «الدَّهْرُ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَيَوْمٌ عَلَيْكَ». وقولهم «فلان يشهد لك و فلان يشهد عليك». وقول الرجل لمن يناظره هذا حجّة عليك لالك. وقول الشاعر:

فيوم علينا و يوم لنا و يوم نساء و يوم نسر

(الی غیر ذلك).

شعرٌ للأنورى:

هر مستوی ز وصل مقلوب هر ممتنعی ز هجر واجب
یعنی هر مرتبه سهلی از وصل مبدل به دشوار شده و راستی های او به کجی ها بدل شده و هر -
مرتبه ممتنعی از هجر که هرگز از برای دیگری به وجود نیامده و نخواهد آمد به طالع من از برای من
واجب گشته و از من منک نمی شود و نخواهد شد.

شعرٌ آخره:

تیزی تیغش ببرد گرمی آتش ببین نوع چه جنس از عرض نفس چو جوهر شکست
«عرض» موجودی است قائم به موجودی دیگر، چون سردی و گرمی و امثال اینها و «جوهر»
موجودی است قائم به ذات، چون: آب و آتش و غیرهما. و این بیت در مقام تعجب گفته شده، و معنی
بیت آنکه: تیزی تیغش گرمی و حدت آتش را برد و ببین چگونه نوعی از عرض که تیزی است
چگونه جوهری را شکسته است که آتش است یعنی نوع جنس سهلی از عرض که آن حدت و

تیزی است جوهر عمده عظیمی را که آن آتش است شکسته و بالجمله شمشیر او به سبب تیزی و بُرندگی که دارد آتش را مغلوب خود کرده پس تیزی تیغ او که نوعی است از جنس تیزی که از اجناس اعراض است آتش را که از جواهر است به سبب بُردن گرمی او مغلوب و شکسته ساخت. و بعضی گفته اند که گرمی آتش نیز از اعراض است، پس شکستن آن باعث شکستن جوهر نمی شود، پس باید مراد از گرمی آتش رواج و رونق آن باشد. و مخفی نماند که رواج و رونق نیز از اعراض است، ولیکن جواب شبهه آن است که مطلوب از آتش گرمی آن است پس هر گاه گرمی آن شکسته باشد آتش نیز مغلوب و شکسته خواهد شد، و اگر مراد رواج هم باشد باز صحیح است به جهت آنکه شکستن رواج شیء باعث شکستن و مغلوب شدن آن شیء است.

شعر آخره:

آب سکندر نبود رخشش و چندان که رفت در ظلمات مصاف گوهر احمر شکست آورده اند که چون اسکندر به ظلمات رفت در آنجا از سم ستوران لشکر صدایی برخاست مشابه به صدای سم ستور که در سنگستان رانند. و حقیقت آن را از اسکندر سؤال کردند، در جواب گفت که این صدا از چیزی است که هر که بردارد پشیمان خواهد بود و هر که بر ندارد پشیمان خواهد بود. جمعی اندکی از آن برداشتند و چون از ظلمات بیرون رفتند و مشاهده کردند جوهر نفیس قیمتی بود، کسانی که برداشته بودند تأسف خوردند که چرا بیشتر برداشته اند و پشیمانی دیگران ظاهر است. و مراد از گوهر احمر در این مقام سرهای خون آلود دشمنان است، و بعد از این مقدمات معنی شعر واضح است.

شعر آخره:

روزمی خوردن و شادی و نشاط و طرب است ناف، هفته است اگر غره ماه رجب است بدان که در زمان قدیم متعارف بوده که در هر سه شنبه ملوک جشنی می کرده اند و به می خوردن و عشرت مشغول می شده اند. و در آن سال که حکیم این قصیده گفته غره ماه رجب به حسب اتفاق سه شنبه بوده و شاه اراده داشت که در آن سه شنبه به واسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند و مجلس می نسازد. انوری خطاب به شاه کرده می گوید که اگر چه غره ماه رجب است اما روزی است که ناف هفته است یعنی در وسط حقیقی او است و از قدیم الايام ملوک این روز را به عشرت گذرانیده اند.

شعر آخره:

آن ابر دست گشت که خاشاک سیل او تاریخ عهد آذر و نیشان و بهمن است بدان که مقرر است که هر گاه امر عظیمی در میان قومی واقع شود خواه نیک و خواه بد روز وقوع آن واقعه را مبدأ ساخته تاریخ عهد خود سازند. و معنی شعر آن است که ممدوح چنان ابر دست گشت در جود و فیض و احسان که خاشاک سیل آن، یعنی جوده‌های سهل و بی اعتبار آن چنان عمده و عظیم است که سه ماه آذر و نیشان و بهمن با وجود کثرت فیض آنها آن خاشاک را عمده دانسته تاریخ عهد خود ساخته اند. یا آنکه مراد از تاریخ عهد بودن مقدم بودن است، به جهت آنکه تاریخ عهد هر چیزی مقدم بر آن چیز است. و مراد آنکه جود تازه نیست بلکه مقدم بر جود این سه ماه است، با وجود اینکه این سه ماه از ابتدای عالم تا به حال بوده اند.

شعر آخره:

خصم را گوهر خواهی کن که در ترتیب ملک این خبر دانم خداوندا که دانی «کل شاة»
 «شاة» به معنی گو سفند است و در میان عرب مثل است که: «کل شاة بر جلهما ستناط» یعنی هر گو سفندی را زود باشد که به پای خود معلق سازند. و مراد آن است که هر گناهکاری زود باشد که به گناه خود گرفتار شود. و معنی شعر آن است که با خصم بگو که هر چه خواهد بکند که آخر بدیهای او به او راجع خواهد شد نه به دیگری و تو این قدر می دانی که انتقال عاصی را هم از او باید کشید و غیری را در جای او نمی باید گرفت.

و می تواند که «کل شاة» اشاره به مثلی دیگر باشد که در میان عرب مشهور است و آن این است که: «کل شاة ترعی فی محلها». یعنی هر گو سفندی در جای خود می چرد. و مراد آن است که هر کسی زیاده از حد خود نمی تواند از پیش ببرد. پس معنی شعر آن می شود که خصم را بگو هر چه خواهد بکند و هر دست و پایی را می تواند زد بزند و تو از این تشویش مکن به جهت آنکه می دانی که هر کسی زیاده از حد خود از پیش نمی برد و ملک تو را نمی تواند تصرف نمود.

شعر آخره:

تا تیره شده است آیم از سر اشکم به خلاف آن چو زنگ است
 «زنگ» به فتح زاء معجمه و سکون نون با کاف فارسی، شعاع ماه و آفتاب است. یعنی تا آب من از سر چشمه تیره و غبار آلود شده، اشکم بر خلاف آیم مثل شعاع ماه و آفتاب روشن است.

شعر آخر له:

چون حرف آخر است زابجد که آن سخن در راستی چو حرف نخستین ابجد است
 مراد از حرف آخر ابجد غین است و غین به حساب جمل هزار است و چون که عدد تامی فوق
 هزار نیست بلکه مافوق آن را هم اضافه به آن گویند و بسیار باشد که از تمامی و کمال به هزار تعبیر
 کنند یا آدمی [را] به آن تشبیه نمایند پس معنی شعر آن است که ممدوح در کمال و تمامیت مثل حرف
 آخر ابجد است که غین است و علامت هزار است در وقت سخن گفتن و در راستی مثل حرف اول آن
 است که الف باشد و دور نیست که مراد از حرف آخر ابجد دال باشد، یعنی در وقت تکلم متواضع
 است. و می تواند شد که از حرف نخستین ابجد الف خواسته شود نه به اعتبار صورت بلکه به اعتبار
 عددی که الف از برای آن موضوع است تا محصل معنی مصرع ثانی آن شود که در راستی یکی
 است، یعنی یکتا و بی شریک است و ثانی ندارد.

شعر آخر له:

بس جنین، خنصر چپ عقد ایادیت گذاشت پس لب از بهر مکیدن، سر ابهام گرفت
 «ایادی» جمع ایدی و ایدی به فتح همزه به معنی نعمت است. و بدان که به تجربه رسیده است که
 چون طفل متولد شود انگشت خنصر دست چپ را بر کف نهد مثل کسی که چیزی بشمارد و
 انگشت ابهام را به دهان گیرد و مکیدن آغاز کند. و بدان که در علم عقود مقرر است که از اصابع
 خمسۀ یسری خنصر و بنصر و وسطی به ازاء الوفند و از این جهت بسیاری از شعرا هنگام مبالغه در
 کثرت معدود گویند فلان از دست چپ ابتداء شمار کرد. و بدان که کلمه «بس» در مصرع اول عرف
 متأخرین نیست، بلکه زیاد نمودن آن مخصوص قدما است. و معنی شعر آن است که جنین - یعنی
 طفل چون از مادر متولد شد و از تنگنای عدم قدم به صحرای وجود نهاد با وجود عدم ادراک و شعور
 خنصر چپ را که مرتبه الوف است از جهت عقدی یعنی گرفتن حساب نعمتهای تو گذاشت بر کف
 خود؛ پس بعد از آن لب آن از جهت مکیدن سر ابهام را گرفت و شروع به مکیدن نمود. و بعضی که از
 علم عقود اطلاعی نداشته اند این شعر را به نحوی دیگر معنی کرده اند که مراد شاعر آن نیست.

شعر آخر له:

تیغشان گرافق صبح شود غوطه خورد در زمین ظلّ زمین کان ابداً ممدود است
 و این شعر در وصف لشکر غور است. و مخفی نماند که در علم هیئت ثابت است که زمین را ظلی
 است مخروطی ممدود تا فلک زهره و راس مخروط در فلک زهره است و نقطه سر آن همیشه مقابل

آفتاب. اگر آفتاب در تحت الارض است آن در فوق الارض است و به آن سبب شب حادث می شود و بالعکس. ومعنی شعر آن است که اگر تیغهای آن لشکر افق باشد و صبح از آنجا طلوع کند از کثرت روشنی آنها ظلّ زمین که همیشه ممدود است و بر طرف نمی شود به زمین فرورد و شب در عالم نماند و مانند خورشید نیست که تیغشان که با وجود طلوع آن باز در جهت مقابل شب موجود است یا آنکه از مهابت تیغهای ایشان شب از عالم فرار نموده و در ثخن ارض فرورد و از عالم بر طرف شود و ممکن است «کان ابدأ ممدود است» و صف تیغشان باشد و آل معنی مثل صورت اول است.

اشعار آخر له:

هر کرا در دور گردون ذکر مقصد می رود
یا حدیث آن بهشتی چهره کز بدو وجود
یادران حورانسب کودک شروعی می کند
یا چرا گوید همی در کلّ ایشان بردوام
بر زبان ذکر دوران در جواب هر که هست
نام دوران علاء الدین محمد می رود

«صرح» به فتح صاد مهمله به معنی قصر است. و «ممرّد» به معنی ساده و هموار و بلند. و مراد از آن در اینجا فلک است. و مراد از «بهشتی چهره» خورشید است. و «مرقد» به معنی خوابگاه است. و مراد از «حورانسب کودک» ماه است. و «تصنع» به معنی صنعت نمودن و برآستن است. و «محرک» حرکت فرماینده، و مراد در اینجا فلک الافلاک است که محرک کلّ افلاک است یا طبیعت هر فلکی. و معنی شعر آن است که هر که سؤال کند از مقصد دور گردون و باعث سیر آن یا از سیر این فلک یا از خورشید که از ابتداء آفرینش در این خوابگاه کبود که آسمان است حرکت می کند، یا از ماه که گاهی از تصنعی که دارد مخطط است — یعنی نیم آن بی نور است و نیم آن نورانی — و گاهی «امرد» است یعنی جمیع چهره آن صاف است و هیچ سیاهی در رخساره آن نیست چنانچه در شب چهاردهم یا سؤال کنند که چرا همیشه در جمیع افلاک از محرک که فلک اعظم است یا طبیعت آنها میل تحریک تازه است و هر لحظه به نحوی حرکت می کند و به وضع خاصی؟ جواب جمیع سؤالها آن است که زمان علاء الدین محمد است و حرکت افلاک و سیارات بلکه وجود ایشان برای نظم و نسق ملک او و به طفیل آیام او است.

گردل و دست بحر و كان باشد دل و دست خدا يگان باشد
شیر گردون چو عکس شیر در آب پیش شیر علم ستان باشد

«ستان» به معنی سرنگون است. بدان که تجر به شاهد است که هر گاه شیر و امثال آن عاجز و مغلوب شوند اظهار عجز ایشان به این نحو است که پشت بر زمین گذاشته شکم بالا کند. پس معنی شعر آن است که شیر علم ممدوح که بر شیر فلک که برج اسد است غالب شده است و آن به واسطه اظهار عجز «ستان» شده چنانکه عکس شیر در آب «ستان» است. چه آب صورت اشیاء را نقیض واقع می نماید اگر چیزی راست ایستاده باشد نگون و ستان و نماید و بر عکس.

شعر عربی:

ولست اعجب من جسمی و صحته فی حبه انما سقمی من العجب
اقول: المتعارف بين الشعراء خلاف هذا المعنى كقول الآخر: «تعجبين من سقمي صحتي هي العجب». ويمكن التوجيه بوجهين: أحدهما: أن يكون المراد أني صرت في حبه لكثرة وغلبيته على من المجانين في عدم الشعور فلا عجب من صحة بدني لأنه لا شعور لي حتى أتألم من المحبة فصارت سبباً لسقمي وإنما العجب من السقم فإنه انما يحصل لمن له شعور وحزن وأنا لست كذلك. وثانيهما: أن يكون المراد أن المحبة صارت كالغذاء للبدن والرّوح وذلك يقتضي الصحة فلا تعجب منه والعجب انما يكون حينئذ من السقم اذ مع الغذاء الصالح ينبغي التعجب من السقم لا من الصحة.

سؤال عرفانی:

سؤال: ان قيل قد وقع الاجماع على أن محمداً صلى الله عليه وآله أفضل من ابراهيم عليه السلام وآله وقد ورد في الأدعية السؤال عن الله سبحانه أن يصلي على محمد وآل محمد كما صلى على ابراهيم عليه السلام وآله فكأنه سئل الحطيطة عن منزلتهم.

والجواب: أنه ليس المراد أن يكون صلوة على محمد وآله كصلوة على ابراهيم وآله بل المراد السؤال عنه سبحانه أن يفعل بمحمد وآله المستحق لهم من التعظيم والاجلال كما فعل بابراهيم وآله ما استحقوه من ذلك. فالسؤال يقتضي التنجيز المستحق لهم منه تعالى وان كان أفضل مما استحقه ابراهيم وآله. ولهذا نظير من الكلام في المتعارف وهو أن يقول القائل لمن كسى عبده فيما مضى الدهر وأحسن اليه اكس ولدك الان كما كسوت عبدك وأحسن اليه كما احسنت الي عبدك من قبل. فإنه لا يريد مسألة الحاق الولد برتبة العبد في الاكرام ولا التسوية بينهما فيما به الكسوة والاحسان ومما ثلتهما في القدر بل يريد به الجمع بينهما في الفعلية والوجود ولو أن رجلا استاجر

انسانا بدرهم أعطاه آياه عند فراغه من عمله ثم عمل له أجير من بعد عملا يساوى أجرته عشرة دراهم يصح أن يقال له عند فراغ الانسان من العمل اعط هذا الانسان أجره كما أعطيت فلانا أجره ويقول الأجير نفسه أوف أجرتي كما وفيت أجيرك بالامس أجره ولا يقصد بذلك التمثيل بين الأجرتين في قدرهما ولا السؤال في الحاق الثاني برتبة الأول على وجه الحط له عن منزلته والنقص له من حقه. فهكذا القول في مسئلتنا الله سبحانه الصلوة على محمد وآله كما صلى على ابراهيم وآله (ع).

سؤال آخر:

سؤال: لما رأى يوسف (ع) المنام قال يعقوب عليه السلام له: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ» (يوسف، ٦). وقوله هذا يدل على أنه علم كون يوسف (ع) نبياً وذلك يناهى قوله بعد ذلك لاخوته: «أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ» من وجهين: أحدهما: أنه قد علم كونه نبياً فلا يجوز أن يأكله الذنب لأن لحوم الانبياء محرمة على الوحش. وثانيهما: أنه قد علم أنه يجتبيه ربه ويعلمه من تأويل الأحاديث وأكل الذنب آياه يمنع عن ذلك.

والجواب: أن قول يعقوب وكذلك يجتبيك (الخ) تأويل لمنام يوسف (ع) وتعبير لرؤياه وكان يعقوب (ع) حينئذ يأول رؤياه على حكم رؤيا البشر التي منها تصح ومنها تبطل ويكون التأويل لها مشترطاً بالمشيئة وما كان قطعياً يقينياً ولم يكن يوسف (ع) في تلك الحال نبياً يوحى اليه في المنام حتى يكون تأويلها على القطع والثبات فلذلك لم يجزم على ما اقتضته من التأويل وخاف عليه أكل الذنب مع اخراجه عن اخوته وليس ذلك بأعجب من رؤيا ابراهيم (ع) في المنام مع كونه نبياً مر سلاحيث أمر بذبح ابنه في المنام ثم صرفه الله تعالى من ذبحه وفداه.

حديث مبهم:

قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام في دعائه على القاعدين عن نصرته من جنده اللهم أبدلني بهم خيراً منهم وأبدلهم بى شرّ أمتى. وفيه سؤالان: أحدهما: أنه (ع) لم يكن شريراً فكيف سال الله سبحانه أن يبدلهم به شرّ أمته عليه السلام. وثانيهما: أن الشر ليس من الله سبحانه فكيف سئل التبديل بالشر.

والجواب: أما عن الأول فبأن العرب قد تصف الانسان بما يعتقد في نفسه وان كان اعتقاده ذلك باطلاً وكذا يذكر نفسه بما هو على خلافه لا اعتقاد المخاطب فيه ذلك ولذلك نظائر في القرآن

وفي اشعار العرب قال الله عز اسمه «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» مع انه لم يكن كذلك وقال حكاية عن موسى (ع) فيما خاطب به السامري «أَنْظُرْ لِي إِلَهَكَ الَّذِي ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا» ولم يرد الهه في الحقيقة الذي هو الله عز وجل وإنما اراد الهه في اعتقاده وقال حسان بن ثابت يرد على أبي سفيان فيما هجابه النبي صلى الله عليه وآله:

اتهجوه و لست له بند فشر كما لخير كا الفداء

ولم يكن النبي شر او من ذلك القبيل قوله تعالى «أَذْلِكَ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ». فهكذا المراد هيهنا. والمعنى اني شر باعتقادهم فابدلهم بي شر امني. واما عن الثاني: فبانه لم يسأل الله تعالى أن يفعل التبديل بأن يخلق شرًا ولكنه سئل التخلية بين الاشرار من خلقه وبينهم عقوبة لهم وامتحانًا ويمكن الجواب عن ذلك بوجوه آخر أيضا ليس هيهنا محل ذكرها.

شعر مبهم:

ربما عالج القوا في رجال في التوافي فلتلوى و تلين
طا و عتهم عين و عين و عين وعصتهم نون و نون و نون
وقال ابن الحاجب في حل هذا الشعر على ما نقل عنه ابن خلكان:

اي غد مع يد دد ذوحروف طاوعت في الروى و هي عيون
و دوات و الحوت والتون نونا ت عصتهم و أمرها متبين

بدان که خلاصه معنی شعر اول آن است که بسا باشد که جمعی از مردمان که شعرا هستند در صدد معالجه قوافی شعر باشند در «توافی» یعنی درست بودن و وفا به یکدیگر نمودن قوافی و صحیح بودن. پس قوافی هم به هم پیچیده می شود و نرم می شود از برای صحیح شدن و قبول معالجه کردن. و از جمله چیزهایی که روی می دهد آن است که ممکن است که سه عین اطاعت ایشان را در قبول قافیه بودن بکنند یعنی سه عین قافیه یکدیگر شوند و ممکن است که سه نون ایشان را عصیان کند یعنی نتواند شد که قافیه یکدیگر واقع شوند و ابهام در همان شعر ثانی است. و خلاصه معنی دو شعر این حاجب که جواب دو شعر اول است و بیان سه عین مطیع و سه نون عاصی را می کند آن است که «غد» و «ید» و «دد» صاحب حرفی هستند که آن حرف در روی یعنی قافیه اطاعت می کنند و آن حرف عینهای ایشان است یعنی عین الفعل ایشان که دال باشد که اصل اینها «غدو» و «یدی» و «ددا» است و بعد از حذف لام الفعل عین الفعل اینها يك قافیه واقع می شوند هم در حالت رفعی و هم در حالت نصبی و هم در حالت جرّی. و «دوات» و «حوت» و لفظ «نون» سه نونی هستند که عصیان می کنند شعر را در قافیه واقع شدن. اما نون بودن لفظ نون و حوت ظاهر

است؛ واما نون بودن دوات، پس بنا بر آن است که بعضی از مفسرین مانند قاضی بیضاوی و غیر آن «نون» در قول خدای تعالی «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» را به ذوات تفسیر کرده اند. اما در یک قافیه واقع نشدن اینها ظاهر است و از اینجا معلوم شد که شاعر اول از عین عین الفعل را اراده کرده و از لفظ نون را و آنچه معنی نون باشد خواسته.

حدیث:

قال علی علیه السلام: «من لم یقل انی رابع الخلفاء الأربعة فلعنة الله علیه». المراد بالخلفاء الثلاثة الذین یكون علی رابعهم هو آدم و داود و هرون علیهم السلام فانهم هم الذین نطق القران الکریم بکونهم خلیفة فانه سبحانه قال فی حق آدم (ع): «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». و قال سبحانه فی حق داود: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ». و قال فی حق هرون: «وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِ هَرُونَ أَخِي». فعلى رابع هذه الخلفاء.

حدیث:

قال علی علیه السلام «لاتصلوا ولا تزكوا فان المصلی والمزكى هما فى النار». لاتصلوا من التصلية قال الجوهرى صليت اللحم وغيره اصلیه صلياً مثل رميته رمياً اذا شويته ويقال أيضاً صليت الرجل ناراً اذا ادخلته النار وقال أيضاً صلى فلان الناراً بالكسر يصلى صلياً احترق. فالمعنى لاتصلوا أى لاتعدبوا فى النار اهدأ. قال النبى صلى الله عليه وآله «لاتعدب بالنار الارب النار». ولاتزكوا من التزكية أى لاتزكوا أنفسكم و لاتجعلوها خالية عن الخطاء. قال الله عزوجل «وَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ عِبَادِهِ مَنْ يَشَاءُ».

حدیث:

روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال «مانبياً الا من همَّ وعصى الا يحيى بن زكريا فانه ما هم ولا عصى». وفيه سؤال وهو انه اذا صحَّ ذلك فيكون يحيى عليه السلام خير الانبياء. والجواب) أولاً انه قال الشيخ المفيد (ره) فى جواب مسائل العكبرية ان هذا الخبر غير ثابت عن النبى (ص). و ثانياً: انه لو ثبت هذا لما وجب أن يكون يحيى أفضل الأنبياء اذا المراد بالهمم والعصيان أما صغائر مغفورة كما ذهب اليه أهل العدل أوترك الأولى كما يقول الشيعة و على التقديرين يمكن أن يكون من همَّ أو عصى يزيد تكاليفه على من لم يهم ولم يعص و يكون طاعته و

قر به اكثر وأعماله أشق وأكثر صلاحاً للخلق وأنفع لهم. والحاصل أنا نقول أن يحيى لشهادته في صغر سنه لم يهّم ولم يعص ولم يصدر منه ما صدر من ساير الأنبياء أيضاً من الطاعات والأعمال الشاقة وسائر الانبياء هموا أو عصوا ولكن عملوا أعمال شاقة وهمهم وعصيانهم أيضاً لم يكن كبيرة فلا يلزم من ذلك كون يحيى (ع) أفضل من ساير الانبياء.

حديث:

روى عن النبي صلى الله عليه واله: «من سمت العاطس أمن من الشوص واللوص والعلوص». أقول: الشوص وجع الضرس واللوص وجع الاذن والعلوص التخمّة قاله المطرزي وقال الثعالبي العلوص الوجع من التخمّة. وقال الجوهرى العلوص وجع البطن قال والشوص ریح تعقب في الاضلاع.

فائدة حكمية:

النساء تشتبهن الجماع في الشتاء أكثر من الصيف والرجال بالعكس والسّر في ذلك أن الحرارة الطبيعيّة تفوز في الشتاء وتحبس في البواطن لأن مسام الجلد يتكاثف في الشتاء فيهرب الحرارة الى عمق البدن من البرد الذي عن الخارج وفي الصيف يتخلخل مسام الجلد وينبسط الحرارة الغريزيّة الى الحرارة التي هي خارج البدن ومن جليتها ويبقى عمق البدن بارداً و يكون ظواهره حارة ولما كان أعضاء التناسل التي هي محل الشهوة من الرجال ظاهرة فتسخن في الصيف والسخونة موجبة لهيجان الشهوة فيتحرّك للجماع في الصيف وفي الشتاء تبرد فتفتت وأما أعضاء التناسل من النساء فباطنية فاذا غارت الحرارة الغريزيّة حركتهن للجماع في الشتاء في الصيف تضعف فتقل.

اسامي ليالي شهود:

بدان كه عرب هر سه شب از ماه را باهم يكي نامى عليه كذا رده اند. أول ودوم وسيم را «عزّز» مى گویند. و چهارم و پنجم و ششم را «نفل»، و هفتم و هشتم و نهم را «تسع»؛ و دهم و يازدهم و دوازدهم را «عشر»؛ و سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم را «بيض»؛ و شانزدهم و هفدهم و هجدهم را «دُرْع»؛ و نوزدهم و بيستم و بيست و يكم را «ظلم»؛ و بيست و دويم و بيست و سيم و بيست و چهارم را «خانداس»؛

و بیست و پنجم و بیست و ششم و بیست و هفتم را «دادی»؛ و بیست و هشتم و بیست و نهم و سی ام را «محاق». و شاعر مجموع را در این شعر جمع نموده
 ماه های عرب هر سه شب به یک نام است ز اختیار شنوای به ضبط آن مشتاق
 «غر» «نفل» «تسع» است و «عشر» چو «بیض» و «درع»
 «ظلم» «حناس» و دیگر «دادی» است و «محاق»

حدیث:

روی أن النبی صلی الله علیه وآله نهی عن قیل وقال. اعلم أن المراد أنه (ص) نهی عن فضول الكلام والتحدث بما لا یفید ما قاله الناس. والحاصل أنه (ص) نهی عن تضييع الوقت والقول بآنه قیل كذا وفلان قال كذا كما هو شایع بین الناس فهما قولان محکیان و بناؤهما فعلان فاتی الاعراب علی اخریہما أجریا مجری الأسماء فكأنهما معاً صارا علماً لفضول الكلام.

شعر عربی:

شهدت بان الله ليس بخالق وأن رسول الله ليس من البشر
 و ان علیاً ليس بابن عمه و من شك في هذا المقال فقد كفر

«خالق» در اینجا از ثیاب خلق است که به معنی جامه های کهنه و پوسیده است یعنی شهادت دادم به اینکه خدا کهنه و پوسیده نیست. و مراد از «رسول الله» در اینجا جبرئیل است. و «عمه» در قوله «بابن عمه» به کسر میم مخففه است به معنی متحیر و گمراه؛ یعنی علی پسر متحیر و گمراه نیست و تتمه معنی شعر واضح است.

کلام مبهم:

«من فضل علیاً علی عمر فقد كفر».

بدان که آن شخص که تفضیل علی (ع) را بر عمر می دهد می گوید علی افضل است از عمر، این قول دلالت بر ثبوت فضیلت فی الجملة از برای عمر می کند و اثبات فضیلت به هر قدر که باشد از برای عمر منافی ایمان است و از اینجا معلوم می شود معنی حدیثی که اهل سنت نسبت به حضرت امیر علیه السلام می دهند که فرمود: «من فضلنی علی ابی بکر جلدته حد المفتری».

شعرُ فيه اشكال:

لقد رأيت عجباً في محلّكم شيخاً و جارية في بطن عصفور
«وجا» مهموزاً فعل ماضٍ بمعنى قطع و رية مفعوله و الباقي ظاهر.

سؤال فقہی امتحانی:

سؤال: مردی در اول روز به زنی نگاه کرد به عنوان حرام و چون آفتاب بلند شده بر او حلال شد و در وقت ظهر بر او حرام شد و چون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد و در وقت عشا حلال شد و در نصف شب حرام شد و بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد و بعد از ظهر حلال گشت این فرض چگونه می شود؟

جواب: این کنیزی است که صاحبش راضی نبود که کسی او را ببیند. شخصی در اول روز او را به حرام دید چون روز بلند شد او را خرید و در وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را به نکاح خود در آورد و جماع کرد و در نزد غروب آن را اظهار کرد و در وقت عشا کفاره طهار داد و در نصف شب او را یک طلاق داد و بعد از صبح رجوع کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد.

سؤالان:

الاول: ما فعل امر جاز الحذف سوى حَرَكَهٗ يَبْقَى عَلَى اللِّسَانِ؟
والثاني: في اى قول يانجاة الملة حَرَكَهٗ قامت مقام الجملة؟
والجواب عنهما: انهما يكونان في الامر من وى الواقع بعد امر آخر فينقل حركة الهمزة اليه ثم تحذف على قياس تخفيف الهمزة بالنقل.

حديث:

روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من اكل البغفة وقذف الوغفة واستعمل الخشبين امن من الشوص والملوص والعلوص. قال فى قرّة العين البغفة ما يبقى من الغذاء خلال الاسنان و الوغفة ما تنتشر من الطعام حبال الخوان والمراد بالخشبتين السواك والخلال. واما معنى الشوص واللوص والعلوص فقد سبق آنفا. ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار وقوع القلب المكانى بين قوله اكل وقذف فان الاخبار تدل على اكل ما تنتشر من خوان بخلاف ما فى خلال الاسنان.

سؤال:

شخصی داخل خانه ای شد که در آنجا زنی نماز می کرد و زنی روزه داشت و زنی دیگر با شوهر خود در خلوت بود. پس چون زنها او را دیدند نماز و روزه آن دو باطل شد و سیم بر شوهرش حرام گشت؛ تصویر این چه نوع است؟

جواب: آن شخص داخل شوهر آن زن شوهر دار بود، به سبب آنکه خبر مرگش به او رسیده بود شوهر کرده بود و آن دوزن دیگر قضاء نماز و روزه او را می کردند. پس به مجرد رسیدن آن شخص نماز و روزه آن دو باطل می شود و آن دیگری بر شوهرش حرام می شود.

شعر عربی:

و مهفف الاطراف قلت له انتسب فاجاب ما قتل المحب [على المحب] حرام
والواو بمعنى ربّ و تهفیف به معنی التلین. و المراد بالأطراف الاعضاء الظاهرة. والمراد
بالانتساب بیان النسبة والمعنی ان ربّ ملین الاعضاء أى لطيفة الاعضاء و ذلك عبارة يعبر عن
المعشوق بها قلت له بین نسبك حتى أعرفك فأجاب بأن قتل المحب ليس بحرام. و الاشكال انما
هو فى الجواب حيث أنه لا مدخل له فى هذا السؤال ظاهراً و رفع الاشكال أن بنى تمیم یرفعون
خبر ماء النافية و الحجازیین ینصبونه و المجیب هنا رفع خبر ما و هو قوله حرام حتى يظهر منه نسبه و
هو كونه من قبيلة بنى تمیم فكانه اجاب بأنه تمیمی.

فی زیارة مولانا ابی عبدالله علیه السلام:

«السلام عليك يا ثار الله و ابن ثاره و الوتر الموتور». اعلم ان المضبوط فى كتب الدعاء ثار بغير
همز و الذى يظهر من كتب اللغة أنه مهموز و لعله خفف فى الاستعمال ثم ان النار الدم و طلب الدم و
المراد ههنا هو الاخير. و قوله ثار الله يحتمل معنيين: احدهما: أنك الذى يطلب الله بدمه من اعدائه
و حينئذ يقدر مضاف للثار أى أهل ثار الله و يكون اضافة الثار الى الله بمعنى من. أى أنك أهل طلب
الدم من الله أى طلب الدم الذى يكون الطلب ناشياً من سبحانه و أنت أهل لذلك الطلب الناشئ
منه. و ثانيهما: أنك طالب الدم بأمر الله أوفى سبيل الله و حينئذ يقدر الأهل و يكون اضافة الثار أما
بمعنى فى، أى أنك أهل طلب الدم أى دم الشهداء فى الله أى فى سبيله حين الرجعة، أو يكون بتقدير
مضاف آخر، أى أنك أهل الثار بالله فى الرجعة. و أما قوله و الوتر فهو منصوب بتبعية الجزء الأول من
المنادى المضاف و هو بمعنى الفرد المتفرد فى الكمال من نوع البشر فى عصره الشريف و
الموتور الذى قتل له قتيل فلم يدرك بدمه تقول و تره يتره و تره و وتره و كذلك و تره حقه نقصه ذكره

الجوهري وقال الجرزي من فاتته صلوة العصر فكأنما و تراهله و ماله أى نقص يقال و ترته اذا نقصته فكأنك جعلته و ترأ بعد أن كان كثيرا و يمكن أن يكون الموتور تأكيدا للموتر كقوله تعالى «حجراً محجوراً» و قولهم بردبارد.

منسوب الى النبي (ص):

«من ساوى عشراته آحاده فليس منى.» المراد بالعشرات الحسنات و بالاحاد السيئات. و التعبير عن الحسنات بالعشرات و عن السيئات بالاحاد لأن في ازاء كل حسنة عشرة حسنات و في ازاء كل سيئة ليس الا سيئة واحدة كما قال الله سبحانه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا» (انعام، ١٦٠). و الحاصل انه ليس منى احد الا من رجح حسناته على سيئاته. هذا، و قد وجدت هذا الخبر في كتاب معانى الاخبار للصدوق منسوباً الى على ابن الحسين عليه السلام هكذا حدّثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان على بن الحسين (ع) يقول ويل لمن غلبت احاده أعشاره فقلت و كيف هذا فقال أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا». فالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشرًا و السيئة الواحدة كتبت له واحدة فنعوذ بالله ممن يرتكب في يوم واحد عشر سيئات و لا تكون له حسنة واحدة فثقلت سيئاته حسناته.

عبارة مشكلة:

«نَفَذَتْ خَشْبَةً فِي بُغِيْفَةٍ فَبُرْغَتْ بُغِيْفَةٌ فَقَذَفَتْ فِي جَبٍّ» و المعنى أدخلت خلالها فى اللحم الباقي فى الاسنان فخرجتها و طرحتها فى بئر.

حديث:

روى الصدوق (ره) فى كتاب معانى الاخبار عن على بن غراب قال حدثنى خير الجعافر جعفر بن محمد عن أبيه عن ابائه عن على بن أبى طالب عليهم السلام قال لعن رسول الله صلى الله عليه و اله النامصة و المنتمصية و الواشرة و المتوشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة.

«النامصة» التى تنتف الشعر و «المنتمصية» التى تفعل ذلك بها، و «الواشرة» التى تنشر أسنان المرأة و تفلجها و تجدها و «المتوشرة» التى تفعل ذلك بها، و المراد «بالواصلة» التى توصل شعر

المرءة بشعر آخر و«المستوصلة» التي تفعل ذلك بها، و«الواشمة» التي تشم وشماً في يد المرءة أوفى شيء من بدنها وهو نفر زنديها أو ظهر كفها أو شينها من بدنها بآبرة حتى يؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالتورة فيخضر. و«المتوشرة» التي تفعل ذلك بها. ونقل الصدوق (ره) حديثاً آخر يدل على معنى آخر للواصلة والمستوصلة وهو أنه روى عن ابراهيم بن زياد الكرخي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة والمستوصلة يعني الزانية والقوادة.

فائدة:

يسمى الحسن والحسين عليهما السلام بشبر وشبير بفتح الشين المعجمة وهما اسمان لولدى هرون فسمى الحسن والحسين بهما كما رواه الصدوق في معاني الأخبار عن جابر رضى الله عنه قال لما حملت فاطمة عليها السلام بالحسن عليه السلام فولدت وقد كان النبي صلى الله عليه وآله أمرهم أن يلقوه في خرقة بيضاء فلقوه في صفراء وقالت فاطمة عليها السلام يا علي سمه فقال عليه السلام ما كنت لأسبق باسمه رسول الله صلى الله عليه وآله وجاء النبي (ص) فأخذه وقبله وأدخل لسانه في فيه فجعل الحسن يمضه ثم قال لهم رسول الله (ص) ألم أتقدم اليكم أن تلقوه في خرقة بيضاء فدعا بخرقة بيضاء فلقه فيها ورمى بالصفراء وأذن في أذنه اليمنى وأقام في اليسرى. ثم قال لعلي عليه السلام ما سميتك فقال (ع) ما كنت لأسبقك باسمه فأوحى الله عز وجل إلى جبرئيل أنه قد هبط إلى محمد صلى الله عليه وآله ابن فاهبط إليه فاقرئه السلام وهنئه مني ومنك وقل له إن علياً منك بمنزلة هارون من موسى فسمه باسم ابن هارون قال (ص): وما كان اسمه؟ قال: شبر. قال لسانى عربى قال سمه الحسن فسماه الحسن. فلما ولدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام وهبط جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال إن الله جل ذكره يقرؤك اسلام ويقول لك إن علياً منك بمنزلة هارون من موسى فسمه باسم ابن هارون قال (ص): وما كان اسمه؟ قال: شبير. قال: له أتى عربى. قال: سمه الحسين فسماه الحسين. ولا يخفى أنه يظهر من ذلك أنهما اسمان عبريان ثم إن الأول بتشديد الباء المفتوحة على وزن بقم. و ثانيهما بكسر الباء المشددة بعدها الياء المثناة الساكنة.

حديث:

في معاني الأخبار للصدوق (ره) عن أبي بصير قال سئلته عما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إن ولد الزنا شر الثلاثة مامعناه قال عنى به الأوسط أنه شر ممن تقدمه وممن تلاه.

اقول: يمكن أن يكون مراده (ع) والله أعلم ممن تقدمه أبو به وممن تلاه أولاده فهو الأوسط أى واسطة بين أبو به وأولاده وكونه شرآمن أبو به لأنه ما صدر عنهما الآ معصية تقبل التوبة ويظهر ان منها باجراء الحدّ عليهما ولولم يتوبا ولم يحدّ الا يعاقبان لأجل هذه المعصية الآ عقابها بخلاف ولد الزنا فان كونه كذلك ممّا لا علاج له أصلا و يترتب عليه خبائة باطنية يوجب صدور أنواع المعاصي بل ربما يؤدى الى الارتداد وأما كونه شرآمن أولاده فظاهر فلان اولاده وان كانوا أولاد الزنا أيضا ولكنهم ليسوا أولاد الزنا حقيقة بل بواسطة أبيهم بخلاف أبيهم فانه ولد الزنا حقيقة فما يترتب على كونهم كذلك من المفاسد أقل ممّا يترتب على كونه كذلك. ويمكن ان يراد من ولد الزنا ثاني الخلفاء أى هوشرّ من الأول والثالث لكون جميع المفاسد مترتبا على عمله.

حديث:

روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال أنا الفتى بن الفتى أخو الفتى. وحل هذا الخبر يعلم ممّا رواه الصدوق (ره) فى معانى الاخبار عن أبان ابن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام عن أبيه عن جدّه عليهم السلام أن اعرابيا أتى رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج اليه فى رداء ممسّق فقال يا محمد (ص) لقد خرجت الى كأنك فتى فقال صلى الله عليه وآله نعم يا أعرابى أنا الفتى بن الفتى أخو الفتى فقال يا محمد أما أنت الفتى فنعم وكيف ابن الفتى وأخو الفتى فقال (ص) أما سمعت قول الله عزّ وجلّ «قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ» (الانبياء، ٦٠)، فانا ابن ابراهيم عليه السلام وأما أخو الفتى فانّ مناديا ينادى فى السّماء يوم أحد لاسيف الآ ذوالفقار ولافتى الآ على فعلى أخى وأنا أخوه.

حديث:

روى الصدوق (ره) فى معانى الاخبار عن أبى جعفر محمد بن علىّ الباقر عليه السلام أنه قال ثلاثة من عمل الجاهلية الفخر بالأنساب والطعن فى الأحساب والاستسقاء بالأنواء. والأنواء جمع نوء وهو الانتقال بالباطاء. والمراد بالأنواء هي هنا ثمانية وعشرون نجما معرفة المطالع فى أزمينة السنة كلّها من الصيف والشتاء والرّبيع والخريف يسمّى بمنازل القمر واسماؤها وهكذا: «شرطين» «بطين» «ثريا» «دبران» «هقعة» «هنعة» «ذراع» «نثرة» «طرفة» «جبهة» «ذبرة» «صرفة» «عوا» «سماك» «غفر» «زبان» «اكليل» «قلب» «شولة» «نعائم» «بلدة» «ذابح» «بلع» «سعو» «أخبيه» «مقدم» «مؤخر» «رشا» و«يسقط». من هذه الكواكب فى كل ثلاث عشر ليلة نجم فى المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله فى المشرق من ساعته وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين

وظلوا عنها ينقضى السنّة ثم يرجع الامر الى النجم الاوّل مع استيناف السنّة المقبلة وسميت هذه النجوم بالانواء لانه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق بالطلوع وذلك النهوض هو النوء فسمي النجم به وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا الابدان يكون عند ذلك رياح ومطر فينسبون كل غيث يكون عند ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط حينئذ فيقولون امطر نائوا الثريا والدبران والسماك وما كان من هذه النجوم.

حديث:

روى الصدوق (ره) في الكتاب المذكور باسنادين عن عايشة قال كنت عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل علي بن ابي طالب عليه السلام فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله أليست سيد العرب قال أنا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب قلت وما السيد قال (ص) من افترض طاعته كما افترض طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس سيد غير العرب مع انه ليس بصحيح وكذا ينافي قول النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن حله بأن يقال ان الاشكال انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الأشرف و أمثاله فان علياً أشرف أولاد آدم بعد النبي صلى الله عليه وآله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا اشكال اذ لا يجتمع في عصر واحد نبيان أو امامان أو نبي وامام مفترض الطاعة الا اذا نصب النبي او الامام نائباً خاصاً فيكون طاعته مفترضة على كل من نصبه عليه كما افترض طاعة المنوب عنه. واذا عرفت ذلك فنقول ان قوله (ص) هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب ما كان علي عليه السلام مفترض الطاعة الا علي من نصبه النبي صلى الله عليه وآله عليه ولم ينصبه علي غير العرب لعدم قبولهم الاسلام بعد ولكنه نصبه علي العرب أي جعله نائباً عن نفسه في كثير من الأوقات كالغزوات والحروب وسائر الأوقات واما النبي صلى الله عليه وآله فكان مفترض الطاعة على جميع ولد آدم أي يجب عليهم اطاعته في قبولهم دينه و اطاعتهم آياه في أوامره ونواهيها. واما قوله (ص) «الا من كنت مولاه فهذا علي مولاه» فهو نصب له بعد موته فانه قد صدر عنه بعد اياه عن حجة الوداع.

حديث:

روى الصدوق (ره) في الكتاب المذكور عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: من صام يوماً طوعاً قلوباً أعطى ملائكة الأرض ذهباً ما وفي أجره دون يوم الحساب يعني انه لو اعطى ملائكة الأرض ذهباً ما وفي ذلك بتقدير أجر الصوم فان أجر كل عمل انما هو عشر أمثاله ولا يقدر ثواب الصوم كذلك

ف عشرة أمثال ثواب اعطاء ملاء الارض لا يفي بتقدير ثواب الصّوم حتّى يقال أنّه ثواب كثواب من أعطى هذا القدر من الذهب بل ثوابه لا يعلم الاّ في يوم الحساب وهذا موافق لما روى عنه (ص) أنّه قال قال الله عزّ وجلّ: كل أعمال بني آدم بعشرة أضعافها الى سبعمائة ضعف الاّ الصبر فأنه لى وأنا اجزى به فتواب الصبر مخزون فى علم الله عزّ وجلّ والصبر الصّوم.

فى الزيارة الجامعة الكبيرة:

وحجج الله على أهل الدنيا والآخرة والأولى. وفيه أن ذكر كل واحد من الدنيا والأولى يغنى عن ذكر الآخرة فما فائدة ذكرهما معاً؟ ويمكن توجيهه بوجوه: الأول: أن قوله عليه السلام والأولى تأكيد للدنيا. والثانى: أن المراد بالآخرة أهل الملة الآخرة أى أمة النبى صلى الله عليه وآله وبالأولى أهل الملة الاولى أى الأمم السابقة والمعنى أنّهم غالبون على جميع الأمم فى جميع الأمور. وتقدير الملة الآخرة على الأولى لشرافتهم وظهور كونهم (ع) حججاً عليهم. والثالث: أن المراد بأهل الدنيا الأحياء وبأهل الآخرة الذين خرجوا من هذه الدار وبأهل الدار الاولى الموجودين فى عالم الذر وتقدير أهل الدنيا والآخرة على أهل عالم الذر لكونهما أشدّين ظهوراً وأظهرية كونهم حججاً عليهما ثمّ أن فى بعض الاخبار ايضاً إيماء الى كونهم حجة الى أهل عالم الذر. والرابع: أن يراد بأهل الدنيا الذين يطلبون الدنيا وهم عن الآخرة غافلون وبأهل الآخرة هم الذين يعملون لاجل الثواب والحذر عن العقاب فيكون عبادتهم لأجل الوصول الى مستلذات عالم الآخر من الحور والقصور والغلمان وبأهل الأولى أهل الملة الاولى الذين لا يقصدون من أعمالهم الاّ وجه الله سبحانه وليس أعمالهم أعمال الأجراء. وقد ورد فى بعض الاخبار تقسيم الناس الى هذه الاقسام الثلاثة. والخامس: أن يراد من أهل الدنيا الموجودون فى هذا العالم الحسى من الناس وغيرهم من غير ملاحظة كونهم فى هذا العالم بل أعمّ من أن يكونوا فى الدنيا أو ارتحلوا الى العقبى ومن أهل الآخرة الذين أوجدهم الله سبحانه فى عالم الآخرة ولم يوجدوا فى هذا العالم المشاهد من الحور والغلمان وملائكة الجنان وخزنة النيران وغيرهم ومن أهل الأولى الذين أوجدهم الله سبحانه لا فى هذا العالم الحسى المادى ولا فى عالم الآخرة بل أوجدهم فى عالم الملكوت من المجرّدات من النفوس والعقول وتأنيت الأول حينئذ بتقدير الدار فكنتى عن عالمهم بالدار. والسادس: أن يراد بأهل الدار الاولى الموجودون فى أوایل القوس النزولى وبأهل الدار الآخرة الموجودون فى أواخر القوس الصعودى وبأهل الدنيا الموجودون فى أواخر القوس النزولى وأوایل القوس الصعودى. وهذا التوجيه قريب من سابقه.

حديث:

روى الصدوق (ره) في معاني الاخبار عن قنبر مولى على عليه السلام قال دخلت مع على بن ابي طالب عليه السلام على عثمان بن عفان فاحبب الخلو فأومى الى على (ع) بالتتنحي فتنحيت غير بعيد فجعل عثمان يعاتب علياً وعلى عليه السلام يتطرق فأقبل عليه عثمان فقال مالك لا تقول ان قلت لم أقل الآ ماتكره وليس لك عندى الآ ماتحب. وفيه اشكال وهو أن الظاهر منافات قوله (ع) وليس لك (الخ) لقوله (ع) ان قلت لم أقل (الخ). وتوجيهه ان معنى قوله اولاً قلت أنه ان قلت جوابك لم أقل الآ الحق وأنت كاره له فان قلت اعتددت عليك بمثل ما اعتددت به على ولكنى لا أقول جواباً لأنه ليس لك عندى الآ ماتحب أى لا أريد أن أفعل شيئاً الآ فعلاً تحبه فلا أجيبك لأنه الذى تحبه. والحاصل أن عدم جوابي لك لأنه ان أحب ما أقول الآ ماتكره ولكنى ما أريد أن أفعل شيئاً تكره فلا أجيب وان كنت عاتباً.

حديث فى زيارة الحسين:

روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «ان أيام زآثرى الحسين عليه السلام لاتعدمن آجالهم». وفى رواية اخرى هكذا «لاتعد أيام زيارته جآئياً وراجعاً من عمره» ويمكن توجيهه بوجوه: احدها: أنه لا يحسب عليه ما انتفع به فيها من رزقه المقدر له ولا يكتب عليه الذنوب فى تلك المدة فكانها ليست من عمره لعدم مؤاخذته بالذنوب فىصير الكلام مجازاً ويدل عليه الأحاديث المروية الذالة بصر يحها على أنه لا يكتب عليه الذنوب فى تلك المدة. وثانيها: ان الله سبحانه يزيد فى عمر زآثرى الحسين عليه السلام بقدر أيام زيارته فيكون هذا الزايد غير العمر المقدر له والأجل المكتوب عليه ويوافق ذلك روايات كثيرة كما روى فى التهذيب عن ابي جعفر عليه السلام قال مروا شيعتنا بزيارة الحسين عليه السلام فان اتيانه يزيد فى الرزق ويمد فى العمر ويدفع مصارع السوء. الحديث، الى غير ذلك من الاخبار. وثالثها: أن يراد من قوله (ع) من آجالهم آجال موتهم أى لا يعد من الأوقات التى أجل فيها موتهم فيكون المعنى ان أيام زيارته لا يكون وقت الموت زآثره فيه فلا يموت فيه بل ان كان بقى من عمر الزائر يوم أو ساعة أول ببق منه شىء وسافر للزيارة يزيد عمره بحيث يذهب الى الزيارة ويزور ويرجع الى منزله ثم يموت اذا استوفى بقية عمره وهذا التوجيه أنسب للرواية الأولى والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فان سابقه يستلزم زيادة عمر الزائر بقدر أيام الزيارة مطلقاً بخلاف ذلك فإنه يستلزم الزيادة ولو كان أجله قريباً بحيث لا يقى بأيام الزيارة. وأما لو لم يكن أجله قريباً ولم يكن موافقاً لأيام الزيارة فلا يزيد فى عمره. ورابعها: أنه لا يحاسب بهذه الأيام فى يوم القيمة عند محاسبة أيام العمر والسؤال عن مصرها وما اتلف عمره

فيها. بقى هنا اشكال وهو انه يلزم على التوجهين الأوسطين الثاني والثالث أن لا يموت أحد من زواره عليه السلام فى طريق الزيارة ذهاباً ولا عوداً ولا فى مشهده ومعلوم أن ذلك خلاف الواقع المشاهد ودفعه من وجوه:

الأول: كما أن أسباب زيادة العمر كثيرة جداً كالزيارة والحج والصدقة وصلة الرحم وغير ذلك من الأسباب الماثورة كذلك أسباب نقص العمر أيضاً كثيرة جداً كترك الزيارة وقطيعة الرحم وغير ذلك مما اشتملت عليه أحاديث عقاب الأعمال وغيره حينئذ نقول لعل سبب زيادة العمر وطوله يعارضه فى بعض الأفراد سبب قصر العمر ونقصه ويكون مساوياً أو أقوى فلا يترتب اثر على السبب. والثانى: أن شروط القبول كثيرة وموانعه كثيرة فعمل من مات من الزائر قبل العود لم يقبل منه. والثالث: أن ثواب الزيارة كثيرة فمنها ازدياد العمر ومنها زيادة الرزق ومنها دفع مصارع السوء الى غير ذلك ولا يزم أن يحصل الجميع لجميع الزائر إن كانت الرواية عامة بل يجوز أن يكون لكل فرد من أفراد الزائر نوع من الثواب الموعود به أو نوعان فصاعداً بحسب ما اقتضته الحكمة الالهية والمعدات الخارجية فعمل من مات فى الطريق استحق نوعاً آخر من الثواب غير زيادة العمر على حسب اقتضاء الحكمة. ودفعه بعضهم بوجهين آخرين: أحدهما: يكون طول العمر وزيادته بقدر الذهاب والعود كلياً حاصلًا لكل أحد ويكون على قسمين حاصل قبل الموت وحاصل بعده فى الرجعة بعد أن يحشره هذه الزائر الى الدنيا وقت الرجعة. وثانيهما: أنه يحتمل أن يكون ذلك مخصوصاً بالأجل الموقوف الذى يحتمل الزيادة والنقصان باذن الله سبحانه دون الأجل المحتوم الذى لا يحتملها فعمل الذى يموت قبل الرجوع من الزيارة كان أجله محتوماً يحتمل الزيادة.

حديث تمامية شهر رمضان:

روى أن شهر رمضان لا ينقص أبداً. واشكال هذا الحديث ظاهر لمخالفته لظاهر القرآن والأحاديث المتواترة واجماع الامامية وتوجيهه يمكن بوجوه:

الأول: الحمل على التقية فانه قال الشيخ فى التهذيب أن القول بأن شهر رمضان لا ينقص أبداً قول جماعة من الغلاة والعامه، انتهى. فظهر أن جمعاً من العامة يذهبون الى العدد فيمكن حمل حديثه على التقية وان كان مذهب قليل من العامة لكن قديقتضى الحكمة والمصلحة التقية فى مثله. ويجوز ارادة اخفاء المذاهب أو كان القائل به مشهوراً فى ذلك الوقت أو كان هو الخاصر فى ذلك المجلس وهو السائل والنائل. الثانى: أن يجعل قوله أبداً قيداً للكلام ويقال أن النفى راجع اليه خاصة أى لا يكون دائماً ناقصاً بل يكون تارة تاماً وتارة ناقصاً فان قلت هذا الحكم غير مخصوص

بشهر رمضان فلاوجه لتخصيصه بالذكر وافراده بهذا الحكم قلنا ان له سبباً أوجب التخصيص و قدوردت به الروايات وهو أن قوما كذبوا على النبي صلى الله عليه وآله فزعموا أن الذي صامه في شهر رمضان كان النقصان فيه أكثر من التمام وإن أكثر ما يكون شهر رمضان على النقصان ثم قابلهم آخرون فادعوا أنه لم يصم إلا تماماً ولم يكن إلا تماماً ولا يكون صيامه أبداً إلا على التمام فافتضت الحال الرد على الفريقين. الثالث: أن يحمل على الغالب. والرابع: أن يحمل على حالة الاشتباه و حصول المانع من الرؤية في آخر الشهر فإنه يجب الحكم بالتمام. وحاصله أنه لا ينقص أبداً مع عدم الرؤية. والخامس: أن يبقى على ظاهره بأن يقال أنه لا يكون سنة من السنين ناقصاً في الواقع و نفس الأمر وإن كان بحسب الرؤية تسعة وعشرين ولكنه يكون آخر شهر شعبان أول شهر رمضان في نفس الأمر مع الامكان ولولم يمكن فيه فينقل الكلام الى شهر رجب و صورة عدم الامكان و نقص شهر رمضان نادرة جداً و مع ذلك لا يجب القضاء و لا يجب العمل إلا بالرؤية لأننا مكلفون بذلك لا بنفس الأمر فيكون المراد بمثل ذلك الخبر الاعتقاد و بالاخبار الرؤية العمل. والسادس: أن يكون المراد أنه لا ينقص فضله و شرفه أبداً بالنسبة الى غيره من الشهور كما أن شعبان لا يتم بالنسبة اليه وإن كان شهر رمضان تسعة وعشرين و شعبان ثلاثين بحسب الرؤية. والسابع: أن يكون المراد أنه لا يجوز اطلاق لفظ النقصان على هذا الشهر الشريف لأنه محتمل للذم بل غالب الاستعمال ظاهر فيه و يؤيده ماورد أنه لا يجوز أن يقال رمضان بغير شهر لأنه من اسماء الله تعالى فلايجوز أن يقال جاء رمضان و ذهب رمضان و نظير ذلك. والثامن: أن يكون المراد أنه لا ينقص صومه المفروض فيه أبداً سواء كان بحسب الرؤية تماماً لا بمعنى أن الصوم الواقع فيه مُجزؤ ولا يجب قضاء يوم منه إن اتفق تسعاً وعشرين كما ذهب اليه أصحاب العدد فيدل على بطلان قولهم. التاسع: أن يكون التابيد محمولا على الزمان الطويل كما حملوا عليه ما تمسك به اليهود من قول موسى عليه السلام على ما زعموا تمسكوا بالسبت أبداً و كذا بعض آيات الوعيد على بعض الحالات. و حاصل المعنى أنه لا يكون أكثر الأوقات ناقصاً كما قاله بعض العامة و ورد به الخبر عنهم يعني أن نقصه غير غالب على تمامه و الفرق بين هذا و بين الثالث ظاهر أما لفظاً فإن رجوع النفي الى المقيد يخالف رجوعه الى القيد و المقيد. و أما معنى فلان نفي غلبة النقصان غير اثبات غلبة التمام. والعاشر: أن يكون المراد أن شهر رمضان لا ينقص أبداً عما يكون الشهر العربي عليه و هو أما ثلاثون أو تسعة وعشرين أى لا يكون أقل من تسعة وعشرين فإذا كان بحسب الرؤية ثمانية و عشرين يوماً يجب قضاء يوم منه و حمل الخطأ على أول الشهر و هذا مجمع عليه. و الحادى عشر: أن يكون المراد أنه لا ينقص فرض صومه أبداً بمعنى أن كل يوم ثبت كونه منه يجب صومه فيكون إشارة الى عموم الفرض و استغراقه لجميع الأيام التي من هي من الشهر. والثاني عشر: أن يكون

المراد أنه لا ينقص قضاؤه أبداً بمعنى أنه لا يجزى في قضائه الأعدة ما فات يوماً بدلاً يوم فلا يظن أنه اذا فات كله يسفراً أو مرض أو غيرهما من الأعذار أو عمداً وكان ثلاثين يوماً أنه يجزى صوم تسعة وعشرين يوماً قضاء عنه لأنه الشهر كثيراً ما يكون تسعة وعشرين.

حديث مشكل:

روى الشيخ في التهذيب وغيره عن علي عليه السلام قال «ان أول صلوة أحدكم الرّكوع» ووجه الاشكال في الحديث ظاهر ويمكن توجيهه من وجوه:

الأول: أن يكون المراد أن أول فعل وجب في الصلوة الرّكوع وقد نقل أنه لما نزل اقيموا الصلوة لم يعلموا كيف يصلون فنزل اركعوا واسجدوا فيكون وجوب الرّكوع مقدماً على وجوب النية والتحرير والقراءة والقيام وان كان متأخراً في الفعل اي الاتيان به. والثاني: أن يكون أن أول فعل تمتاز صلوة المسلم به عن صلوة غير المسلم هو الرّكوع فقد نقل أنه لم يكن واجباً في بعض الملل السابقة والشرايع المتقدمة كما نقل الطبرسي مجمع البيان أن صلوة اليهود ليس فيها ركوع. والثالث: أن يكون المراد أن أول فعل من أفعال الصلوة الذي يمتاز به المصلي عن غيره الرّكوع لأن النية أمر قلبي لا يطع عليه أحد وباقي الأفعال المتقدمة على الرّكوع أعم من أن يكون جزءاً من الصلوة. الرابع: أن يكون المراد أن أول فعل من أفعال الصلوة الذي علم من الشارع الاعتناء والاهتمام به وترجيحه وتفضيله على غيره والحكم بأنه اوجب من سواه هو الرّكوع. والخامس: أن يكون المراد أن أول فعل يدرك المصلي فضيلة الجماعة به ويجوز له الدخول فيها الرّكوع. والسادس: أن يكون المراد أن أول فعل اذا أتى به المصلي لم يأت بمانسيه من الأذان والاقامة الرّكوع فكانه أول الصلوة والمسئلة وان كانت خلافية إلا أنه يجوز توجيه الحديث بارجاعه اليها. والسابع: أن أول فعل ظاهر اذا ترکه المصلي عمداً أو سهواً أو زاده كذلك بطلت صلوته هو الرّكوع فكانه هو أول الصلوة لأنه أول الأركان الظاهرية. والثامن: أن يكون المراد أن أول الصلوة التي اذا دخل فيه المصلي المتيمم ثم وجد الماء لا يقطع الصلوة له الرّكوع وهذه المسئلة أيضاً خلافية. و التاسع: أن يكون الرّكوع عبارة عن الخشوع والخضوع والاقبال بالقلب الى الصلوة والانقياد لله والتسليم والتذلل ومن هذا القبيل قول الشاعر:

لاتهين الفقير علك ان تر كع يوماً الدهر قدر فعه

وهذا ركوع الباطن وهو ركوع القلب وقد اشار اليه بعض المفسرين. والمراد أن أول ما ينبغي للمصلي الاتيان به قبل الدخول في أفعال الصلوة هو خشوع القلب والتدبر في أنه يريد أن يقف بين يدي البار ويمتثل أمره. والعاشر: أن يكون الأول مجازاً بمعنى الأفضل فان الأول مقدّم على

غيره تقدماً حسياً كما أن الأفضل مقدّم على المفضول تقدماً معنوياً وقد ذكر والتوجيه الحديث وجوهاً آخر تركناها لبعدها.

حديث:

قد روى العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه واله انه قال: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر». وفي ظاهر الحديث اشكال فان كثير من المؤمنين أحوالهم في الدنيا في نهاية الاستقامة ظاهراً وباطناً وكثير من الكفار في ضيق عظيم وضر وفقر واحتياج ومرض فالدنيا سجن لهم وجوابه يمكن من وجوه كثيرة أحسنها سبعة:

الأول: أن المؤمن وان كان في الدنيا في نعيم وحسن حال فإنه بالنسبة الي حاله في الجنة في سجن وضيق وسوء حال والكافر وان كان في الدنيا في ضيق وسوء حال فإنه بالنسبة الي حاله في النار في جنة ونعيم. فيكون الحكمان للدنيا بالنسبة الي الآخرة ومثل هذا التوجيه مروي عن احسن عليه السلام. والثاني: انه محمول على الأغلب. والثالث: أن المؤمن وان كان في نعمة وتنعم فإنه سجن لأنه لكونه مؤمناً عارفاً لا ينهمك في اللذات الدنيوية ولا ينغمر فيها بل يكون قصاراهتمته على العمل الذي يقربه الي مولاه فيكوه في سجن من حيث انه دائماً يكون في ملاحظة العمل بالطاعات واجتناب المحرمات وملاحظة أوقات الطاعات وتحصيل اليقين وكسب الأخلاق وطلب العلم والانيان بالواجبات والمندوبات وترك المحرمات والمكرهات وارتكاب المشاق وغير ذلك بل قد يكون المشقة عليه أكثر منها على من لا يمكن له التلذذ باللذات الدنيوية فإنه ترك اللذات التي لم يحصل بها ولا يمكنه الوصول اليه بخلاف ذلك فإنه يتركها مع وجودها وتمكنه منها وصعوبة ذلك مما لا يخفى وكذا يشتغل بتزكية النفس التي هي الجهاد الأكبر ومثل ذلك والكافر مطلق من ذلك السجن همته مصرّفة في قضاء الشهوات بقدر ما يقدر عليه. والرابع: أن المؤمن وان كان متاع الدنيا حاصله موجود اعنده فهو لا يلتفت اليه ووجوده عنده كعدمه همّة الخروج من الدنيا والعروج الي مرتبة العُليا ولا يريد البقاء في هذه الدار الآلا ارتكاب مشقة بقرّة الي باريه فصحته وسقمه لا يتفاوتان عنده يشتغل بالسكر عند الصحة ويتسرّب بالرضاء عند السقم ووجود النعم يؤذبه والتشبه بأهل الآخرة أمله قلبه يطير الي عالم آخر وان كان جسمه في هذا العالم مشتاق الي حضرة الموجود يصبح اللبالي بالبكاء والحنين ويمسى الأيام بالصوم وعبادة رب العالمين شوقه الي الخروج من الدنيا كشوق المسجون الي الخروج من السجن. والخامس: أن السجن من شأنه الضيق والجنة من شأنها السعة والدنيا ضيقة بالنسبة الي منزل كل مؤمن في الجنة واسعة بالنسبة الي منزل كل كافر في النار. والسادس: أن من كان في السجن فهو في مشقة وان حصل له

لذات خارجيه من جهة أخرى ومن كان في الجنة فهو في تنعم وان حصل له مشقة خارجية من جهة آخر كما هو شأن جنات الدنيا. والسابع: أنه يمكن أن يكون الحديث خبرا بمعنى الأمر يعني ينبغي للمؤمن أن يجعل الدنيا على نفسه بمنزلة السجن وكان فكره مصروفا على أسباب الخروج. وهذا التوجيه في بقية الحديث غير ممكن إلا بتكلف بأن يقال أمر الكافر بالتنعم في الدنيا وجعله جنة على نفسه على وجه التهديد حتى يكون أمر المؤمن وارداً على سبيل الحقيقة وأمر الكافر على سبيل المجاز.

حديث في النذر:

حديث روى في باب النذر من التهذيب موضع الاشكال منه هذا: سأله عن رجل جعل عليه ايمانا أن يمشى الى الكعبة أصدقة أونذرا أوهدياً أن كلم أباه أو أمه أو أخاه أو ذارحم أو قطع قرابة أو مأثماً يقيم عليه أو امر لا يصلح فعله فقال لا يمين على معصية الله. الحديث. والاشكال فيه أنها حصل من الجمع بين قول السائل ان كلم أباه الى قوله او ذارحم وقوله او قطع قرابة الى قوله لا يصلح فعله كما لا يخفى ويمكن حله بوجه:

أحدها: ان يقرأ ان قوله ان كلم منصوبة وقطع على الفعلية وفسر التكلم بالتشاجر والتنازع فيكون المعنى سأله عن رجل ألزم على نفسه بالايمن أو لأجل الايمان المشى الى الكعبة أصدقة أونذرا أوهدياً مشاجرة أبيه أو أمه أو أخيه أو قطع قرابة أو الاصرار على المأثم (الخ) فقال لا يمين في معصية الله. الثاني: أن يكون ان مكسورة شرطية والبواقي بحالها ويكون المقصود أنه لو ألزم باليمين أحد الأشياء المذكورة على نفسه لو شاجر أباه أو غيره أو قطع قرابة أو فعل مأثماً (الخ) وكان ذلك الالتزام للشكر على حصول ذلك ويكون هذه الأفعال عنده نعمة فأجاب عليه السلام بما حاصله أنه لا ينعقد. الثالث: أن يكون ان مكسورة شرطية وكلم من التكلم بمعنى التلطف وقطع على المصدرية وكان معطوفاً على محذوف يدل عليه الكلام فيكون المعنى أنه حلف بالمشى أو الصدقة أو غيرهما ان كلم أباه أو غيره من المذكورين عقوقاً أو قطع قرابة أو مأثماً (الخ) أي كان ذلك لأجل حصول العقوق أو قطع القرابة أو غيرهما فيكون اليمين هنا للزجر لا للشكر. الرابع: أن يكون ان مكسورة وكلم بمعنى تلفظ وقطع بصيغة الماضي ويكون السؤال عجماً لو كان متعلقاً باليمين أشياء بعضها معصية وبعضها غير معصية فورد الجواب بالتفصيل بأن ما كان على معصيته لم ينعقد.

روى في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال بنى الاسلام على خمسة: الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية. قال قلت وای شی افضل قال: الولاية لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن. قلت فالذي يلي ذلك الفضل قال: الصلوة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الصلوة عماد دينكم قال قلت ثم الذي يليها في الفضل قال: الزكوة لأنه قرن بها وبدء بالصلوة قبلها وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الزكوة تذهب بالذنوب قلت والذي يلي ذلك في الفضل قال: الحج قال الله تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين». الى ان قال قلت ثم ماذا يتبعه قال الصوم قلت ولم صار الصوم آخر ذلك أجمع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار قال ثم قال ان أفضل الاشياء ما اذا أنت فاتك لم يكن منه توبة دون أن ترجع اليه فتؤديه بعينه ان الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس ينفع شيء مكانها دون ادائها وان الصوم اذا فاتك أو قصرت أو سافرت فيه أدت مكانه أياماً غيرها وجزيت ذلك الذنب بصدقة ولا قضاء عليك وليس من تلك الاربعة شيء تجزى مكانه غيره.

اقول في هذا الحديث مواضع مشكلة:

أحدها: قوله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار في جواب ولم صار الصوم (الخ) فان التعليل والاستشهاد بالحديث لا يفهم منه وجه كون الصوم متأخرا عن الأربعة في الفضيلة والجواب لا يطابق السؤال ظاهراً. وثانيها: ما ذكره عليه السلام في بيان الفرق بين الصوم والأربعة من أنه اذا فاتت الاربعة لا توبة فيها بل يجب ادائها بعينها بخلاف الصوم فإنه لا قضاء عليك فيها فإنه لا فرق في هذه الحيثية بين الصوم والأربعة. وثالثها: قوله لا قضاء عليك فإنه يناقض ظاهر قوله (ع) أدت مكانه أياماً غيرها. والجواب اما عن الأول: فهو ان قول السائل لم صار الصوم آخر ذلك أجمع يحتمل معنيين: أحدهما: أن يكون مراده أن ما وجه كون الصوم متأخرا في الفضل عن الأربعة ولم صار كل واحد منها أفضل منه ووجه تطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى أن يقال ان مراده (ع) ان ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في مدح الصوم هو هذا وهذا التعت للصوم والمدح له قليل بالنسبة الى مدح الأربعة بما تقدم بيان ذلك أن ما مدح به الولاية هو أنه مفتاح غيره من العبادات المذكورة التي منها الصوم والوالي هو الهادي والدليل عليهن فاذا كان هو مفتاح الصوم وغيره والوالي هو الدليل عليه وعلى غيره فيكون كل ما للصوم من المدح حاصل له مع ما لغيره مما هو مفتاح له والوالي دليل عليه وما مدح به الصلوة هو أنها عماد الدين وكونه أدل على الفضيلة من مدح الصوم من وجهين: أحدهما: ان الذين مركب من أمور منها الصلوة ومنها الصوم ومنها غيرهما واذا كانت الصلوة هو العماد لتلك الأمور فلا محالة تكون أفضلها فان عماد الشيء أفضل من ساير أجزائها فان به قوام غيره. وثانيهما: أنه يعلم منه أن النجاة من النار

لا يتحقق بعد ترك الصلوة بخلاف قوله الصوم جنة من النار فإن النجاة من النار موقوف على وجود الدين ووجود الدين موقوف على الصلوة لتوقف وجود الشيء وقوامه على العماد فالنجاة من النار موقوف على الصلوة وأما كون الصوم جنة من النار لا يوجب توقف النجاة منها عليه لعدم حصرة الجنة بالصوم. وما مدح به الزكوة هو أنها قرين الصلوة وتذهب بالذنوب. والثاني منها يساوى مدح الصوم ان لم يكن أفضل منه فإنه لا يدخل النار من لا ذنب له فيبقى الأول منهما زائداً على مدح الصوم. على أن وصفه الثاني أزيد من وصف الصوم لأن بعد ذهاب الذنوب لا يبقى ألم من آلام النار والبرزخ والمحشر بخلاف كونه جنة من النار فإنه لا ينفي الآلم النار فيحتمل أن يكون به آلام آخر من آلام البرزخ وطول الموقوف وغيرهما. وما مدح به الحج وما ذكر في الآية هو أيضاً أزيد من وصف الصوم بوجهين: أحدهما: أنه يفهم أن الحج على الناس لله وهذا الوصف يزيد على وصف الصوم لأن كون العبادة مخصوصة بكونها للمعبود من غير ملاحظة شيء آخر يوجب أفضليتها على غيره عما يكون الايمان به لأجل النجاة من النار أو الوصول إلى الجنة أو مثلهما. وثانيهما: أن الآية تدل على كفر تارك الحج ولا شك أن هذا وصف يزيد على جميع الاوصاف. والثاني مما يحتمل أن يكون معنى لقول السائل أن يكون مراده من قوله لم صار الصوم آخر ذلك أجمع أنه لم يعقب هذه الأربعة به ولم صار الصوم ملحقاً بها معدوداً معها مع أنه أمر سهل وتكليف خفيف بالنسبة إلى الأربعة وغيرها فإنه مجرد ترك أكلة واحدة بالنهار واستيفائها بالليل والزيادة عليها فكيف صار من جملة ما بنى عليه الاسلام مع أنه بحسب الظاهر لانسبة له إلى الأربعة فإن الصلوة تكليف شاق واشتغال للظاهر والباطن ووقوعه على الوجه التام يتوقف على حضور قلب وتوجه تام إلى من يصلى له في جميع أجزاء الصلوة مع تكررها كل يوم مراراً معددة وتوقفها على تطهير الظاهر وتوقف بقبولها على تطهير الظاهر والباطن وعلى مقدمات كثيرة أخرى واشتمالها على أحكام كثيرة وكون الزكوة مشتملة على بذل المال الذي هو أحب الأشياء عند أكثر الناس بعد النفس بل يسمح كثير من العقلاء ببذل الأرواح ودونه وكون الحج موجباً للمشقة الشديدة ارتكاب المخاطر العظيمة وترك الأوطان والأهل بل يظن فيه بذل الأرواح ويحتاج إلى صرف الأموال ونص على اشتماله على المشقة كلام ذي الجلال وإلى غير ذلك وكون الولاية أمراً قلبياً ليس حصوله وتحصيله أولاً بالاختيار ومع ذلك يشتمل على فرض الطاعة والاقرار بها لصاحبها وهي لا تنقص عن العبودية. و تطبيق الجواب على السؤال على هذا المعنى ظاهر فإنه أجاب (ع) بأن الصوم أيضاً عظيم الشأن والمنزلة شرعاً فإن النبي صلى الله عليه وآله قال فيه ما قال ومعلوم أن اتقاء النار واجب ولا يحصل إلا بعبادة عظيمة واجتهاد زائد وحاصله أنه يحسن لذلك الحاقه بالأربعة في الحكم وإن قصر عنها في الفضيلة.

والجواب عن الاشكال الثاني: فعلى المعنى الأول لقول السائل يمكن بوجوه: الأول: و هو الاظهر أن يكون المراد من الجواب أن الاشياء اذا كانت على قسمين قسم اذا تركه المكلف لم يقبل توبته من تركه فى شئ من افراده الا أن يأتى به ويقضيه بعينه وقسم اذا تركه المكلف لا يلزم قضائه فى جميع أفراده بل وجب القضاء فى بعضها وكان غير القضاء مجزياً فى بعض آخر فلامحالة يكون القسم الأول افضل من الثانى والأربعة من القسم الأول والصوم من الثانى فإن كل واحد من الأربعة لا بد من قضائه والاتيان به بعينه ولا يجزى عنه إلا أن يتصدق ببدله لصدقه لخلاف الصوم فإنه فى عدة صور يجزى الصدقة عنه كما تقرر فى محلّه. وعلى هذا قالوا وفى قوله (ع) وجزيت ذلك الذنب بصدقة بمعنى أو يكون معنى الكلام أن الصلوة والزكوة والحج والولاية ليس بشئ ينفع مكانها دون ادائها أبداً فى شئ من أفرادها. والصوم اذا فاتك أو قصرت أو سافرت فيه يكون التلافى على قسمين أما أدت مكانه أياماً غيرها فيكون حينئذ عليك القضاء وهذا فى أكثر أفراده أو جزيت ذلك الذنب بصدقة ولانصاب عليك وهذا فى بعض أفراده. والحاصل أن الفرق بين الأربعة والصوم أنها لا بد من قضائها وهو شرط فى التوبة منها. وأما الصوم فتارة يجب قضاءه وتارة لا يجب بل يجزى الصدقة عنه كما تقرر شرعاً فإشار الى القسم الأول بقوله أدت مكانه أياماً غيرها والى الثانى بقوله وجزيت الى قوله ولا قضاء عليك. والثانى أن يكون المراد أن كلا من الولاية والحج والصلوة والزكوة أفعال مخصوصة أما لسانية أو جنائية أو اركانية وان كان فيها ترك أيضاً والوقت ليس جزء لشيء منها بل أما شرط لها كما فى الصلوة والحج أو ليس شرطاً أيضاً كما فى الولاية والزكوة وشرطيته فى الصلوة والحج أيضاً على سبيل التسعة بخلاف الصوم فإنه ترك أشياء مخصوصة فى وقت مخصوص. ألا ترى أنه لم يزل مقيداً به فاذا فاتت أحد من الأربعة وخرج وقتها وجب الاتيان به نفسه خارج الوقت وهو معنى القضاء بخلاف الصوم فإنه اذا أخل به ثم أدى مثله فى وقت آخر ليمكن قضاء حقيقة حيث أن الركن الاعظم فيه هو الوقت وهو قد انقضى بل هو عوض عما أخل به ويكون قوله ثم أدت مكانه أياماً غيرها إشارة الى ذلك وقوله ترجع اليه فتؤديه بعينه وهكذا قوله أدت مكانه (الخ) لا يخلوا عن تأييد لذلك التوجيه. الثالث: أن يكون المراد أن الصوم فى الحقيقة هو احترام أيام هذا الشهر بترك المفطرات واذا فات واحترام أياماً آخر غيرها لم يكن قضاء حقيقة بل هو عوض عما أخل به أو كفارة أو عقوبة ولا يمكن ابقاء ذلك فى شهر رمضان آخر ليحصل تلافى احترامه بخلاف الأربعة فان معنى القضاء منها حاصل وهذا قريب من الأول و أما على المعنى الثانى لقول السائل فيكون الاستشهاد بالحديث جواباً لقول السائل وقوله إن فضل الاشياء (الخ) يكون كاملاً منه (ع) لبيان ما ذكره من ترتيب الفضيلة ولا يكون جواباً للسؤال هذا ويحتمل على المعنى الأول لقول السائل أن يكون الحديث لبيان فضيلة الصوم لا بياناً لعلّة

فضيلته ويكون ما بعده بيان العلة الفضيلة فيكون المراد أن الصوم وإن قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله أنه جنة من النار ولكن فضل الأشياء (الخ). والجواب عن الاشكال الثالث يعلم مما ذكر في الجواب عن الثاني.

حديث في التيمم

روى في الكافي والتهذيب والاستبصار عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده، ٣٨) وقال «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (مائده، ٥) وقال «امسح على كفيك من حيث موضع القطع» وقال (ع) وما كان ربك نسياً.

أقول في هذا الحديث اجمال من وجوه: الأول: أن السؤال وقع عن التيمم والسؤال عنه إما يكون عن الكيفية أو الكمية أو الوقت أو العذر المسوغ له أو ما يوجبهُ أو ما ينقضه أو ما يبيحه أو نحو ذلك والجواب لا يطابق شيئاً من المذكورات. والثاني: أنه ما وجه تلاوة الآيتين مع أنه لا يظهر لهما دلالة على الحكم المذكور الموافق لعمل الشيعة أصلاً بل ربما ظهر منهما دلالة على ما يناقضه كما لا يخفى. الثالث: أن المعتبر عند الشيعة في القطع هو قطع الأصابع الأربع وترك الإبهام والكف وهذا القدر في التيمم لا يجزى عندهم ولا عند غيرهم حتى يمكن حمل قوله من حيث موضع القطع على التقية. والرابع: أن في الضمائر المذكورة تشويشاً من حيث أن اللازم أن يكون ضمير تلاعانداً إلى الامام عليه السلام وضمير لفظة قال الأولى إلى الله سبحانه والثانية إلى الامام والثالثة إلى الله تعالى وهذا غير سياق الكلام. والخامس: أن قوله «وما كان ربك نسياً» لا يظهر له مناسبة للحكم لالاستشهاد فما وجه ذكره.

والجواب أما عن الأول: فهو أن الجواب تضمن بيان بعض الكيفية وهو مسح الكفين وحد ما يمسح منهما وذلك كاف ولعل الامام (ع) فهم من السائل اختصاص سؤاله بذلك أو اقتضى حال الاقتصار في الجواب عليه كما في قوله تعالى «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ» (بقرة، ١٨٩) وقوله سبحانه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ» (بقرة، ٢١٥) وأما عن الثاني: فبوجهين: أحدهما أن الغرض عن ذكر الآيتين هو الرد على العامة حيث يقولون بوجوب استيعاب اليدين إلى المرفقين في التيمم وتوجيه الرد أنه أراد أنه لما قيد في آية الوضوء الأيدي بقوله إلى المرافق والتأسيس أولى من التأكيد فهم أن القيد محتاج إليه والآل كان بمنزلة الزائد أو العيب فيثبت منه ارادة مادون المرفق من اطلاق اليد ويدل عليه آية السرقة حيث أنه أطلق فيه اليد وأريد منه مادون المرفق اجماعاً فكانه قال إن آية التيمم مطلقة كآية السرقة وليست كآية الوضوء مقيدة فلم قيدتموها بما لا يدل عليه دليل و

تقییده فی الوضوء لایوجب تقییدها فی التیمم بوجه. وثانیهما: أن الغرض من ذکر الآتین التنبیه والاستشهاد علی ورود الأیدی مطلقاً اطلاقاً متعدّدة كما فی آتی الوضوء والسّرقة وغیرهما فما كان من اطلاقتهما مقیداً منصوصاً کآیه الوضوء لایجوز العدول عنه ومالم یکن كذلك کآیه السّرقة وآیه التیمم فلا یمن استعلام بیانه من جهة السنّة. أما عن الثالث: فبأنه یمکن حمله التقیة فی تعیین موضع القطع فانّ مذهب بعض العامّة فی القطع أنه من مفصل الزند ویحتمل أن یكون المقام مقتضياً للتقیة فی هذا الحکم ولا یكون مقتضياً للتقیة فی وجوب استیعاب الید الی المرفق. وأما عن الرابع: فبأنه یجوز أن یكون الضمایر کلّها عائدة الی الامام (ع) غایته أن یكون قال الأولى والثالثة بمعنی تلا أو تمثّل أو نحوهما علی أنه لا ضیّر فی بقاء الضمایر علی ما هو الظاهر كما فی قوله تعالی «لِتَوْنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ» (فتح، ۹) و غیر ذلك.

وأما عن الخامس فبوجهین: أحدهما: أن مراده (ع) أن الله سبحانه بین ما یجب مسحه من الید فی التیمم ولم ینس بیانه ولم یترك شیئاً بغير حکم ولا حکماً بغير دلیل. وثانیهما: أنه ینظر من تقیید الأیدی فی آیه الوضوء بالمرفق فی کلّ موضع یكون الحکم مستوعباً للید الی المرفق ینبغی التقیید بالمرفق فلو كان الامر كما یقوله العامّة من وجوب المسح الی المرفق لزم أن یكون الله سبحانه نسی التقیید «وما كان ربك نسیاً».

معماً (به اسم جمال):

بر عکس نقیض نعم ار افزایی هر دو طرف عین بیابی نامش

مراد از «نقیض نعم» لا است و عکس لا «ال» است. و مراد از «عین» چشم است و از دو طرف آن اول و آخر آن است که جیم و میم است و هر گاه جیم و میم بر «ال» افزوده شود جمال حاصل می شود و هو المطلوب.

معماً به اسم شمس:

نام آن دلبر حمیده خصال قلب ماه است در میانه سال

مراد از «ماه» قمر است و قلب قمر میم است. و مراد از «سال» عدد ایام سال است که سیصد و شصت است - که به حساب ابجد «ش» و «س» باشد و چون میم در میانه ش و س در آید شمس حاصل می شود و هو المطلوب.

معماً به اسم عثمان:

تصحيف مكعب دو گر نقش كنى بر فرق مكعب دو نامش دانى
مكعب عدد عبارت است از عددى كه حاصل مى شود از ضرب آن عدد در نفس خود و ضرب
آن، ثانياً در حاصل ضرب مثلاً هست، مكعب دو است كه حاصل است از ضرب دو در دو و ضرب دو در
چهار كه حاصل ضرب اول است. و مراد از مكعب دو در مصرع اول هزار است، زيرا كه دو موافق
عدد حرف ده است به جهت آنكه «دال» چهار است و «واو» شش و مكعب ده، هزار است همچنان
كه ظاهر است و علامت هزار غين است و مصحف غ «ع» است. و مراد از مكعب دو در مصرع ثانياً
هشت است كه حاصل ضرب دو در دو و دو در چهار است و به تازى هشت ثمان است و هر گاه عين را
بر ثمان بيفزايى عثمان حاصل مى شود و هو المطلوب.

بيان تفسير الحديث:

روى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال: «من خاف أدلج و من أدلج بلغ المنزل». الدلج
هو السير فى الليل و فسّر الحديث بتفاسير: الأول: أن مراده (ص) أن من خاف الله واليوم الآخر
اجتهد فى العبادة أيام شبابه و قوته و سواد شعره و قد كنى عن العمل فى الشباب بالدلج فانه يكتنى
عن الشببة بالصبح و لذلك فسّر قولهم عند الصباح يحمد القوم السرى بأن عند الشيب يحمد المرء
ما عمله من الطاعات أيام شبابه و ما أحسن فى ذلك قول السراج الوراق:

وقالت يا سراج علاك شيب فدع لجديده خلع العذار

فقلت لها نهارة بعد ليل فما يدعوك انت من النقار

فقلت قد صدقت و ما سمعنا باضيع من سراج فى نهار. الثانى: أن من طلب أمراً يخاف فوته جد
فيه فيكون الادلاج كناية عن الجد و تحمّل المشقة و على هذا يكون كلامه (ص) محمولاً
على العموم. الثالث: أن مراده (ض) من الادلاج العبادة فى الليل و صلوة الليل فان العبادة بمنزلة
السير الى الله فتمت و وقعت بالليل يكون ادلاجاً. والمعنى أن من خاف من العقاب عبد الله فى ظلمات
الليل فان الخائف لا يزال ساهراً بالليل و يمكن أن يكون مراده (ص) أن المسافر اذا خاف
من اللصوص و قطاع الطريق سار فى الليل لئلا يطلعوا عليه و اذا سار بالليل بلغ المنزل فان قطع
المراحل فى الليل أسهل كما قيل: تا شب نروى روز به منزل نرسى.

بيان نكتة آية:

قال الله سبحانه: «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (جمعه، ١١).

فان قلت ما النكته في تقديم التجارة على الله في صدر الآية وتقديم الله على التجارة في آخرها؟

قلت التجارة أمر مقصود يقبل الاهتمام في الجملة وأما الله فأمر حقير مردول غير قابل للاهتمام ومقام التشنيع عليهم يقتضى الترقى من الأعلى الى الأدنى. فالمراد والله أعلم أن هؤلاء لاجد لهم في القيام بالوظائف الدينية ولالهم قدم راسخ في الاهتمام بالأوامر الالهية بل اذا لاح لهم امر دنيوية يرجون نفعه كالتجارة عرضوا عمّاهم فيه من عبادة الله سبحانه ولم يراقبوا مقامك فيهم وخرجوا إليها جاعلين ما يأملونه من التكسب نصب أعينهم بل اذا سنح لهم ما هو أقل نفعاً للتجارة بكثير وهو اللهو ضربوا الأجله عن العبادة صفحاً وطواعن ذكر الله كشحا وخرجوا اليه ولم يستحيوا منك وأنت قائم تنظر اليهم فظهر بهذا أن المقام يقتضى تقديم التجارة على الله في أول الآية وأما تقديمه عليها في آخرها فلأن المقام يقتضى الترقى من الأدنى الى الأعلى فان الغرض تنبيههم على أن ما عند الله سبحانه من الأجر الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير الذى حصل لكم من اللهو بل خير من ذلك النفع الآخر الذى اهتمتم بشأنه وجعلتموه نصب أعينكم وظننتموه أعلى مطالبكم أعنى نفع التجارة التى يقبل الاهتمام في الجملة.

من أمثال العرب:

أهون من تباله على الحجاج. تباله بفتح التاء المشناة من فوق وتخفيف الباء بليدة صغيرة من بلاد اليمن وعملها أول عمل ولته الحجاج فلما قرب منها قال للدليل أين هي قال سترها عنك هذه الاكمة فقال الحجاج ما أهون عمل بلدة تسترها عنى أكمة ورجع من مكانه فقالت العرب أهون من تباله على الحجاج.

قضاء لامير المؤمنين:

أنه جاء رجلان الى امير المؤمنين عليه السلام وكان مع أحدهما خمسة أرغفة ومع الآخر ثلاثة فجلسا يأكلان فجائهما ثالث فشاركهما فلما فرغوا رمى لهما ثانية دراهم فطلب صاحب الأكثر خمسة فأبى صاحب الأقل فتخاصما اليه (ع) فقال لصاحب الأقل قد أنصفك فقال يا امير المؤمنين حقى أكثر من ذلك وأنا اريد مر الحق فقال (ع) اذا كان كذلك فخذانت درهما واعطه الباقي. أقول: والسبب في ذلك أن الأرغفة كانت ثمانية والاشخاص ثلاثة فأكل كل منها ثلاثة و

هورغيفان وثلاثا رغيف فأكل صاحب الثلاثة رغيفين وثلثي رغيف فأكل الثالث من أرغفته ثلث رغيف وأكل صاحب الأكثر أيضا رغيفين وثلثي رغيف فبقى رغيفان وثلث رغيف فأكله الثالث. فالثالث أيضا اكل رغيفين وثلثين وهو ثمانية أثلاث ثلث واحد من صاحب الثلاثة وسبعة أثلاث من صاحب الخمسة فيكون حق الأول من الدراهم ثمنه وهو درهم واحد وحق الثاني سبعة أثمانه وهو سبعة دراهم.

من الوقايح:

التي جرت بين الحسن الصباح والوزير نظام الملك ان السلطان ملكشاه أمر بنقل بعض الرخام من حلب الى اصفهان فاكثرى بعض أهل سوق العسكر لحمل خمسمائة رطل من الرخام المذكور جمالا من رجلين من العرب وكان لأحدهما ستة جمال وللأخرى أربعة وكان لكل منهما أيضا خمسمائة رطل فوزعوا ذلك على جميع جمالهم العشرة ولما وصلوا الى اصفهان أمر السلطان للرجلين بألف دينار وقسمها الوزير نظام الملك بينهما فأعطى صاحب الستة ستمائة وصاحب الأربعة أربع مائة فاعترضه الحسن الصباح في حضرة السلطان وقال قد صرفت مال السلطان في غير مستحقه ومنعت المستحق من ماله فانك قد ظلمت في هذه القسمة صاحب الجمال الستة لأن حقه من الألف ثمانمائة دينار وحق صاحب الأربعة مائتا دينار ثم قرر ذلك بوجه معقد ملغز فقال السلطان قل شيئا أفهمه أنا قال الجمال عشرة والأحمال ألف وخمسمائة رطل فثلثة أخماس الأحمال حملت على الجمال الست وهي تسعمائة رطل وخمسمائة منها لصاحبها وأربع مائة للسلطان وخمسان منها حملت على الجمال الأربع وهي ستمائة رطل لصاحبها وخمسمائة رطل للسلطان مائة رطل فحمل صاحب الأربع خمسا من خمسمائة رطل فيستحق خمس الألف وهو مائتان وحمل صاحب الست أربعة أخماس الألف وهي ثمانمائة ويستحق أربعة أخماس.

فائدة:

اعلم ان الالف يسمي هيولى الحروف وقطبها أما تسميتها بالهيولى لأن هيولى الشئ مادته وما لا يمكن وجوده بدونها بل يتوقف وجوده على كونه مركبا منها ومن شئ آخر والألف كذلك بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومن غيرها ولا يمكن وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والدال ظاهر وأما في مثل الجيم والسين وغيرها فلتوقف وجوده على الياء وتركيبه منها ومن غيرها وجودها موقوف على الألف. وأما تسميتها بالقطب فلأن قطب الشئ وسطه والألف وسط جميع الحروف أما بدون الواسطة كالقاف والكاف وامثالهما. وأما بواسطة غيرها

كالجيم والعين فإن وسطهما الياء ووسط الياء الألف فوسطهما الألف وقد يطلق القطب على الألف لتساوي عددي لفظهما فإن عدد كل منهما مائة واحدى عشر.

فائدة:

اعلم أن لبعضهم طريق مستحدث في رسم الخط يكتبون بها بعض ما لا يريدون أن يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتب بهذا الطريق شيخنا البهائي (ره) في الكشكول بعض الكلمات وطريقه أن يرسم خطاً عرضي وعلى فوقه الأرقام الهندسة لكل حرف رقم يساويه في العدد فعلامة أحادها أن لا يصل الى الخط العرضي وعلامة عشراتها أن يصل اليه ولا يتجاوز عنه وعلامة مآتها أن يتجاوز عنه واما الألف فله حروف واحد وهو أيضا يكتب متجاوز أو يفرق بينه وبين الماء بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا ٢٨٧٣ ومحمد هكذا ٤٤٨٤ وزيد بن خالد هكذا ٤٣١٦٥٢٤١٧ وغيث هكذا ٥١١١.

فائدة:

اعلم أن النار عند العرب خمسة عشر ناراً: ١- نار المزدلفة وهي نار كانوا يعملونها في المزدلفة حتى يريها من دفع من عرفة وأول من أوقدها قضي بن كلاب. ٢- نار الاستسقاء كانوا في الجاهلية اذا تابعت عليهم السنوات جمعوا ما قدروا عليه وعلقوا على أعناقها واذنابها العسر والضلع وصعدوا بها في جبل وعر وأضرموا فيها النار وعجوا بالدعاء وروا أنهم يمطرون بذلك. ٣- نار التحالف فانهم لا يعقدون حلفاً إلا عليها ويطرحون فيها الملح والكبريت فاذا اماطت قالوا هذه النار قد شهدت. ٤- نار الغدر كانوا اذا غدر الرجل بجاره أوقد له ناراً بمنى أيام الحج ثم قالوا هذه غدره فلان ٥- نار تودد للقدام من سفره سالماً غانماً ٦- نار الزائر والمسافر وذلك أنهم اذا لم يحجوا الزائر والمسافر أن يرجع أوقدوا ناراً وقالوا أبعده الله وأسحقه. ٧- نار الحرب وتسمى نار اللأهية تودد على يفاع أعلاماً لمن بعد عنهم ٨- نار الصيد يوقدونها فيغشي أبصارهم. ٩- نار الأسد كانوا يوقدونها اذا خافوا لأنه اذا رآها حدق اليها وتأملها. ١٠- نار السليم وهي للملذوغ اذا سهر. ١١- نار الكلب يوقدونها حتى لا يناموا. ١٢- نار العرى كانت ملوكلهم اذا سبوا قبيلة وطلبوا منهم كرهوا أن يعرضوا النساء نهار التلايفتضحن. ١٣- نار الوسم التي يوسمون بها الابل. ١٤- وهي اعظم النيران ١٥- نار الحرمين وهي التي اطفاها الله.

قواعد لطيفة:

١- اذا أردت ان تعلم مقدار سطر من العدد تبده باليمين وتسقط المراتب ثلاثاً ثلاثاً الى ان يبقى ثلاث او اثنتان أو واحدة و تقرأ ما بقى على أنه في الابداء و تزيد على مرقوك لفظ الألف بعدة الثلاثات السابقة عليه ثم تقرأ المراتب الثلاث السابقة عليه كذلك و تزيد على مرقوك لعدة الثلاثات السابقة عليه وهكذا الى أن ينتهي الى المراتب الثلاث الأول. مثاله: أردنا أن نقرأ هذا العدد ٩٨٧٦٥٤٣٢١٠٠ وهو الارقام التسعة مترتبة مع الصفرين على يمينها فبعد اسقاط المراتب مثلنا بقى ٩٨ فزدنا على ثمانية وتسعين لفظ ألف مرتين و المراتب الثلث السابقة عليها ٤٣٢ عليها ٧٦٥ فزدنا على سبعمائة وخمسة وستين لفظ ألف مرتين و المراتب الثلث السابقة عليها ٤٣٢ فزدنا على أربعمائة واثنين وثلثين لفظ ألف مرة و المراتب الثلث الأول مائة فالعدد المذكور ثمانية وتسعون الف الف و سبعمائة وخمسة وستون الف الف و أربعمائة واثنان وثلثون الفا ومائة.

٢- اذا اردت جمع أعداد متوالية مبتدئة من الواحد تأخذ الأخير ومايلوه و تضرب أحدهما في نصف الآخر أو تزيد واحدا على العدد الأخير و تضرب نصف المجموع في العدد الأخير. مثاله: أردنا ان نجمع من الواحد الى العشرة ضربنا احد عشر في خمسة أو خسمة و نصفاً في العشرة أو تزيد واحدا على العشرة و تضرب خمسة و نصفاً في العشرة فالحاصل هو خمسة و خمسون والمطلوب.

٣- اذا اردنا جمع أعداد متوالية مبتدئة من أى عدد شئت تضرب مجموع الطرفين في ما يزيد على تفاضلها بواحد أو بالعكس أو تضرب نصف مجموع الطرفين في عدة تلك الأعداد. مثاله في جميع الثلاثة الى اثني عشر تضرب العشرة في نصف خمسة عشر أو بالعكس أو تضرب سبعة و نصفاً في العشرة.

٤- اذا أردت جمع أفراد متوالية من الواحد تزيد على الفرد الأخير أو تربع نصفه و بعبارة أخرى تربع الشطر الأعظم للفرد الأخير وهو عدد تلك الأفراد ففي جمعها الى احد عشر تربع الستة فعلم أن مجموع الأفراد المتوالية المبتدئة من الواحد الى أى فرد يكون مربعا جذره عدد تلك الافراد.

٥- اذا أردت جمع الأزواج المتوالية مبتدئة من الاثنين تضرب نصف الزوج الأخير وهو عدتها فيما يزيد عليه بواحد ففي جمع الأزواج من الاثنين الى العشرين تضرب العشرة في أحد عشر.

٦- اذا أردت جمع أعداد مبتدئة من الواحد على نسبة الضعف فانقص من ضعف أخيرها واحدا فالحاصل هو المطلوب مثلاً اردنا أن نجمع من الواحد الى الثامن فضعفنا مائة وثمانية وعشرين و نقصنا من الحاصل واحداً بقى مائتان وخمسة وخمسون وهو المطلوب.

٧- اذا أردت جمع مضر و بات الأعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل في تاليه أعني الواحد

الاثنتين والاثنتين في الثلاثة والثلاثة في الأربعة وهكذا تجمع تلك الأعداد وتنقص من الأخير واحداً فمضروب أحدهما في ثلثي الآخر هو المطلوب.

۸- إذا أردت جمع مربعات الأعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تجمعها وتزيد واحداً على ضعف الأخير ثم تضرب أحدهما في ثلث الآخر فالحاصل هو المطلوب.

۹- إذا أردت جمع مكعبات الأعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تضرب مجموعهما في نفسه فالحاصل هو المطلوب.

۱۰- كل عدد ضرب في عدد تارة وقسم عليه أخرى فمضروب الحاصل في الخارج يساوي مربع ذلك العدد وبهذا يسهل طريق تحصيل المربع في كثير من المواقع.

۱۱- زوج الفرد فقط لا يكون مربعاً ولا مكعباً ولا مال مال.

فائدة هندسية:

مشهور است که سی نفر در کشتی نشسته بودند، پانزده نفر از آنها مسلمان بود و پانزده نفر از کفار بودند. و آن کشتی مشرف بر غرق شدن شد. کشتی کوچکی همراه بود، مجموع آنها داخل آن شدند و در میان مسلمانان حکیمی بود، دانست که این کشتی کوچک سنگین خواهد شد و ناچار باید بعضی را به دریا انداخت. پس او پیشتر داخل شد و هر که می آمد از مسلمان یا کافر - در جایی می نشانند به طریقی که هر گاه نه نه بشمارند و نهم را در دریا اندازند اول پانزده نفر کفار در دریا انداخته می شوند و بعد از سنگینی کشتی گفت باید نه نه شمرد و نهم را در دریا انداخت. پس مجموع کفار به دریا انداخته شدند. و طریق نشانند را نظم کرده اند و آن این است:

ز ترکان چهار و ز هندو است پنج دو رومی ابا يك عراقی به سنج

دو باز و سه زاغ و یکی چون سهیل سه روز و شبی يك نهار و دو لیل

دو میغ و دو ماغ و یکی همچو دود زنه نه شمردن بر افتد یهود

یعنی طریق نشانیدن آن است که اول چهار مسلمان نشانید بعد از آن پنج کافر، بعد از آن دو مسلمان بعد از آن يك کافر، بعد از آن سه مسلمان بعد از آن يك کافر، بعد از آن يك مسلمان بعد از آن دو کافر، بعد از آن دو مسلمان بعد از آن سه کافر، بعد از آن يك مسلمان بعد از آن دو کافر، بعد از آن دو مسلمان بعد از آن يك کافر. و به این طریق که نشانیده شود، چون نه نه شمردن و نهم به دریا انداخته شود، مجموع کفار اول به دریا انداخته می شوند.

بیان آیه:

قال الله سبحانه: «وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا» (الإسراء، ١٠٩).

قال في الكشف ما معنى الخرور للذقن قلت السقوط على الوجه وإنما ذكر الذقن وهو مجمع اللحيتين لأن الساجد أول ما يلقي به الأرض من وجهه الذقن انتهى. واعتراض عليه بأن أول ما يلقي الأرض هو الجبهة والأنف لا الذقن. وأجاب عنه في الكشف بأنه إذا ابتدا الخرور فأقرب الأشياء من وجهه إلى الأرض هو الذقن وإن كان في آخره وهو ابتداء الوضع على الأرض الأقرب هو الجبهة والأنف ويمكن أن يقال في وجه ذكر الذقن أبعد شيء من الوجه إلى الأرض في حال السجود كان القصد إلى وصول الأذقان إلى الأرض أبلغ في الخرور من القصد إلى وصول الجبهة إليها فكانه قال يخرن لأجل وصول الأذقان إلى الأرض لأن الانحطاط أكثر في وصول الأذقان من وصول الجبهة. وحاصله أنهم يباليغون في الخرور ويلصقون بالأرض ما يمكن إيصاله إليها من الوجه.

فائدة:

اعلم أن كلية العوالم التي ضبطها أهل العرفان أربعة عوالم: «عالم الجبروت» و«عالم الملكوت» و«عالم الغيب» و«عالم الشهادة».

أما عالم الجبروت فهو ما يعبر عنه عن الذات المقدسة وينسب إليها وهو من جبرته على كذا أو أجبرته إذا أكرهته أو من قولهم نخلة جبارة إذا علت بحيث لا تنالها الأيدي لأنه تعالى ألزم الخلق وأجبرهم بما حكم به وقضاه أوتعالى عن ادراك العقول فلم تبلغ غايته ومعناه. وأما عالم الملكوت فهو ما يعبر عنه صفاته تعالى وينقسم إلى الملكوت الأعلى وهو ما يتعلق منها بالمخلوقات وهي الصفات الحقيقية والملكوت الأدنى وهو ما يتعلق بها منها وهي الصفات الإضافية فلحق تعالى على كل جبروت لاستيلائه على الكل وفي كل شيء ملكوت لتصرفه في الكل «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (يس، ٨٣).

وأما علم الغيب فهو ما كان من المخلوقات غائبا عن احساسنا. وعالم الشهادة ما كان منها محسوساً لنا.

وجه تسمية مروان بالحمار:

قيل أن مروان الحمار وهو آخر خلفاء بني أمية إنما لقب بالحمار لأن العرب إنما يسمون مائة سنة بالحمار ومن زمن سلطنته معوية إلى سلطنته مائة سنة فلذلك قيل له مروان الحمار فالتركيب اضافي لا وصفي.

فائدة لغويّة:

قد ذكر اللغويون في مبدأ اشتقاق اسم الوزارة وجوهاً منها: أنه ماخوذ من الوزر الذي هو الملجأ ومنه قوله تعالى: «كَلَّا لَا وَزَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (القيمة، ١٢-١١) ومنها: أنه الأرز وهو الظهر لأنّ الملك يقوى لوزيره. ومنها: أنه من الوزر وهو العنى والثقل ومنه قوله تعالى: «وَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ». ومنها: أنه من الوزر الذي هو الاثم لشدة ما فى الوزارة من ارتكاب المآثم.

حديث:

روى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أنا ابن الذبيحين. والوجه فيه أنه (ص) من ولد اسمعيل عليه السلام وهو أحد الذبيحين وأما الآخر فهو عبدالله (ع) فإنّ عبدالمطلب (ع) لم يكن له ولد إلا الحرب فنذرانه ان ولد له عشرة ثم بلغوا لينحرن أحدهم لله عند الكميّة فلما تموا عشرة أخبرهم بنذرهم فاطاعوه فكتب كلّ منهم اسمه فى قدح فخرج على عبدالله فاخذ عبدالمطلب الشفرة لينحره فقامت قريش من أنديتها وقالوا لا تفعل حتى نظر فيه فانطق به الى عرفة وقال قريشوا عشرة من الأبل ثم اضرىوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الأبل حتى يرضى ربكم ففروا عشرة فخرجت على عبدالله ثم زادوا عشرة فخرجت على عبدالله فلم يزالوا يزدون حتى صارت مائة فخرجت القدح على الأبل فنحرت.

شعر ابى تمام:

احاولت ارشادى فعقلى مرشد ام أئتمت تأديبى فدهرى مؤدبى
هما أظلمتا حالى ثمة أجلبا ظلاميهما عن امرد ثم اشيب
الضمير فى هماراجع الى العقل والدهر واراد بحاليه الفقر والغنى والصحة والمرض واليسر و
العسر ونحو ذلك واسناد الاظلام الى العقل لأنّ العيش لا يطيب لعاقل لعلمه وتفطنه بكونه مشوباً
بالفناء والزوال والى الدهر لكونه عدواً كلّ فاضل وقوله اجلبا (الخ) اى كشافا ظلاميهما وصيرانى
لكثرة التجارب ومقاسات الشدايد شيخا فى سن الصبى متحملاً للباساء غير متزلزل عنها
ولا متحير فيها.

فائدة:

انما سميت الجمعة جمعة لأنّ الله تعالى فرغ فيه من خلق الاشياء فاجتمعت المخلوقات فيه. وقيل

سميت بذلك لاجتماع الناس فيه للصلاة. وقيل أول من سماها جمعة الأنصار وذلك قبل قدوم النبي صلى الله عليه وآله الى المدينة وقبل نزول سورة الجمعة فانهم اجتمعوا وقالوا ان لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة أيام هو السبت وللنصارى يوم آخر كذلك فلنجعل لنا يوماً نجتمع فيه فنذكر الله ونشكره فجعلاه يوم الجمعة وكانوا يسمون يوم الجمعة قبل ذلك يوم العروية فاجتمعوا الى أسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ وذكرهم فسموه يوم الجمعة. وقيل أول من سماه جمعة كعب ابن لوى لاجتماع الناس فيه اليه وهذا الرجل أول من قال كلمة «أما بعد».

مَثَل:

قولهم هذا الامر مما يركب اليه اعجاز الابل، اى مما يقاسى له الذل والأصل فى هذا المثل ان طريقة العرب انهم يردفون العبد والأسير وما يجرى مجرىيهما ويركبونهم عجز البعير.

فائدة لغوية:

فى كتاب أدب الكاتب أنه مما جاء مخففاً والعامّة تشدده الرّباعية للسّن ولا يقال رباعية وكذا الكراهية والرّفاهية وفعلت كذا طماعية فى معرفك ومن ذلك الدّخان والقدوم ومما جاء ساكناً والعامّة تحرّكه يقال فى أسنانه حفرة حلقة الباب وحلقة القوم وليس فى كلام العرب حلقة بفتح اللّام الآل الشعر جمع حالق مثل كفرة جمع كافر. ومما جاء مفتوحاً والعامّة تكسره الكنان والعقار والدّجاجة والدّجاج وفص الخاتم ومما جاء مكسوراً والعامّة تفتحه الدّهليز والانفخة والضفدع. ومما جاء مضموماً والعامّة تكسره. المصوان جمع مصين كالجر بان جمع جريب.

من كلمات العرب:

أذا ظهر البياض قلّ السّواد. يريدون بالبياض اللّبن وبالسّواد التّمر ويعنون به اذا اتسع الخصب وكثر اللّبن قلّ التّمر فى تلك السّنة وبالعكس.

حديث نبوى:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله بعثت الى الأسود والأحمر اى الى العرب والعجم لأنّ الغالب على ألوان العرب الأدمة والسّمرة والغالب على ألوان العجم البياض والحمرة والمراد بالعجم ما عدا العرب أو قيل المراد بالأسود والأحمر الجنّ والانس فالأسود كناية من الجن لعدم ظهورهم والأحمر الانس.

فائدة:

السبب في تسمية الأيام التي في آخر البرد أيام العجوز أن عجوزا كاهنة في العرب كانت تخبر قومها ببرد يقع وهم لا يعتقدون ولا يعتمدون على قولها حتى جاء البرد وأهلك زرعهم فقبل أيام العجوز برد العجوز وقال الزمخشري في كتاب ربيع الابرار أنها سميت بذلك لأنها أيام العجوز أيام آخر البرد. وقيل أنها سميت بذلك لأن عجوزا طلب من أولادها أنهم يزوجوها فشرطوا عليها أن تبرز في الهوآء سبع ليال ثم يزوجوها وكانت الواقعة في تلك الأيام ففعلت فماتت من البرد فسميت الأيام بهذا الاسم.

القاب بعض الصحابة:

قد لقب بعض من الصحابة والتابعين بالقاب واشتهر بلقبه فمنهم غسيل الملائكة وهو حنظلة بن ابي عامر الانصاري خرج يوم أحد فاصيب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله هذا صاحبكم قد غسلته الملائكة. ومنهم قتيل الجن وهو سعد بن عباد. ومنهم ذوالشهادتين وهو خزيمه بن ثابت الانصاري وهو شهد لرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي قِضَاءِ دِينِ الْيَهُودِ. ومنهم ذوالعينين وهو قتادة بن النعمان اصيب عينه يوم احد فردها رسول الله صلى الله عليه وآله. ومنهم ذواليدنين هو عبدة بن عبد عمر والخزاعي كان يعمل بيديه معاً. ومنهم ذوالثديّة كان باب الخوارج وكبيرهم، وجد من القتلى يوم النهروان كانت احدى ثديه مخدجة كالثدي وعليها شعيرات. ومنهم ذوالثففات كان يقال ذلك لعلى بن الحسين (ع) ولعلى بن عبدالله بن عباس لما على أعضاء السجيدات منهما من شبه ثففات البعير لكثرة السجود، ومنهم ذوالسيفين وهو ابو الهيثم بن التيهان لتقلده في الحرب بسيفين. ومنهم ذات النطاقين وهي أسماء بنت ابي بكر لأنها شقت نطاقها للسفرة ليلة خرج أبوها والنبي صلى الله عليه وآله مهاجراً الى المدينة. ومنهم سيف الله وهو عليّ ابن ابي طالب عليه السلام وقد يستعملونه العامة في خالد بن وليد. ومنهم مصافح الملائكة وهو عمران ابن الحصين. ومنهم ذوالعمامة وهو أبو أنجحة سعيد بن العاص بن أمية كان اذ لبس عمامته لم يلبس قرشي عمامته حتى ينزعها.

فائدة:

اعلم ان «لعلّ» كلمة ترّج وفيها لغات لعلّ وعلّ ولعنّ بالتون وعنّ ولأنّ بفتح اللام وانّ ورعنّ ورغنّ بالغين المعجمة ولعلّت بزيادة التاء في آخر لعلّ. وقال الصغدي ان لعلّ يكون حرف جرّ في لغة بني عقيل كما يكون متى حرف جرّ في لغة بني هذيل.

شعر لابي نواس

اقمنا بها يوماً ويوماً وثالثاً ويوم له يوم الترحل خامس

قال ابن الاثير في المثل ان مراده من ذلك انهم اقاموا اربعة ايام ثم قال ويا عجباً له يأتي بمثل هذا البيت السخيف. وقال الصغدي أبو نواس أجل قدراً من أن يأتي بمثل هذه العبارة بغير معنى طائل. والظاهر أن مراده ان القام كان سبعة ايام لأنه قال بعد قوله وثالثاً ويوم آخر له اليوم الذي رحلنا فيه خامس ولا شك أن اليوم الذي ترحلوا انما يكون خامساً لليوم الذي بعد الثالث اذا اقاموا بعد الثالث اربعة ايام ولو كان اربعة ايام لكان يوم الترحل ثانياً لما بعد الثالث.

شعر عربي:

يلومني العاذل في حبه ومادري شعبان اني رجب

وتوضيح ذلك أن العرب كانت تسمى المحرم مؤتمراً وصفر تاجراً وربيع الأول خوانا وربيع الآخر نصاباً وجمادى الأولى الحنين وجمادى الاخرى الزنة ورجب الأصم وشعبان العاذل ورمضان النافق وشوال غلا وذو القعدة هواعا وذو الحجة بركا. ومعنى الشعر حينئذ واضح اي يلومني العاذل في حبه ويأمرني بترك حبه ومادري شعبان اي العاذل اني رجب أي أصم.

فائدة:

كان تلامذة افلاطون ثلاث فرق وهم «الاشراقيون» و«الرواقيون» و«المشاؤون». فالاشراقيون هم الذين جردوا ارواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات أنوار الحكمة من لوح النفس افلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الاشارات. و الرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته و اشاراته. والمشاؤون هم الذين يمشون في ركابه ويتلقون منه فوايد الحكمة في تلك الحالة وكان أرسطو من هؤلاء وربما يقال ان المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لافي ركاب افلاطون.

في الحديث:

خير الخيل الادهم الارثم الاقرح المحجل طلق اليمين فان لم يكن ادهم فكमित على هذا السببه. الادهم الأسود والأقرح الذي في جبهته بياض بقدر الدهم والأرثم ما في شفته العليا و أنفه بياض والحجل بياض قوائم الفرس قل أوكثر بعد أن لا يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين. و الظلق بضم المعجمة عدم التحجيل.

معماً به اسم مسافر:

تا ز قلب نام یار آگه شدم دل ز فکر بیهده پرداختم
مراد از نام، اسم است و قلب اسم «مسا» است. و هر گاه دل از فکر پرداخته شود— یعنی کاف آن
برود— «فر» می ماند و چون «فر» با «مسا» جمع شود مسافر حاصل می شود.

معماً به اسم همام:

خوبان ستارگان سپهر ملاحظتند ماهست در میانه ایشان نگار من
مراد از «ایشان»، عربی آن است که لفظ «هم» باشد. و «ما» که در میانه «هم» باشد همام حاصل
خواهد شد.

معماً به اسم نوردین:

آنکه هستم ز خاک درگه او من بیچاره روز و شب محروم
وطنش در میان جان من است نی درون دل ار کنی معلوم
مراد از «نی درون دل» نی درون قلب است. و «قلب» در اینجا مصدر به معنی مفعول است یعنی
«نی درون» مقلوب، و نی درون مقلوب، «نوردین» است.

لُغز (به اسم لنگ و شانه):

دو مرغ از مرغزاری کرد پرواز به قصد هردوشان آهنگ کردم
یکی را پا بریدم گشت بی سر یکی را سر بریدم لنگ کردم
چون پای شانه سر را بیندازی— یعنی لفظ سر را— همین شانه می ماند. و چون سر کلنگ را که
کاف است بیندازی لفظ لنگ باقی می ماند.

حدیث:

روی صدوق (ره) فی معانی الاخبار باسناده عن عمرو بن سعید عن أبيه قال كنت عند أبي
الحسن عليه السلام حيث دخل عليه داود الرقي فقال جعلت فداك ان الناس يقولون اذا مضى
للحامل ستة أشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن (ع) ادع ولو بشق الصفا فقلت جعلت
فداك و اى شيء الصفا قال ما يخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء. قوله ادع ولو بشق
الصفا رد على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى ستة أشهر فان المفهوم منه ان

بعد مضي ستة أشهر فلاحاجة الى الدعاء لشق الصفا وخرج الولد منه الذي يكون في آخر وقت الحمل ومقارناً لوضعه.

بيان السيرين مع العسر:

روى أنه لما نزل قوله تعالى: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا». خرج النبي صلى الله عليه وآله يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين. وتوضيح ذلك أن العرب إذا كرت نكرة ثم أعادتها نكرة مثلها صارت اثنتين كقولك كسبت درهما فانفقت درهما. فالثاني غير الأول وإذا أعدتها معرفة فهي هي تقول كسبت درهماً فانفقت الدرهم فالثاني عين الأول. ولهذا قال الزجاج أنه ذكر العسر مع الالف واللام ثم ثنى ذكره فصار المعنى أن مع العسر يسرين ولبعضهم في هذا المعنى:

| | |
|--------------------------|-----------------------|
| فلا تياس اذا أعسرت يوماً | فقد أسرت في دهر طويل |
| فلا تظنن بربك ظنّ سوء | فإن الله أولى بالجميل |
| فإن العسر يتبعه يسار | وقول الله أصدق كل قيل |

فائدة:

قد اشتهر في اسم أخى يوسف (ع) ابن يامين وهو كما صرح به فى القاموس غلط بل هو بنيامين كاسرافيل.

حديث:

روى فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال خالطوا الناس فإنه ان لم ينفعكم حبّ على و فاطمة فى السر لم ينفعكم فى العلانية. المراد بالناس أهل السنة وأطلق الناس عليهم فى الأخبار كثيراً ويمكن توجيه الحديث بوجهين: أحدهما أن يكون المعنى خالطوا أهل السنة ولا تعتزلوا عنهم فيتهموكم بسبب الاعتزال بحبّ على (ع) و فاطمة عليهما السلام ويعادوكم ولا تظهروا حبّهما فإن حبّكم ان كان بحيث لم ينفعكم فى السر أى مع كون الحبّ سرّاً ومع مخالطة الناس بل أمكن زواله بسبب المخالطة لم ينفعكم مثل هذا الحبّ فى العلانية أيضاً أى لو كان علانية لأجل يجب أن يكون الحب بحيث لا يتفاوت سرّاً وعلانية. فلا تعتزلوا الناس ولا تتركوا مخالطتهم لأجل حبّهما. و على هذا فيكون الظرف متعلقاً بالحب. و ثانيهما: أن يكون معنى نفع حبّهما فى السرّ اتباعهما واطاعتهما فإن من أحبّ أحداً أطاعه واتباع أمره ونهيه ومقاله وفعاله لا محالة ويكون المراد انكم تدعون محبتنا أهل البيت فى الظاهر وهى لا ينفعكم حتى تنتفعوا بمحبتنا فى السرّ

بأتباعنا والافتداء ينافى مخالطة الناس وتحمل الأذى عنهم في الله عز وجل.

حديث:

روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال أخبر ثقله. قوله أخبر أمر من الخبر بالضم وهو الخبرة بالكسر والاختبار التجربة والامتحان و ثقله من قلى يقلى من القلى وهو البغض والهاء للسكت والمعنى اذا خبرت تبغض فان مع التجربة يظهر ما يكره غالباً. وقريب منه مارواه فى الكافى عن أبى عبدالله عليه السلام قال خالط الناس تخبرهم ومتى تخبرهم ثقلهم ونقل عن مأمون الخليفة أنه قال لولا أن علياً عليه السلام قال أخبر ثقله لقلت أنا أقله تخبر والوجه فيه أن الحب يعنى عن رؤية المساوى فالاختبار لا يحصل إلا من القلى والى هذا يشير كلام الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليله
ولكن عين السخط تبدى المساويا

حديث:

روى فى الكافى عن أبى جعفر (ع) قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من يتفقد يفقد ومن لا يعد الصبر لنواب الدهر يعجز ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قيل فاصنع ماذا يا رسول الله (ص)؟ قال: اقرضهم من عرضك ليوم ففرق.

قوله «من يتفقد يفقد» يعنى من يتفقد أحوال الناس ويتعرفها يفقد الصديق فإنه لا يجد ما يرضيه لأن الخير فى الناس قليل وقوله (ص) اقرضهم من عرضك ليوم ففرق أى اقرضهم من عيبك وذمك يعنى من عابك وذمك فلا تجازه واجعله قرصاً فى ذمته لتستوفيه منه يوم حاجتك فى القيامة.

حديث فى الكذب:

روى فى الكافى بأسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه يقول آياكم والكذب فإن كل راج طالب وكل خائف هارب. وفيه اشكال وهو أنه ما معنى تحليل الحذر عن الكذب بقوله فإن كل راج طالب (الخ)؟ ويمكن توجيهه بوجهين: أحدهما: أنه عليه السلام أراد أن لا تكذبوا فى ادعائكم الرجا واخوف من الله تعالى وذلك لأن كل راج طالب لما ير جو اساع فى أسبابه وأنتم لستم كذلك وكل خائف هارب مما يخاف منه مجتنب مما يقر به منه وأنتم لستم كذلك. وثانيهما: أنه (ع) حذر من الكذب على الله وعلى رسوله (ص) وعلى غيرهما ومن ادعاء الدين مع ترك العمل به والرغب فى الصدق بأن الكذب ينافى الايمان وذلك لأن الكاذب لم يطلب الثواب ومن لم يطلب الثواب فهو ليس براج بحكم المقدمة الأولى ولم يهرب من العقاب وكل من لم يهرب من العقاب فهو ليس

بخائف بحكم المقدمة الثانية ومن انتفى فيه الخوف والرّجاء فهو ليس بمؤمن كما هو المقرر عند أهل الايمان ودلت عليه الرّوايات.

في النسب:

سؤال: ان قيل يمكن رجلان يكون كلّ واحد منهما خال الآخر؟ الجواب: قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوّج كلّ واحد من رجلين بنت الآخر فرزق كلّ واحد منهما ابناً فالابن كلّ منهما خال الآخر. سؤال: ان قيل يمكن رجلان يكون كلّ واحد منهما ابن خال آخر؟ الجواب: قلنا نعم وذلك اذا تزوّج كلّ واحد من رجلين بأخت آخر فولدت كلّ واحدة منهما ابناً فالابن كلّ واحد منهما ابن خال الآخر. سؤال: ان قيل يمكن رجلان أن يكون كلّ منهما عمّ الآخر؟ الجواب: قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوّج كلّ واحد من رجلين بأمّ الآخر فرزق كلّ واحد منهما ابناً فالابن كلّ واحد منهما عمّ الآخر. سؤال: ان قيل يمكن ان يكون رجلان كلّ واحد منهما عمّ أمّ الآخر؟ الجواب: قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوّج كل واحد من الرّجلين بنت ابن الآخر فولدت كلّ واحدة منهما ابناً فالابن كلّ واحد منهما عمّ أمّ الآخر. سؤال: ان قيل يمكن رجلان يكون كلّ واحد منهما خال أمّ الآخر؟ الجواب: قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوّج كلّ واحد من الرّجلين ببنت بنت آخر فرزق كلّ واحد منهما ابناً فالابن كلّ واحد منهما خال أمّ الآخر. سؤال: ان قيل يمكن رجلان يكون كلّ واحد منهما خال أبّ الآخر؟ الجواب: قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوّج رجلان كلّ منهما بأمّ الآخر فولدت كلّ واحدة منهما ابناً فالابن كلّ واحد منهما خال أبّ الآخر.

حديثٌ مشكل (سؤال رأس الجالوت عن مولانا الرّضا عليه السّلام):

سال رأس الجالوت عن مولانا الرّضا عليه السّلام بأن قال يا مولاي ما الكفر وما الايمان وما الجنّة والنيران وما الشيطانان اللذان كلاهما المرّجوان. وقد نطق كلام الرّحمان بما قلت حيث قال في سورة الرّحمن «الرّحمنُ علّم القرآن خلق الانسان علمه البيان».

فلما سمع الرّضا عليه السّلام كلامه لم يحر جواباً ونكت باصبعه الارض واطرق ملياً فلما رأى رأس الجالوت سكوته عليه السّلام حمله على عيه وشجّعته نفسه بسؤال آخر فقال: «يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثّر والمتكثّر المتوحّد والموجد الموجد والجارّ الجامد والنّاقص الزّائد؟». فلما سمع الرّضا عليه السّلام كلامه ورأى تسويل نفسه له قال (ع): «اي شيء تقول يا ابن ابيه وممن تقول ولمن تقول بيننا أنت أنت صرنا نحن نحن». فهذا جواب موجزٌ وأمّا الجواب المفصّل فأقول: ان كنت الدّارى والحمد لله البارى ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان

هما الشيطان المقبولان المردودان أحدهما الجنة والآخر النيران وهما اللذان المتفانان المختلفان وهما المرجوان ونص به الرحمان حيث قال «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا ظهر جواب باقى سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلاة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنه على الشيطان. فلما سمع راس الجالوت كلامه بهت و تحير و شهق و شهقة. وقال: «أشهدان لاله الا الله وأن محمدا رسول الله وأنك ولي الله ووصى رسوله و معدن علمه حقا حقا». أقول رأس الجالوت اكبر علماء اليهود كما أن جاثليق هو أكبر علماء النصارى قيل فى بيانه أن مراده الأصلى ليس السؤال عن نفس هذه الأمور بل هو مقصود بالتبع ومقصده الأصلى السؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول التناقى بينهما وسلك فى السؤال مسلك الجدال حيث استدل بكلام الرحمان. بيانه أنه تعالى قال فى سورة الرحمن التى هى مجمع تعدد النعم فى الآخرة والأولى بعده ذكر نعمه تعليم القران «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ». فذلك يقتضى أن يكون خلق الانسان أعظم النعماء وكذلك تعليمه البيان وهو النطق الفصيح المعرب عما فى الضمير وذلك يقتضى الجبر فى العقائد والأفعال والأعمال اذمقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضى خلق الضمير فى الانسان فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى و اظهاره باللسان والبيان كان تعليمه أيضا فذلك يستلزم أن يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله تعالى و مع ذلك عد ذلك من النعماء المرجوة و على هذا فلامعنى للكفر والايمان وكذا لامعنى للجنة والنيران وما معنى الكفران وما معنى الشيطانان المرجوان وكيف يجتمع مرجو يتهما. هذا آخر ما وجد فى النسخة الشريفة ولم يتم بيان حديث رأس الجالوت وعدم تمامه أما لحدوث عايقة لمؤلفه طاب ثراه أولفقد بعض الأوراق من النسخة أى نسخة الأصل أولعدم وفاء عمره الشريف باتمامه. والله عالم بحقايق الأمور.

ومن ملحقات هذه النسخة الشريفة احتجاج مولانا الرضا عليه السلام:
اعلم ان هذا الكتاب المستطاب الذى فاق على اقرانه وارتفع عن التعريف واستغنى عن
التوصيف:

من كان فوق محلّ الشمس منزله فليس يرفعه شيء ولا يضعه

اشتمل على جملة وافية من مشكلات العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم فيه من
الفوائد والفراید والعوائد والقواعد من نكت العلوم ونخب الرسوم فلعمري ان ما فيه من الزواهر
النواضر يلذ الاسماع و يقر للنواظر.

من بين اترايه فى كل مسألة كأنه البدر بين الأنجم الزهر

بل نوره غلب الشمسين ضوءهما
فليس مع نوره شمس ولا قمر
وكيف لاهو مصنف العلوم ومدرسه والمقدم في مجامعها ومدارسها علامة نراق والمجتهد
على الاطلاق اعلى الله مقامه ورفع درجاته. لكن لما لم يخرج من المسودة تاماً وبقي بعض صفحاته
على البياض ولم يكمل شرح حديث ثامن الاثمة صلوات الله وسلامه عليه مع رأس الجالوت شمر
لاتمامه والسعي تمامه حافده العالم العامل الفاضل الكامل سند الفقهاء ومستند العلماء شيخنا
المؤيد ومولانا المسدد الحاج ملا محمد طيب الله ثراه فأكمل تفسير الحديث وألحق به شرح خطبة
أول الاثمة وهادي الأمة امير المؤمنين عليه و على اولاده صلوات الله الملك المبين في جوامع
التوحيد ليكون بمنزلة ختام الكتاب ليكون ختامه مسكا في ذلك فليتنا فس المتنافسون ولمثله
فليعمل العاملون و شرح حسب مقتضى الحال والحمد لله العلى المتعال وهو حسبي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا اخر ما تصدع ببيانه أفاض الله عليه شايب غفرانه ولعمري لقد اجاد فيما افاده وكان ذلك
الذي يبشر الله به عباده فكم من سر مكتوم كشف لثامه فسر به قلب كل طالب وكم من رحيق مختوم
فض ختامه فأقر به عين كل شارب الا انه رحمه الله مضى وما أتم معنى حديث الرضا (ع) لكنه شمل
التوفيق سبطه الدقيق البحر العميق الذي عمقت النساء أن ياتين بمثله وما أظلت السماء على
نظيره من قبله البحر المواج اذا تكلم والسراج الوهاج اذا ظلم الجهل وادلهم الطود البازخ والسنام
الشامخ بدر الظلام وعلم الأعلام ظهير الملة والدين ومبين قوانين الشرع المبين المولى الأمجد
والامام الأوحد الحاج ملا محمد البسه الله تعالى حلل النور وسقاه من عين السلسيل والكافور
حتى أفاد وأجاد وبين المراد وأظهر الكنوز من مطاوى هذا الحديث المرموز من على الطالبين
بطيب أنفاسه وكشف القناع عن وجوه أعراسه فكان الجدير أن يجعل ذلك من متممات هذا الكتاب
لئلا يقرع الطلاب في حله كل باب والله الموفق للصواب. قال نور الله تعالى مرقده.

بيان معنى حديث الرضا عليه السلام في جواب سؤالات راس الجالوت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين. وبعد يقول الراجي رحمة ربه
الباقى محمد بن احمد بن محمد مهدي النراقي أن بعض الفضلاء الاصدقاء سألتني عن بيان معنى
هذا الحديث الشريف الذي هو شبه المرموز سؤالاً وجواباً فأجبت مع قصور البال واختلال

الأحوال اذلم يسعنى رده.

قال حفظه الله أيها العالم الربانى والعارف الصمدانى والكاشف عن اسرار كلمات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين المأمول من أطفاف جنابكم أن تمنوا على ببيان معنى هذا الحديث الشريف وشرحه وتبينه على وجه التفصيل.

وهذه عبارته سنل راس الجالوت مولانا الرضا عليه السلام فقال يامولاى ما الكفر وما الايمان وما الكفران وما الشيطانان اللذان كلاهما مرجوان وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال فى سورة الرحمن «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ». فلما سمع الرضا (ع) كلامه لم يحرجوا أباً ونكت باصبه الأرض وأطرق ملياً. فلما رأى رأس الجالوت سكوته عليه السلام حمله على عيه وشجعتة نفسه لسؤال آخر. فقال: «يارئيس المسلمين، ما الواحد المتكتر والمتكتر المتوحد والموجد الموجد والجارى المنجد والناقص الزايد». فلما سمع الرضا عليه السلام وراى نسويل نفسه له قال: «يا ابن ابيه اى شئ تقول وممن تقول ولمن تقول بينا انت انت صرنا نحن نحن». فهذا جواب موجز واما الجواب المفصل فأقول: ان كنت الدارى والحمد لله البارى ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيطان المتفقان المختلفان وهما المرجوان ونص به القران حيث قال «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَى آءَاءٍ رَبِّكُمَا تَكْذِبَانِ». ويعلم قولنا من كان من سنخ الانسان وبما قلنا يظهر جواب باقى سؤالاتك والحمد لله الرحمن والصلوة على رسوله المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان. فلما سمع رأس الجالوت كلامه عليه السلام بهت وتحير وشهق شهقة وقال: «شهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله (ص) وأنت ولى الله ووصى رسوله ومعدن علمه حقاً حقاً».

أقول: رأس الجالوت هو اكبر علماء اليهود كما ان القسيس والجائليق والبطريق من رؤساء علماء النصارى واليهود من هادى الرجل اذا تاب ورجع قيل انما لزمهم هذا الاسم لقول موسى (ع) انا هدنا اليك أى رجعنا وتضرعنا واليهود ادعوا أن الشريعة لا يكون الا واحدة وهى ابتدأت بموسى (ع) وتمت به فلم يكن قبله شريعة الا حدود عقلية واحكام مصلحية كماله يمكن قبل التورية كتاب وانما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعده شريعة اخرى لأن النسخ فى الأحكام بداء وهو ممتنع على الله وقد حكى الله عنهم نفى البداء بقوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ» (مائده، ٦٤). وتلك السؤالات لرأس الجالوت مبينة على مذهب الجبر والاضطرار فى أفعال الانسان و غرضه الايراد على أصحاب الشرايع والأديان فى التمييز بين الكفر والايمان فى استحقاق الجنة والنار والأجر والعقاب والاستمداد له على طريق المحاجة بالاية الشريفة. قوله «ما الكفر وما الايمان وما الشيطان اللذان كلاهما المرجوان» الاستفهامات منساقة

للايراد على التفرقة بين الكفر والايان في المؤاخذة والعقاب والأجر والثواب على رأيه الفاسد من مجبورية كل أحد على ما عليه من الكفر والايان فلا يكون هناك ما يستلزم العذاب لاستعلام مهية الكفر والايان لعدم ملائمة لاستشهاده بالآية حيث لم يدع على ذلك حكما يستدل عليه بها ولا يوافق ساير سؤالاته وأجوبة الامام عليه السلام عنها الظاهرة في كون المقصود منها واحد كما سننبه عليه والكفران يحتمل أن يكون عطفاً تفسيرياً للكفر والايان فكان المراد بهما الكفر بالرّحمٰن والكفر بالشيطان والتعبير عنهما ثانياً به للاشارة الى ما عبّر عنهما بالكفر فيالقران كما سننبه عليه وأن يكون المراد منهما الكفر بالمعنى المتداول بملاحظة أرباب المذهبين حيث يسمّى كلّ منهما معتقداً آخر كقراً وان اخصّ أحدهما بهذا الاسم في نفسه ويحتمل أن يكون المراد كفران النعمة أى مطلق العصيان الموجب للمؤاخذة على اعتقاد المسلمين. والمراد بالشيطانان شيطان الجن والنفس الأمارة اللذين يستندون الكفر والضلالة الى اغوائهما وتسويلهما في القلب فانكرهما في توصيفهما بالشيطنة الموجبة للطعن واللّعن عليهما عندهم نسبة الشرور الى اغوائهما.

وقوله «اللذان كلاهما المرجوان» اشارة الى ايراد آخر على الطعن عليهما والاستعاذة منهما و هو أن هذين السببين للكفر اللذين يزعمونهما الشيطانين هما من النعماء المرجوة التي من الله بها على عباده في سورة الرّحمٰن في قوله «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ». حيث أن الآية في مقام الامتتان ودلت على مجبورية الكفر والايان فيكون سببها مرجواً ووجه الدلالة أن سبب كلّ منهما في الانسان أمران فطرة اقتضائية مستعدة له و فعلٌ يوجب خروج ما في قوته واستعداده الى الخارج وكلاهما اضطراري من فعل الله سبحانه دل على الأول قوله تعالى «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» اي على ما هو ميسر له بخصوصه ويصير اليه وعلى الثاني قوله تعالى «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» أي علمه ما في فطرته المجبولة عليها من الكفر والايان وجعله ظاهراً و مبيناً فصار ناطقاً به فالاغواء الذي ينسب الى النفس الأمارة هو من الفطرة الاصلية والجبلة الخلقية وما ينسب الى الشيطان من الوسوسة والاضلال هو من تعليم الله سبحانه.

قوله «فلما سمع الرضا عليه السلام» الى قوله «ملياً لم يُجر» من باب الافعال الاجوف الواوي من المحاوراة بمعنى المجابوة لما فيها من مراجعة كل من المتحاورين القول وردّ الكلام يقال تحاور الرجلان اذا ردّ كلّ منهما على صاحبه ونكت من ينكت بضم الكاف أي يفكر ويحدّث نفسه ونكت الارض بالقضيب وهو ان يخط بها خطأ فيؤثر فيها كالمفكر المهموم و«أطرق» اي أرخى عينيه ينظر الى الارض وفي الصحاح عن يعقوب أطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم. و«ملياً» اي طويلاً وسكوته عليه السلام اما لاظهار التنفر والتضجر عن محاورته استنكاراً عليه لمقاتلته المنافية

لجميع الشرايع حتى دين اليهود الذي هو منهم وبتفسيره الآية الشريفة بخلاف ما أراد الله تطبيقاً لها برأيه الفاسد أو من باب المساكنة عن سؤال الجاهل وحمل سؤاله على ما يليق أن يصدر مثله عن سائل عاقل أو من باب المداراة وتمكينه على اظهار جميع ما اختلج في قلبه من الشبهات حتى كان اصغائه عند الجواب أوقع في استفادة الحق أولاته عليه السلام يعلم بالامامة أو من حال ذلك اليهودي أنه يستل عنه سؤالاً آخر واراد أن يجيب عنهما بجواب واحد اظهاراً لعلو فضله وتعريضاً على افتخاره بعلمه ليكون أتم في اسكاته وافحامه وكان كالا عجزاً له أولتوقير الحكمة كما روى عن مولانا وسيدنا امير المؤمنين عليه السلام أنه سئل من مسئلة فترأخى في الجواب فأجاب بعد التأمل فقيل له في ذلك فقال توقيراً للحكمة. قوله «فلما رأى رأس الجالوت سكوته (ع) حمل على عيه وشجعتة نفسه لسؤال آخر». العى خلاف البيان وقد عى في منطقته فهو عى على فعيل وفي هذا الكلام أيضاً إشارة الى أن عرض اليهودى من الاستفهام مجرد المحاجة لاستفادة الحق. قوله «فقال يارئيس المسلمين ما الواحد المتكتر والمتكتر المتوحد والموجد الموجد والجارى المنجمد والناقص الزائد». تلك الاستفهامات مبنية أيضاً على الانكار على التمييز بين الكفر والايمان باستحقاق الثواب والعقاب في الجزاء كما يشير اليه كلام الامام (ع) في آخر الجواب بقوله (ع) وبما قلنا يظهر جواب باقى سؤالاتك فإنه ظاهر في كون مدعاه في سؤالاته واحداً وإنما أوردها ثانياً شبه الغاز وأحجية اعتراضاً على المذهب الحق باستلزامه الحكم بالمتناقضين نظراً الى كونهما واحداً بزعمه فى الاضطراب وعدم القدرة على خلافه ما تليس به فكيف يحكم بتكترهما باعتبار اختلاف الاجزاء والى كونهما متكثراً باعتبار صلاحية فلا يتحدان فيها بالنسبة الى كل انسان فكيف يحكم بتوحدهما فى الصلاحية والقدرة عليهما والى كون كل منهما مؤجداً (بالفتح) لغير نفسه وهو له فكيف يكون مؤجداً له ومختارافيه والى كونه جارياً عنه بالفطرة والمشيئة السابقة الالهية فكيف يكون واقفاً ومنجماً فتوقف على اختيار العبد وجزأته والى كون الناقص هو على ما خلق عليه من القصور فكيف يمكن الزيادة والتكميل.

قوله «فلما سمع الرضا عليه السلام» الى قوله (ع) «فهذا جواب مؤجز». تسويل النفس تزيينها وبيناً أصله بين والالف حصل من اشباع الفتحة يقال بينا وبينما بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقيه اتانا تقديره بين اوقات رقبتهنا آياه. وفى النهاية بينا وبينما ظر فان بمعنى المفاجات مضافاً الى جملة يحتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب المؤجز حاصله افحامه بالجهل فان الغرض الأصلي لرأس الجالوت من المخاصمة مع الامام (ع) بالاحتجاج على مطلبه الفاسد بالآية الشريفة فثبت عليه عدم طريق له الى فهم معنى الآية بوجه لطيف وطريق حسن وهو ان فهم الغائب عن محضر الخطاب معنى الخطاب المتوجه الى غيره بأحد الطرق الثلاثة أما بكونه من

اهل بيت الخطاب المطلعين على القرائن المنفصلة والشواهد الحالية والاشارات الحضورية والتنبهات الشفاهية بنشوه في زمرتهم واستحضاره مالدتهم واستخلافه عنهم واستيمانه لأسرارهم أو باستفادة من لفظ الخطاب بالطريق المقررة في العرف واللغة أو باستعلامه من أحد المتخاطبين بلا واسطة أو بواسطة معتبرة ونبه الامام (ع) على نفى الثلاثة بالنسبة اليه فنسبه أولاً بابن أبيه وناداه به تنبيهاً علي أن ابيه غير منتسب الي من خوطب به بل فيه اشعار بأنه غير معروف مطلقاً فضلاً عن تلك النسبة الجليلة فليس من اهل بيت الوحي وورثة علم القران حتى كان مطلعاً علي معانيه وأسرار تنزيله وتأويله وأشار (ع) ثانياً بقوله ثانياً أي شئ تقول الي أن لفظ الآية ليس نصاً ولا ظاهراً بمقتضى القوانين الوضعية فيما حملة عليه فلا يشبهه كلام أهل المحاوراة والمجاوبة ولا هو من سنخ الكلام بل هو من باب النعيق والشهيق ووجهه أن خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقاً على الاضطرار في أفعاله وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل أحداً معتقده من الكفر أو الايمان والتزامه بشئ من الدلالات المعتمدة بل معناه الظاهر المطابق للمفاهيم منه عرفاً ولغة والمطابق لمحكّمات آخر منها الآية الاتية التي استشهد بها الامام (ع) انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلمه ممّا يفصل ويبين كل شئ فانه خلق الانسان وسوى نفسه فألهمها فجورها وتقويها وهداهم للتجدين سبيل الخير وسبيل الشر فمن يحيى حيي عن بيته ومن يهلك هلك عن بيته وهما من أجل نعماء الله سبحانه للانسان فلا يستلزم جبراً ولا اكرهاً اذ ارشاد السبيل واردة طريق الخير والشر ليس بمعنى الزامه والاكره عليه ويمكن أن يكون المراد بالبيان العقائد الايمانية الحقّة أو ما يعم نحوها من العلوم الدينية وتعليمها اعطاء أسباب حصولها من نصب دلائل الر بوبية وايجاد المشاعر الادراكية بأن ركّب في عقولهم ما يدعوهم الي الاقرار بالعقائد الايمانية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها. ومنّ عليهم بها فمن عمى فكفر فقد غشها وعليها ستر بسوء اختياره من التماذي في الغفلة واتباع الشهوات ويشير الي هذا قوله سبحانه: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَىٰ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف، ١٧٢). يعنى نشر خالقهم من أصلاب معادنها الأصلية ومبادئها العقلانية ونصب لهم دلائل الر بوبية وأعطاهم القوى الادراكية والمشاعر العقلية الداعية الي الاقرار بها وصارت بها ذواتهم شهوداً ويستمعون بها الخطاب ألسنت بر بكم كما يستمعون بها الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية الحيوانية وقالوا بالسنة تلك العقول بلى أنت ربنا وهذا الاشهاد من جهة كراهة أن يقول الجاحدون يوم القيامة «إنا كنا عن هذا غافلين». دلت الآية على اقرار الجميع باقتضاء فطرتهم الأصلية بالر بوبية وعلى امكان خر وجهها عنها بالغفلة ونبه ثالثاً بقوله عليه السلام ومنن تقول على كون ما فهمه من الآية منقولاً عن الله المنزل للقرآن ولا عن ملته

المنزل به ولا عن أوصيائه وأمنائه بل خلافه ثابت منهم ثم أشار بقوله عليه السلام ولمن تقول بأنك مع قصورك و سوء فهمك و عدم استناد ما فهمت الى سنيحاج به على مع مالى من معرفة معانى القرآن بجميع طرقها فأتى ابن رسول الله صلى الله عليه واله المخاطب به وابن أوصيائه ومن أهل بيت النبوة والرسالة وخليفته بالحق ومخزن علمه ومستودع سره ونحن أهل القرآن وأهل المعرفة «بتفسيره وتأويله وظاهره وباطنه أباً عن جد فنقلك لنا ما نزل على جدنا وأعطانا علومه فى المهد وكهلا كنقل الكمون الى الكرمان ثم أكد ذلك بقوله «بيننا أنت انت صرنا نحن نحن» على طريق الاستفهام الانكارى بحذف الاداة تنبيهاً على ستره بان علمهم ليس بمكتسب يعنى هل صرنا نحن متلبسين بما نحن فيه من الصفات الكاملة والعلوم الفاضلة الموجودة فينا المشهورة الغنية عن البيان المستغنية عن التبيان فى زمان صير ورتك متلبساً بمالك من كما لا تك التى تظنها كما لا كلابل أنت اكتسبتها بتقدير ازمة عمرك ونحن على ما نحن فيه من بدوت ولدنا بل نحن نحن قبل خلق الأرواح والأبدان وكان جدنا صلى الله عليه وآله نبياً وآدم بين الماء والطين ونحن أنواره المحدقون عليه السابقون السابقون ونحن المقرَّبون حملة القرآن وأهل الذكر واولو الامر فليس لك أن تقول نطق بذلك كلام الرحمن مع أنك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه الشريفة بلفظ الجمع تنبيهاً على ان تلك الرتبة الكاملة الأولية والولاية الكلية السابقة مشتركة بينى وبين آبائى العظام ونحن نور واحد من اصل فارد.

قوله عليه السلام وأما الجواب المفصل فاقول ان كنت ألدارى والحمد لله البارى الى قوله و هما المرجوان لما أفحم اليهودى فى الجواب الموجز بعدم ورود ايراده بالاية هداة ثانيا فى الحديث المفصل الى حقيقة الأمر فى معنى الآية ودليل أصل المسئلة وحيث أن من شرط تأثير الحق فى قلب السامع تلبسه بحال الاستفهام والتهيؤ للدرية وترك المحاجة شرط عليه أن يكون من أهل الدراية والفهم وبدأ بحمد لله البارى ليكون أول كلامه رداً على شبهة السائل لأن كلمة التحميد المعروفة فى الألسنة والأسماع الدالة على استحفاة تعالى للحمد كله و توصيفه بالبارى مشعر بالعلية يشهد بان فعله مطلق خصوصاً خلقه الاشياء الذى منه خلق الانسان محمود وخير محض فلا يصدر عنه الشر ولا يظلم ولا يجور فى الجزاء فتوهم كونه شر كما وقع للسائل فى خلقه الكفر خطأ فى الفكر الغامر وان كان كذا فى الفكر القاصر كما قال العارف الشيرازى:

پير ما گفست خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد

وقوله (ع) «الكفر كفران» جواب عن سؤاله عن كفرين وهما المشار اليهما بقوله تعالى «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ» وقوله «فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ» وفى توصيفهما فى الجواب بأوصاف واحدة تنبيه على عدم استلزام موافقة نوعين مختلفين فى الجنس اتحادهما واتفاقهما فى

تمام الحقيقة رفعا لاستبعاد السائل عن اجتماع المتضادين في صدقهما على مهية واحدة فقال و هما الشيطان المقبولان المردودان و يحتمل ان يكون المذكور في اجلرواية السيان بالسين المهملة والمقصود واحد يعنى هما متمثلان من جهة الاختيار و عدم الاكراه والاجبار والقبول والردهما موكول الى ارادة الانسان واختياره والمراد انهما مختلفان باعتبار المقبولية والمردودية بالنسبة الى المتصفيين بهما فالكفر بالله مقبول لأولياء الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لأولياء الله وكذا الرد في العكس.

وقوله «لأحدهما الجنة وللآخر النيران» اشارة الى أن الاختلاف في الرد والقبول المنبعث عن عدم الاجبار موجب لاستحقاق الجنة والنار كما قرّر في الأديان ومن هذا يظهر ايضاً معنى قوله و «هما الشيطان المتفقان المختلفان» أى متفقان في القدرة والاختيار وصلاحيتهما للصدور عن الانسان ومختلفان في الثواب والعقاب أوفى تعلق الارادة الفعلية بهما واللام للعهد بما فى السؤال المذكور بالصفات المتقابلة ولعله سقط ضمير الموصول عن القلم.

قوله (ع) «وهما المرجوان ونصّ به الرحمن» الى قوله «تكذبان» جواب عن الشيطانين فى السؤال وهذا شروع فى بيان معنى الآية على وجه يتبين منه حقيقة أصل المسئلة فقال النعمتان المرجوتان فى الآية هما الكفر والايان فانهما باعتبار خلق القدرة عليهما المفهوم من قوله تعالى خلق الانسان نعمة وباعتبار هداية الله سبحانه سبيل الحق منهما المدلول عليه بقوله تعالى علمه البيان نعمة أخرى ثم ذكر لاية الشريفة استشهداً لما أفادت وتبنيهاً على كونه تفصيلاً لمعنى الآية الأولى. والمراد امتزاج بحر الخير والشّر باعتبار اجتماع دواعيهما فى فطرة الانسان وآثارهما وهى ضمير هما فى قلبه كما ورد كل ذلك فى معتبرة الأخبار وهذان البحران أحدهما بحر أجاج والآخر عذب فرات والأول وان كان ممنوعاً عن التناول كما أن البحر الأجاج ممنوع من الشرب والاستعمال إلا أنه يحصل به الامتحان ولزوم مدافعة الشيطان فى تسويله فى الجنان وتزيينه فى النظر القاصر ومنه يخرج لاولى السعادات الابدية الحاصلة من المجاهدة كما يخرج اللثالى من البحر الأجاج وهما يلتقيان فى فطرة الانسان وضميره ولكن بينهما حاجز من العقل والاختيار الذى وهبه الله تعالى بلطفه للانسان فمجرد كونهما مخلوقين ملتقيين لا يستلزم بغى أحدهما على الآخر وتداخلهما. وبهذا تبين معنى الآية السابقة ايضاً على وجه لا يستلزم نقصاً. ثم أنه عليه السلام بعد ذلك اشار الى دليل أصل المسئلة أعنى كون فعل الانسان بحسب قدرته واختياره بما هو أوضح للإدلة وأتمها وأخصرها وأبعدها عن النقص والايراد وهو الشهود والوجدان بقوله (ع) ويعلم قولنا من كان سنخ الانسان والسنخ بمعنى الاصل يعنى لم يخرج عن فطرته الأصلية والجبلة الانسانية الى للسجية الشيطانية.

وقوله (ع) «وبما قلنا يظهر جواب باقى جميع سؤالاتك» اى التى ذكرها ثانياً بقوله ما الواحد المتكرر (الخ) وعرفت ان المقصود منها واحد فيكفيها جواب واحد.

قوله (ع) «والحمد لله الرحمن الى اخر حديث» شكر لله على الزام الخصم وتبكيته وذكر الرحمن للاشارة الى رحمته العامة الدالة عليه الاية السابقة التى عرفت شمولها للمؤمن والكافر خلقهما والتنبية على كونه وجه تصدير السورة باسم الرحمن والصلوة واللعن ارشاد لرأس الجالوت بالتوسل بالرسول صلى الله عليه وآله المبعوث على الثقيلين للهداية اتماماً للحجة والاستعاذة عن الشيطان المخلوق فى قبالة اللغوية تكميلاً للامتحان والحمد لله أولاً واطراً.

ومن افادته ايضا قدس الله ورحم افاد فى شرح خطبة مولانا رئيس الموحدين وسيد الوصيين صلوات الله وسلامه عليه حيث قال قدس سره.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فى شرح خطبة مولانا امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام فى جوامع التوحيد رواها ثقة الاسلام (ره) فى الكافى مستنداً عن مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ان امير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس فى حرب معوية فى المرة الثانية فلما حشد الناس قام خطيباً اى طلب قيامهم فى حرب معوية ابن حرب فحنوا فى التعاون فقاموا مسرعين مجتمعين.

فقال صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطيبين: الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد، الذى مامن شىء كان، ومامن شىء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء وبانت الاشياء منه، فليست له صفة تنال، ولا حد يضرب له فيه الامثال، كل دون صفاته تجير اللغات، وذل هناك تصاريف الصفات، و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، و انقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب تاهت فى ادنى ادانيها طاحال العقول فى لطيفات الامور فتبارك الذى لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن وتعالى الذى ليس له وقت معدود ولا امل معدود ولا نعت محدود وسبحان الذى ليس له اول مبتدا ولا غاية منتهى ولا اخر يقنى.

سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعتة حد الاشياء كلها عند صفته ابانة لها من شبهة وابانة له من شبهها فلم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن ولم ينا عنها فيقال هو منها بائن ولم يخل فيها فيقال له اين لكنه سبحانه احاط بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه لم يعزب عنه خفيات غيوب الهوى ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما فى السموات العلى الى الارضين السفلى لكل شىء كان انما قال لشىء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا نعت ولا نصب وصانع كل شىء فمن شىء صنع ما خلق وكل عالم فمن بعد جهله يعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل

كونها فلم يزد بكونها علماً علمه بها قبل أن يكونها كعلمه بها قبل تكوونها لم يكونها لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ونقصان ولا استعانة على ضدّنا ولا ندم مكارث ولا شريك مكابر لكن خلائق مر بوبون وعباد اخر ون فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما يراد لا من عجز ولا من فتوة مما خلق اكتفى علم ما خلق وخلق ما علم لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مُبرم وحكم محكم وأمر متقن توحد بالرّ بوبية واستخلص المجدو الثناء وتفرّد بالتوحيد والمجدو الثناء وتوحد بالتمجيد وعلامن اتخاذ الابناء وتطهر وتقدس من ملامسة النساء وعزّ وجلّ عن مجاورة الشركاء فليس له فيما خلق ضدّ ولا له فيما ملك ندولم يشرك في ملكه أحد الواحد الأحد الصمد المبيد للأبدو الوارث للأبد الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً ازلياً قبل بدء الدهور وبعد صرف الامور احلذى لا يبيد ولا ينفقد بذلك وصف ربّي فلا اله الا الله من عظيم ما أعظمه ومن جليل ما أجلّه ومن عزيز ما أغره وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً. انتهى كلامه الشريف الذي هو تحت كلام الخالق وفوق كلام المخلوق.

وهذه الخطبة من جلائل خطبه المشهورات مشتملة على حقايق التوحيد وغوامض معارف التمجيد ومتضمنة لابطال شبهات المشبهين وأوهام الملحدين. وأنا اشرح بقدر وسعى بعض ما يستفاد منها من كنوز المعارف ورموز اللطائف وان كنت كما قيل أين الثريا من يد المتناول. فاقول قال عظم من قائل: «الحمد لله». صدر عليه السلام كلامه بحمد الله تعالى مصدرراً بلام الجنس الدالّ بعمومه على جميع المحامد من كمال ذاته المتجلّي بصفاته العليا في الامكان وشمول عواطف نعمائه بسعة رحمته التي ملئت جميع الأركان فلا يفوته شيء وبِعظمتها التي لا يخرج عن سلطانه نور وفيء بلا واسطة أو بواسطة يرجع اليه فكل شرف وخير ينتهي اليه والفرق بين الحمد والشكر عموم الأوّل بالنسبة الى النعمة وغيرها واختصاص الثاني بالأوّل وعموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الأوّل بالثاني ولفظ الله علم للذات الأحديّة على أنّها بكمالها الذاتى مبدأ الصفات الالهية والنوع الأزلية في رتبة الوجدانية ولا ينافى كونه علماً للذات بالالتفات الى استجماعها للصفات كما يستفاد من بعض الروايات وكونه الاسم الأعظم وهو في رتبة الواحدية كما في بعضها.

قال (ع): «الواحد الاحد الصمد المتفرد». اقول: هذه الأسماء المقدّسة الأربعة يشير الى المراتب الأربعة للتوحيد فالأحد الى التوحيد الذاتى والواحد الى التوحيد الصفاتى وتقديمه على الأوّل مع تأخره عنه في الرتبة لكون صفاته تعالى معرفة لذاته تعريفاً كشافياً كما في تقديم الله على أحد في قوله تعالى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» فإن لفظه الله اشارة الى الرتبة الألوهية الواحدية وهي رتبة الصفات والأحد الى الرتبة الأحديّة الذاتية والصمد الى التوحيد الأفعالى والمتفرد الى التوحيد

الألوهي. ونحن نذكر تفصيل تلك المراتب في مقامات أربعة.

المقام الأول في التوحيد الذاتي وهو تمحيض الحق تعالى في رتبة ذاته المقدسة عن شوائب التركيب والكثر فلا يتجزى بالأبعاض ولا يتكيف بالأعراض ولا تعتره الرأيات والأعراض ولا يتعين بالحدود ولا يتشخص بالقيود فلا يسعه اسم ولا رسم ولا جهة ولا كيف ولا وصف ولا حيث. وفي كلام له (ع) الممتنع عن الصفات ذاته وحيث لا كثرة فيه فهو منزّه عن شأبة معنى غير صرف الوجود البات.

مكاشفة: أنه سبحانه بحكم المبدئية الأولية لكل ما في الامكان لا يسبقه شيء يقتضى وجوه فوجوده واجب لذاته ليس الآ نفس الذات نظراً الى امتناع انفكاك الشيء عن نفسه و امكان انقطاع ما عن الغير بعد انتفاء العلة وهذا الأمر يعم الوجود والمهية فإن المهية نفسها واجبة بهويتها فهو الله تعالى عين الوجود لا يصاحبه في القدم غيره لأن الوجود بنفسه واجب الوجود ويمتنع مشاركة غيره معه في الجواب لأن غيره غير واجب لنفسه بل للوجود وهو سابق عليه ويدل على الواحدة الصرفة أيضاً أنه اذا كان مركباً فغير وجوده ان كان محض ليس فليس بشيء ولا اليه اشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا اصالة فليس يتصف بالجزئية التي هي الأمور الوجودية وان كان مفهوماً ذهنياً فقدرتة وصيرورته ذا حقيقة بالوجود فلا يشاركه في القدم بل هو مخلوقه ولا يجري عليه وان كان وجود آخر فصرف الشيء لا يتكرر ومحض الشيء لا يتكرر فالكثرات عادت الى الملك و القديم لا شريك له والله عز اسمه بسيطة الحقيقة احدى الهوية وحداني الكينونة منزّه عن الظهور و البطن فضلت هناك الاشارات و انقطعت دونه العبارات ليس كمثلته شيء و قل هو الله أحد.

تعريفات عرفانية الاول: اذا عرفت أنه تعالى لا حد له ولا كيف ولا جهة بل هو صرف حقيقة التحصل يظهر لك امتناع دركه بكنهه والاحاطة به اذ عرفت أن المعرفة تحصل بالحدود والكيفيات فهو محبوب عن كل خاطر وناظر قال مولانا الصادق عليه السلام: كل ما ميزتموه بأوهامكم فهو مخلوق لكم و مردود اليكم. وفي المروي عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه: انتهى المخلوق الى مثله، والجاه الطلب الى شكله، السبيل اليه مسدود و الطلب مردود. و عن مولانا الرضا عليه السلام كنهه تفرق بينه وبين خلقه وللعقل القاطع بوجه وجهه آخر لا متنازع الوصول الى دركه وهو قيمومته بوجود الأشياء واستمداد كل شيء في كل أن في وجوده عنه فليس لشيء وجود مستقر يصل اليه. بيان ذلك أن معرفة الشيء لا تحصل الا بحصول صورة المعلوم عند العالم و علمت أنه صرف الوجود الخارجى فلا صورة له ينطبع في الخيال أو بحضوره عند العالم و هو محال اذ لا شيء معه أزلاً وأبداً وهو معه لأن الأثر المتقوم بالمؤثر كل أن له وجود جديد كشعاع الشمس القائم بنورها فلو كان مع المؤثر كان يتحصل القوام مستقراً حين ما كان عنده اذا لمعية يقتضى

الاستقلالية في الوجود وهو من المُستحيلات لأن رتبة وجوده دون رتبة المؤثر فلا يصل إليه أبدأ ولا وجوده في رتبة المؤثر حتى يعرفه وهو في كل آن في الهلاك والبيوار وبذلك ربما يفسر قوله سبحانه «كل شيء هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ٨٨) بايراد تعالى الهلاك بصيغة الفاعل اللال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما المؤثر فكون الاثر ظهوره ومن شئونه وباق بابقائه فلا ينقطع عنه وهو محيط باثار نفسه و ظهوراته «لا تُدْرِكُهُ الابصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الابصارَ» (انعام، ١٠٣)

الثاني: و اذا لا يسع شيء من الأشياء في الحضرة الأحدية من الحدود والقيود فلا يدخل في عداد الأعداد في مقابلة ثانيها بل كلها مُستهلك عنده و وحدته غير عديدة بل هي وحدة محيطية سرمدية لأن الواحد العددي ما يتكثر بتعددده ويمتنع أن يكون معه في رتبته حتى يتكثر ويدخل في العدد وهو المنقول أيضا عن الحكماء الأقدمين مثل فيناقورس المتأله تلميذ سليمان النبي (ع) وغيره وبالجملة لا ثاني له في حدائه بل هو محيط بكل شيء بظاهره وباطنه وملكه وملكوته حتى بالوحدة العدديّة فلا يحاط بها وهو جاعلها والمكونات بأجمعها قضيها وقضيضها وأوجها وحضيضها كلها متأخر عن رتبة ذاته تعالى ليس معه. قال مولانا الرضا عليه السلام: لم يزل واحد ليس معه شيء ولا يزال كذلك فلا يقال هذا واحد وهذا واحد في رتبة ذاته. وتقریب المثال لذلك قدرة السلطان و قدرة أعوانه من أمرائه وولاته وحكامه منزلة على قدرة رئيس القرية فان هذه كلها شئون قدرته ومظاهرها وقائمة بها ومستهلكة لديها ولا شيء منها في رتبة حقيقتها وهي محيطية بها احاطة قيومية بحيث لو انتفت انتفى الجميع ولا عكس فلا يباينها حتى يقال قدرته واحدة و قدرة خدامه واحدة تباينها والآمانفت بانتفائها ولا هي عينها فالاثار المترتبة على قدرة الاتباع ينتهي الى قدرة السلطان حقيقة وهي آثارها في الوجود ومع ذلك شرورها يرجع الى حقايق انفسهم لا الى السلطان وله تعذيبهم بها وكذا حسناتها ولا ينافي ذلك كون القدرة مطلقا من حيث هي كما لا وشرفا وقس على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته.

الثالث: واذ علمت أن الواجب لذاته في الوجود ليس الأنفس الوجود فلا شريك له في الوجود والازلية والغنى المطلق لما تكرر ان محض الشيء لا يتكرر ومحض الواحدة لا يتكثر «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران، ١٨)

الرابع: وحيث علمت أنه صرف الواحدة من غير حد و نعت و جهة فلا نسبة له سبحانه بينه وبين خلقه مثل نسبة الممكنات بعضها مع بعض فلا يشابه شيئا ولا يماثله ولا يجانسه ولا يوافقه ولا يخالفه ولا يساويه ولا يباينه ولا يتصل به ولا ينفصل عنه ولا يفارقه ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معه ولا عليه ولا اليه ولا منه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». كل ذلك من خصائص الممكنات و نسب بعضهم الى بعض و توابع الحدود والمهيئات والله تعالى فاعلها و جاعلها و

لايجرى عليه ولايوصف ولايضاد شيئاً لأنّ الشيء فعله المتقوم به واليه يشير كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام: الادوات تحد أنفسها والآلات تشير الى نظائرها عرفوا الله بالله انى احدد الخلق وخالقها. وقال عليه السلام داخل فى الاشياء لاكدخول شئ فى شئ وخارج من الاشياء لاكخروج شئ عن شئ مع كل شئ لا بمقارنته وغير كل شيء لا بمزايلة قريب فى علوه وبعيد فى دنوه. انتهى. وهو كما قال مولانا الرضا عليه السلام: كنهه تفریق بينه وبين خلقه. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شورى، ١١).

الخامس: انه تعالى منزّه عن التّزيه حقيقة كما هو منزّه عن التّشبيه لأنّ سلب الشئ عن شئ يستلزم تصوّر النسبة الحكمية وهى فرع امكانها ثم الحكم بالسلب وحيث يمنع النسبة فلا يتصور فالصفات السلبية له عز وجل يرجع الى ضرب من التّحصيل الى سلب النسبة على قياس الحكم بامتناع اجتماع التقيضين وهو بتصور التقيضين بشخصهما واجتماع الشئيين بمفهومه الكلى ثم الحكم بارتفاع تلك النسبة بينهما «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات، ١٥٩).

السادس: يمتنع فى حقه سبحانه مطلق الفقر والحاجة لانفسه لانه متاصل بخلوص كينونته و متقوم بخلاص ايّته واجب بحقيقة هويته ولافعله لانه مبدأ الكل ولايخرج عن سلطانه شئ ولايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض. والحاجة الى الواسطة التى هى فى قبضة قدرته فى خلق الاشياء راجعة الى المخلوق فى قابليته لاستفاضة الوجود منه سبحانه على النسبة التى قدرته فى خلق الاشياء راجعة الى المخلوق فى قابليته لاستفاضة الوجود سبحانه على التّبة التى قدرها فى الاسباب «وَعَنْتِ أَلْوَجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ». (طه، ١١١)

السابع: تجلّ ذاته المقدّسة عن حلول العوارض الجسمانية وعروض الحالات النفسانية والكيفيات المتجددة اذ ليس شئ معه لم يكن ولا يكون أبداً ولاستلزامه التركيب من جهتى الفعل والقبول وتغيرها بتجدد المتعاقبات من قوتى الدّفع والجمع. وفى كلام الرضا عليه السلام ما علمت ليس معه شئ ازلاً وأبداً كما تقدّم ونسبة الرضا والغضب والكرهه والحب والبغض وأمثالها اليه سبحانه بتأويل الغايات دون المبادئ والآثار دون المعانى كما فى المروى عن توحيد الصدوق (ره) من ارجاع أمثال ذلك الى أوليائه فجعل رضا هم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه لأنه تعالى جعلهم أدلاءً ونسبته على مزيد بيان لذلك «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ».

فى التوحيد الصفاتى:

المقام الثانى فى التوحيد الصفاتى الذى يشار اليه فى اسم الواحد وهو فى رتبة صفاته تعالى و

المراد منه نفى التكثر فيها بحسب الحقيقة وكونها حقيقة واحدة هي عين الذات الأحادية وتكثرها باختلاف المعاني والمفاهيم المقصودة منها في الكتاب والسنة بحسب ظهور كمال الذات وتجلّى نورها في الحدوث على حسب فهم العقول والمشاعر من ملاحظة آثار فعله تعالى من غير تكثر لها في صقع الذات واقتران لها فيها والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة أمور ثلاثة قطعية.

الأول: وحدة الذات وتعاليتها عن تكثر مبادئ الصفات فيها كما تقدم بيانه واليه اشار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفى الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدوث الممتنع عن الأزل الممتنع عن الحدوث.

الثاني: صدق اثبات تلك الصفات بمعانيها المتكثرة ومفاهيمها المختقلة على الله سبحانه فلزنا القول بكونها على معنى اثباتها له بحسب تجلّى نوره في رتبة الألوهية المسماة بالواحدية في الحدوث على كينونة مرآة العقول والمشاعر حيث نشاهد آثار تلك الصفات في الآفاق وفي أنفسنا حيث وجدناها على صنع محكم وخلق متقن لا يصدر الا عن حيّ قيوم قادر عالم حكيم ذي رحمة واسعة عامة وفيض كامل وغير ذلك من معاني الصفات الدالة عليها أركان الموجودات و أعيان المكونات ولطائف الحكم ودقائق المصالح في المصنوعات مضافا الى ما نطق به كتاب الله العزيز وكلمات رسله وحججه وهداة خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات العليا والأسماء الحسنى بمعانيها المتكثرة الغير المترادفة. وبالجمله بملاحظة هذين الامرين القطعيين يوجب الاذعان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلّى نوره بكمال ذاته في الحدوث في الصادر الأول الذي هو مظهر صفاته وأسمائه.

الثالث: توصيف الذات مع تقدّسها عن اقتران كثرات الصفات باعتبار فعلها المتكثر به اختلاف الآثار والمفاعيل مع كونها بحسب المبدء حقيقة واحدة هي عين الذات وعدم الاضافات فيها كما قال مولانا الصادق عليه السلام: كان ربنا عز وجلّ والعلم ذاته والعلوم والقدرة ذاته ولا مقدور والسّمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر فلما أن حدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم على المعلوم والقدرة على المقدور أي ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بايجاد متعلقاتها حتى حسب مداركنا بملاحظة المفاعيل لا على ما هي علم وقدرة وسمع في صقع كما أشار اليه بقوله (ع): بدت قدرتك يا الهى ولم يبدوهيته يشبهوك وجعلوا آياتك اربابا فمن ثم لم يعرفوك ياسيدى. ولا يتوهم أن تلك الآثار المنتزعة عنها الصفات المتكثرة الجهات في الفعل المستلزم لتكثرها في المبدء الفعّال فإين المتخلّص عن مضيق الكثرات فيه لأن تكثر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي متقومة قيام التحقق بنفس الفعل مثل قيام الانكسار بالكسر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثر في جهاته لعدم تقدم جهاته على صنعه ونحن لاندرک حقيقة ذلك لعدم

الكيف له كما قال مولانا الصادق عليه السلام: اذا كيف مفعوله فلا يجرى عليه. وبالجملة لفعله تعالى جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثر بالجهة الأخير المجعولة بنفس الفعل وعدم تعلقها الاوهام لقصور المشاعر مثل صورة الشاخص اذا نطبت في المرأة المعوجة والمنطبعة فيها هي صورتها المبقاة فيها وضح أن يقال هذه صورة الشاخص ومع ذلك ليست كما هي. قال امير المؤمنين عليه السلام: لا يحيط به الأوهام بل تجلى لها بها ولها امتنع وفي كلام آخر له (ع) رجع من الوصف الى الوصف ودام الملك بالملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله انما يتحد الأدوات أنفسها وتشير الالات الى نظائرها. وقال مولانا الرضا عليه السلام: ما وقعت عليه من الجهل فهي صفات محدثة فالصورة المعوجة في المرأة مع تغيرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن أن يقال ليست صورتها ولا تشير اليها ومثل الشج المرئي عن بعد صغير أو ظلمانيا لا يمكن أن يقال هذا ليس زيد ومن ذلك أنه يصح توصيفه سبحانه بأنه باق أمس في الآن و غداً مع أن بقاءه ليس امتداداً لا يعتريه الأزمنة وليس له ماض واستقبال.

كشف حقيقة: واذ علمت أن توصيفه تعالى بالصفات بمفاهيمها المتكررة ليس على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الأحدية بل بظهور فعله وحدث الآثار ومع ذلك لا يصح سلبها عنها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات اشارات الى المسمى المجهول لمعرفة كاشفة عنها وبهذا الاعتبار خص الشارع توصيفه بها في مقام العبادات والدعاء والمناجات كما روى عن مولانا الصادق عليه السلام ان العبادة بالاسم أي الوصف كفر وبه وبالموصوف شرك والمعبود هو المسمى والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة ما وسعنا توصيفه به كما قال سيّد الساجدين عليه السلام لولا الواجب من قبول أمرك لنزهتك عن ذكرى آياك، فالتوصيف بالتعوت الألوهية و صفات الربوبية وهي مقام ظهوره لنا في رتبة الواحدية دون الأحدية الذاتية فهو الظاهر والباطن و هما في غاية الظهور والبطون فلا أظهر منه شيء في ظاهره لأنه لأن جميع ما في الوجود آياته ومظاهره والى هذا أشار مولانا سيّد الشهداء ورحنا فداه في دعاء العرفة: الغيرك من الظهور ما ليس حتى يكون هو المظهر لك فلا شيء أخفى منه في رتبة الذات ولا أظهر منه في رتبة ظهوره ونور مشيئته وفعله وبتقرير آخر ظهور كل شيء أما بشكله ان كان جسماً أو بصفاته ان كان غيره وظهور الصفة بآثارها و أفعالها والآ حقيقة كل شيء وكنهه مستورة غير ظاهرة وظهور جميع المكونات موجود بها وهي آثار الحق تعالى فهو أظهر من كل شيء ولا مظهر له غيره. نعم لبعير الطالب لاستظهاره تعالى الالتفات الى ظهوره سبحانه بالأشياء بعد ملاحظة وجوداتها ولذا قال عليه السلام بعد ما ذكر عميت عين لا تراها ولا يزال عليها قريباً. انتهى. علا كل شيء ودنى من كل شيء تجلى لخلقه من غير أن يرى وهو بالمنظر الأعلى.

المقام الثالث فى التوحيد الألوهى:

المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد الواجب القديم عن الشريك فى الألوهية ووجوب الوجود الغنى المطلق و فيما تبين و تقدم كفاية لمعرفة ذلك لما عرفت أن الواجب القديم لذاته لزم كونه صرف الوجود الحق المستقل وهو لا يقبل التكرّر والتكثّر ولادليل أتم وأوضح من ذلك على استحالة تعدد الالهة ونفى الشريك. ولتوضيح ذلك فنقول ثانياً لو كان له شريك فان كان هو غير الموجود فهو لاشيء ولا يشاركه وان كان من الوجود فلا يتعدّد ويتكرّر وان كان مركباً من الوجود وغيره فتدوّت ذلك الغير بالوجود وهو مبدئه فلا يقترنه بالقدم والوجوب ولا يجرى عليه فالواجب غير متعدّد «لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (نحل، ٥١).

تذليل: كما أن الواجب تعالى واجب لا شريك له كذا صدره الأول وهو نوره المقترن لمشيئته و كسابقه الذى ملأ جميع أركان الامكان من المهيئات ولو ازمها وأسبابها وعللها ومقوماتها ومشخصاتها و عو اليها و سوافلها و أوقاتها و أمكنتها و مقارناتها بالوجود الامكانى والحمل الذاتى وهو وحدانى لا تركيب له ولا حد له منزّه عن الجهان والأقطار والحدود والقيود سوى حد الامكان لا تدركه العقول والأبصار وهو اسم الله الاعظم الأقدم لا يعلمه الآهو واشتملت به الصفات المحتاجة اليها المخلوقات كل ذلك صريح الخبر المعبر المروى فى الكافى مُسنداً عن مولانا الصادق عليه السلام وهو وجه الله الذى لا يهلك ولا يبلى ومحله الامكان الذى هو خزائن الله الذى لا يعلمها الآهو فى قوله تعالى «وان من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر، ٢١). فأوجد بهذا التور بالوجود الكونى جميع المكونات على ما اقتضته الحكمة عند حصول أسبابها فى أوقاتها ومكنتها مترتبة متدرجة.

المقام الرابع التوحيد الأفعالى:

المستفاد من اسم الصمد فانه على ما فسر به فى جملة من الأخبار هو المستغنى عن كل شىء المفتقر اليه كل شىء وفى بعضها السيد المطاع الذى ينتهى اليه السؤدد وأنه يصمد اليه فى الحوائج أى بعضها وفى بعض الروايات فسر بأن لا جوف له وهذا التفسير ناظر الى رتبة الذات بمعنى أنه لا حد ولا مهية له ظاهر فى باطنه و باطن فى ظاهره فليس الوجود البات البسيط و كيف كان فالمراد بالتوحيد الأفعالى نفى الشريك له فى افاضة الوجود واستناد كل فعل الى مشيئته و كل فاعل يفتقر الى امداده سبحانه ويستمد منه بافاضة الوجود. لأقول أنه الفاعل لا غير والخلق آلاته كما قاله المجبّرة والأشاعرة بل بمعنى انحصار الفاعل المستقل به وحاجة الغير فى فعله الى الاستمداد منه بافاضة الوجود بعد ارادة الفعل بالدواعى الراجعة الى نفسه لا باستقلال نفسه كما

قاله المعتزلة القدرية لبطان الأول بالضرورة الدينية والبدئية العقلية من تقدسه تعالى من قبائح الأفعال الصادرة من العباد ورضائه لها واستلزامه بطلان الشرايع والأحكام وسقوط الثواب والعقاب وقد قال الله تعالى «وَلَا تَجْرُونَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (يس، ٥٤) «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (المدثر، ٣٨) «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم، ٣٩) «وَمَا ظَلَمْنَا هُمْ وَلَكِنْ كَانُوا نَفْسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (نحل، ١١٨) «وَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ» (ابراهيم، ٢٢) «أَفَمَنْ يَلْقَى فِي النَّارِ خَيْرًا مِمَّنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (فصلت، ٤١). الى غير ذلك مما ملأه الكتاب العزيز من الآيات البيّنات والنصوص المحكمات وكلمات الانبياء والحجج البالغات و بطلان الثاني بكونه شر كما ظاهرا ولذا قال النبي صلى الله عليه وآله: القدرية وهم ارباب تلك المقالات مجوس هذه الأمة نظرا بزعمهم تعدد الالهة من النور والظلمة وشركة اهر من ليزدان وقوله تعالى «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ الْإِسْلَامَ مُشْرِكُونَ» (يوسف، ١٠٦) ناظر الى هذا الشرك ضرورة ان المشرك في وجوب الوجود أقل قليل من الناس لا أكثرهم وفي المصحف الالهى دلالة ظاهرة فى آيات متكررة على فساد تلك العبارة قال الله تعالى «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات، ٩٦) «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام، ١٠٢) «جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد، ١٦) «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ».

والحد الصوفية الجهلاء فى تلك الآيات بما ابتدعوه وأسسوه من وحدة الوجود فالفاعل عندهم منحصر بالله كالأشاعرة غير أنهم جعلوا العبد الآلة الفاعل وهو الله كلاً أنها كلمة تخرج من افواههم تكاد تنشق منه السماء وتخر الجبال. وتفصيل ما ذكرناه من المذهب العدل الحق المطابق لجميع الآيات أن فعل العبد مستند الى ارادة العبد ومشيئته المنبعثة عن دواعيه النفسية لكن ليس مستقلا فى ايجاد المراد بل هو محتاج فى التأثير الى افاضة الوجود منه سبحانه على ما سبق عليه مشيئته الكلية فى تسبب الأسباب و امداد السبب بافاضة الوجود على الاثر فلا يخرج شىء فى ملكه عن سلطانة ومشيئته ومع ذلك لا يلحقه قبح الفعل بل الى العبد نفسه وتقريب ذلك بالمثال ما اشرنا اليه سابقا من قدرة السلطان و قدرة أعوانه فان كل فعل صدر عنهم لأجل قوتهم منوط بقوة السلطان لتقومه بها والآن لم يقدر واعليه ومع ذلك لا يخرج عن اسناد فعلهم و اناطته الى ارادتهم ومشيئتهم من غير اجبار السلطان على ارادتهم وصح له المواخذة الى اجراء قدرتهم على الظلم والقبايح بل ما نحن فيه أدق من ذلك لحاجة كل عين أو فعل أو صورة محدثة من العبد الى افاضة الوجود منه اليه بمشيئته نظير تقوى نور جدران البيت فى كل آن باضائة السراج بحيث لو انقطعت انقطع ولكن بشرط قابلية المستضيئ بالكتابة والمقابلة ونحوهما. والحاصل أن كل موجود فى المكان له حقيقة من الله وهى وجوده المتأصل به وهو بافاضته سبحانه فى كل آن بحيث لو انقطع

صار معدوماً كضوء الجدران بالنسبة الى اضائة السراج فى المثال وحقيقة من نفسه وهى حدوده و ماهيته ومشخصاته وما من الله كله نورٌ وخيرٌ وما من نفسه ظلمة وعدم. فالشرور والقبايح يرجع الى مهيته التى هى حقيقة نفسه وان كان قيامها وقيام فعلها وتأثيرها فى الآثار بالوجود وذلك لا يوجب شيئاً ونقصاً لوجوده كمن بذل ما له لغيره وهو صرفه فى المعصية فان صفة الجود والبذل فضيلة حسنة و صرفه المبدول فى القبيح منه لا من البازل وبالجملة فعل العبد قائم بوجود العبد و ارادته وهو بافاضة الحق ومشيته فالفعل ينسب الى العبد لكونه بارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان الحق ومشيته وحينئذ صح أن يقال الفعل كله من العبد وأن يقال خيره من الله تعالى وشره من نفسه وأن يقال كله بمشية الله تعالى و الى الله تصير الامور والظاهر انه ينظر الى ما ذكرناه قول الامام عليه السلام «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين».

فى أقسام التوحيد باعتبار المتعلق:

تذييل فيه تفصيل وتحصيل: ما ذكرناه هو اقسام التوحيد باعتبار متعلقه وينقسم أيضاً باعتبار درجات الايمان به الى اقسام أربعة اخرى: التوحيد التقليدى والنظري والحالى والشهودى. أما التقليدى: فهو توحيد العوام المنحطين عن درجة الاستدلال تصديقاً واذعانا للانباء والعلماء بمعنى كلمة التوحيد من غير تعمق وبصيرة وذوقهم له بقلوبهم ودركهم حقيقته ولو ازمهم ومثلهم كما قال المحقق الطوسى (ره) من صدق وجود النار باخبار الناس من غير معرفة بها و بآثارها.

وأما النظري: وهو توحيد أهل العلم والحكماء بالاستدلال عليه بالأدلة النظرية والبراهين العقلية حتى حصل له العلم بها بوحدة المؤثر فيدركونه بقلوبهم وارتقوا من مقام التقليد الى رتبة النظر والاستدلال العلمى ومثل هؤلاء كمن قرب الى النار حيث يرى دخانها فيستدل به على وجودها.

وأما الحالى: فهو توحيد المؤمنين وأهل المعرفة يعرفون الله من وراء الحجاب فظهرت فى قلوبهم آثاره وذاقوا حلاوته والتذوا بهامعه واستولت على قلوبهم أنوار محبته فصعدوا من رتبة العلم الى رتبة المعرفة وهى أول مراتب اليقين ومثله كمن قرب النار حيث أحس حرارتها وشاهد ضيائها وانتفع بانضاجها.

وأما الشهودى: فهو توحيد أهل الله صعدوا عن رتبة العلم الى الشهود كشفت عن قلوبهم أغشية الحجب واجلت ظلمة البعد عن سرايرهم فقطع عنه كل شئ يقطعه عنه وأشار الى ذلك

مولانا امير المؤمنين عليه السلام حين سئل عنه ا ترى ربك بقوله (ع): لم أعبد رباً لم أره لا تراه العيون بمشاهدة الأبصار بل تراه العيون بحقايق الايمان. والحقايق فوق درجة مجرد الايمان فهؤلاء يستدلون بالموثر على الأثر يدركونه بشهود نفوسهم ويرون وجه الحق في تجلّي صفاته ظهر الاشياء وفي كلام آخر له (ع) ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله وبعده. وفي كلام سبطه الشهيد روحنا فداه كما سبقت في الدعاء الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك. وتسمى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كمن قرب الى النار الى حيث يراها ويشاهد بنورها سواها وهناك مرتبة فوق تلك المراتب يسمى بمقام الفناء في الله للواصلين من أهل المعرفة نسوا أنفسهم ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا عن أنفسهم واستتروا في طمطام وحدانية فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا بأخلاقه ويسمى ذلك بحق اليقين وانما قلنا أنه فوق مراتب التوحيد فرع الالتفات الى الغير والاستشعار بالانتينية والى نفسه لا يرون في الوجود غيره تعالى وارتفع ذكر الغير عن قلوبهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير مولانا امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد في تفسير الحقيقة حين ماسئله عنها بقوله: كشف سحاب الجلال من غير اشارة أمحو الموهوم وصحو المعلوم

بيني وبينك اني يناذعني فارفع بفضلك اني من البين

والمراد بالحقيقة المسئولة عنها هو نور وجهه الذي أضاء به كل شئ كما في دعاء كميل واليه الاشارة في آية النور وهي الرتبة الواحدة التي سبق ذكرها لا الذات الأحادية الصرفة التي لا يليق السؤال عنها ولا الجواب بما بينه عليه السلام وفي هنا ضلّت أفهام الصوفية وأتباعهم وتاهت أو هام المبتدعة وأذهانهم فقالوا أنه وجود الحق «تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً»
تتميم: في مقابل التوحيد الشرك ففي المرتبة الأولى فالقول بتركيب الذات من الأجزاء والجهات والكيفيات وفي الثانية اتصافها بالصفات المختلفة المعاني المتكثرة المفاهيم وفي الثالثة بتعدد الواجب وفي الرابعة باستقلال غيره سبحانه في أفعاله وكونه مصدراً للأموار استقلالاً ومنشأً للآثار ويستحق به التعظيم ولا يسمى الأولان شركاً لأن اطلاقه انما هو اذا جعل مع الله الهاً آخر وعليهما كان الاله واحداً لعدم جعل الشرك مع الله الهاً آخر بل كان الاله شيئاً واحداً مركباً من الأجزاء والموصوف والصفة والثالث مع كونه قليل الوجود ويسمى بالتثوية القائلين بالنور والظلمة ويزدان واهر من فالمنقول من مذهبهم ليس بتعدد الواجب أيضاً بل كون الثاني محدثاً من خاطر ردى سنع للاول وهو منشأ الشرور فالشرك الشايع استعماله هو ما ينافي المرتبة الرابعة للتوحيد اعنى الاعتقاد بأن غيره منشأ للآثار بنفسه أيضاً تقليداً أو غفلة عن فساد ما أضمره في قلبه وهو قسمان: جلى وخفى. والمراد بالجلى ما يتعبد به العبودية وهو شرك عبادة صاحبه كافر نجس في

السُّرْع وعلامته التَّخْضَع والتَّخْشَع له بمنتهى كمال الخضوع الَّذِي لا يَنْبَغِي فِي الأديان والملل الا الله وهو السَّجْدَة له اذ ليس فوقه خضوع حتى يَخْضَع به الواجب تعالى وبالخَفْي وهو شرك طاعة فيما ليس فيه رضاء سبحانه ومنه قوله سبحانه «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ اللهُ هَوَاهُ» (فرقان، ٤٢)، وقوله عزَّ من قائل «الَّذِينَ اتَّخَذُوا لِكُلِّ قَوْمٍ هَاوِيًّا» (يس، ٦٠) واليه الاشارة في قوله تعالى «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (يوسف، ١٠٦) ضرورة أَنَّ التَّلَبُّسَ بِهَذَا الشَّرْكَ مِنْ مَتَابَعَةِ الهوى أوالشَّيْطَانِ لا يَتَّبِعُهُ ولا يَعْبُدُهُ اذعانا بتعدّد الواجب وخالق الاشياء بل بتعدّد المؤثر في الوجود.

قال عليه السلام: «الَّذِي لا مِنْ شَيْءٍ كان ولا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ ما كان».

أقول: معناه أَنَّ وجوده مامسبوق بعلّة ولا كينونة مرْكَبًا مِنْ أَجْزَاءٍ حَسِيَّةٍ أَوْ عَقْلِيَّةٍ أَوْ مَادَّةٍ وَصُورَةٍ ولا يَتَّعَبِينَ بِقِيُودِ شَخْصِيَّةٍ ولا فِي كَمالِهِ مَقْتَرِنَ بِصِفَاتٍ زائِدَةٍ فَانَّ كُلَّ ذَلِكَ مِنْ مَكُوناتِهِ وَهُوَ فَعْلُهَا فلا يَتَقَدَّمُ فِي الكون أوالتركيب ولا يصاحبه فِي الوُجُوبِ والقَدَمِ وقوله (ع) ولا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ ما كان هو معنى الابداع وتأسيس الأيس لا مِنْ مَادَّةٍ ولا مِنْ مَدَّةٍ لا باحتذاء مثال وهو خاصته سبحانه فِي الابداع ولا يستطيع له غيره ويراد به الخلق اذا أطلق.

مكاشفة: وتوجيه كلامه الشَّرِيف مع عدم انحصار ايجاده بالابداع وصدوره غالباً بتبديل صور المواد هو اَمَّا بِتَخْصِيصِ ذَلِكَ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ وَأَوَّلِ الصَّوَادِرِ كما يشعر به لفظ الماضي أوبأن ايجاد الصورة فيما له مادة ابداع لها من غير شَيْءٍ اَيْضًا واختصاص ذلك به تعالى كما هو مقصود الامام عليه السَّلام من العبارة مع اشتراك العبادة فيه اَيْضًا فِي تَبْدِيلِ صُورِ مَصْنُوعَاتِهِمْ بَيْنِي عَلَيَّ ما سَبَقَ مِنْ كَوْنِ مَطْلُوقِ الْإِبْداعِ وإفاضة الوجود مخصوص بمشيتته سبحانه وان كان الفعل صادرًا عن غيره ومشر وطا بارادته أولان خلقه الاشياء المتجددة مسبوق بالأسباب والأوقات ليس من شرط قبول القائل كما في استئذنة المستضيء ضوء السراج فإنه مشروط بالتقابل وكتافته لا من شرط الاضاءة التي هي فعل السراج ويمكن جعل التعميم لجميع ما خلق في حلقة الوجود الامكاني من المواد والصُّور الى ما يتجدد الى الأبد في لوح الصَّادِرِ الْأَوَّلِ فإنه في آن واحد وان كان افاضة الوجود الكوني عليه بتوسط الصَّادِرِ الْأَوَّلِ بمشيتته سبحانه متدرّجة متجددًا فِي الحدوث عند حصول استعداد القوابل الامكانية المجعولة له فِي الأوقات المتتالية.

قال عليه السَّلام: قدرة بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه فليست له ضدّ تناول ولا حدّ يضرب فيه الامثال. قوله: قدرة خبر مبتداء محذوف أي هو قدرة أو منصوب على التَّمْيِيزِ أو نزع الخافض يعني أَنَّ قدرته على خلق الأشياء من غير شَيْءٍ يَبَيِّنُ قدرة المخلوقين من حيث حقيقتها لكونها عين الأذات لا من الهيئات والكيفيات العارضة للمقتدر بخلاف قدرة المخلوقين ومن حيث صدور الفعل

منه بها اذ لا كيفية لفعله كذاته كما في الحديث وغير مسبوق بضمير وروية بخلاف غيره ومن حيث المتعلق اذ لا نهاية الى حدّ معين بخلاف قدرة المخلوقين.

قال عليه السلام: كلّ دون صفاته تحبير اللغات وضل هناك تصاريف الصفا و حارفي ملكوته عميقات مذاهب التفكير.

أقول: الكلال الهوان والتحبير التزيين والحيرة المبالغة في الوصف الجميل وضلّ معناه تاه و بطل و تصاريف الصّفات اشتقاقاتها من مصادرها باختلاف اللواحق لها من الازمنة وغيرها والملكوت مبالغة الملك والمالكية بالقيومية والاحاطة الذاتية والمعنى أنّ صفاته أجلّ وأعلى من اندراجها في الأوضاع اللغوية لأنّها عين ذاته واللغات موضوعة للمفاهيم الذهنية وهي مجعولة له فلا يجرى عليه. وهذا الكلام بيان لأنّ جميع صفاته كقدرته على خلاف صفات المخلوقين ولو ازمها وقد عملت فيما تقدم أن حمل الصّفات على معانيها المتكثّرة و تصاريفها اللغوية في كلامه سبحانه و كلمات حججه (ع) أنّها هو باعتبار تجليّه لها في الحدوث على درك العقول و حارث في درك ملكوته القيومية واحاطته السرّ مدية مذاهب التفكير ولو ذهبت في التعمق والتفكير ما ذهبت.

قال عليه السلام: وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير.

اقول: يعنى لا يبلغ حدود البيان الى علمه وينقطع دون الوصول اليه.

مكاشفة: ولنشر الى بعض ما يتعلق بعلمه سبحانه على ما تيسر لي بيانه فانّ البحث عن علم الواجب الحق من أغمض العلوم وأصعب المعارف و قد كثر فيه الكلام والخلاف من ارباب الحكمة وأصحاب المقالات في ضبط القول فيه بما يرتفع به الشبهات نظراً الى أنّ العلم من الأمور الاضافية ويستدعى المعلوم ويستحيل ذلك في علم الواجب تعالى لاستلزامه أمّا تعدّد القديم أو حدوثه المستلزم لجهله به قبل الحدوث وانتقاله به من حال الى حال وهو محال كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام واستلزامه حاجته و تبعية علمه لوجود المعلوم مع أنّه غنى عمّا سواه في ذاته وصفاته ومبدء لكل وغير ذلك من المفاسد المنافية لغناه المطلق ووحدته الخالصة. فأقول: للذّب عن تك الشبهات علم ما يبلغ اليه فهمي القاصر وجعله الله من قسطي وباللّه التوفيق.

اعلم أنّ العلم يطلق في محاورات اهل العلم على معان ثلاثة:

الأول: ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعلى مصدرى ينصرف منه تصاريفه واشتقاقاته.

الثاني: الصورة الحاضرة عند العالم وفي ذلك الخلاف في انه عين المعلوم كما ذهب اليه جمع من المحققين أو غيره كما عن المشائين والمعنى الأول يستلزم ذلك لأنّ درك الشئ فرع حضوره عند المدرك.

الثالث: مبدء هذا الادراك المقتدر به العالم فى احضار المعلوم الفعل وان لم يكن حاصلًا بعد كما يقال فلان عالم بالفقه أى يقدر على درك مسائله فى الحال نظير اطلاق العقل بالفعل على المتوسط بين العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط فى صحّة هذا الاطلاق صور المعلوم بالفعل مثل اطلاق السميع على الشّخص وان لم يكن هناك صوت يسمعه واطلاق المضى على الشمس وان يك نهنالك جسم كثيف يستضاء به والتّحقيق انه يصحّ اطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك المعانى الثلاثة أمّا على الأخير فهو كما أشار اليه الامام الصادق عليه السّلام: لم يزل الله تعالى عالما اذلا معلوم وأنه ربّ اذلا مر بوب و قدرة اذلا مقدور. والمراد به على هذا الاطلاق ان ذاته الأحدية بوحدتها الخالصة مبدء الصّور العلميّة ومصدر انكشاف الحقائق العقلية الحسيّة بلا صفة زائدة و هيئة عارضة على خلاف الممكن فيصدق عليه أنه عالم اذلا معلوم اذلا ذكر للمعلوم فى مبدء الانكشاف كما فى الممكن أيضا بل المبدء علّة حضور العلم عنده بتوسّط فعله وأمّا على المعنيين الأوّلين أعنى العلم المقترن بالمعلوم فاطلاقه عليه تعالى أيضا شايع فى كلمات الله وحججه كما فى قوله سبحانه «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» «لَا يَعْرِزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ». (يونس، ٦١ و سبأ، ٣) وغير ذلك من تصاريف العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم وظاهر أن هذا العلم ليس ذاته اذلا يقع الله عليها بعد ايجادها فهو من قبيل قولك زيد سميع فاذا حصل صوت وقع سمعه عليه أى هو أثر السّمع الذاتى وفعله وما استشكل من لزوم الجهل قبل ايجاد الاشياء أو اختلاف الحال بعده مدفوع بأن الاشياء قبل وجودها الذكري وجعل امكانها لاشئ محض وليس مطلق لا يوصف بقبليّة لأنها صفة لا يوصف به العدم الصّرف ولا هناك دعاء و امتداد حاجز بين الواجب والممكن كان قبل الامكان فمعنى حدوثة ليس الا أنه لا أوّل له الا موجدّه وهو قبله وهو هالك فى رتبته أزلا وأبداً غير مقارن له فلا يتعلّق له قبليّة ولا معيّة ثمّ بعد حصول امكانها بمشيئته وابداعه فهي على تجددّها فى الوجود الكونى على حسب مشيئته فى الأزمان والأوقات المتعاقبة فهي معلومة له سبحانه بالأوقات والأزمان كما تقدم ولا يتوهم أن علمه الفعلى بامكاناتها تابع للامكانات ووجودها الذكري ويتوقف عليها فيلزم الحاجة لان الامكان الذى هو متعلّق فعله حصل بنفس الفعل من قبيل الكسر والانكسار فهو مجعول بنفس الفعل لا وجود قبله. ولتوضيحه معان آخر نقول ان شاء الله تعالى. أبداع الأشياء فى رتبة الامكان بتجلّى نوره الذى ملأ الامكان فظهر به الهويات والحقائق الامكانية فى رتبة امكانها وأضاء به كلّ شئ دفعة واحدة وهو خزائنه التى ينزلها بقدر معلوم فى الأزمنة المتعاقبة بعد حصول أسبابها وأوقاتها وعللها على حسب ما أمكنت فى لوح هذا النور فالحقائق الامكانية المتعلقة لابداعه تابعة لفعله دون العكس وهذا النور مظهر رتبة الواحدية ومجمع صفاته الكمالية على ما تقدم بيانه وباب الله ورحمته الواسعة وربوبية اذلا مر بوب

وأثر فعله وملكه وعلمه الحادث والى ما قلنا يشير كلام مولانا الرضا عليه السلام فى حديث عمران المروى فى توحيد الصدوق (ره) حيث سئله عمران بقوله فأخبرنى بأى شئ علم ما علم أضمير أى بصورة سابقة عنده أم بغير ذلك فقال (ع): اذا علم بضمير فهل تجدبدا من أن تجعل لذلك الضمير حداً انتهى اليه المعرفة؟ قال عمران: لا بد من ذلك. فقال (ع): فما ذلك الضمير فلم يحر جواباً الى أن قال يا عمران أليس ينبغى أن يعلم أن الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال أكثر مثل فعل وعمل وصنع ولا يتوهم منه مذاهب كمذاهب المخلوقين وتجزيتهم فاعقل وابن عليه ما عملت صواباً وهو منتهى الحكمة ويطابق ما قاله جدّه الصادق عليه السلام: أن فعله كذاته كيفية له فلا يمكن ادراكه ويظهر منه أن علمه المضاف بعد التنزل عن رتبة الذات ليس الآفعله وليس عين الذات واطلاقه عليه ليس كاطلاقه على المخلوقين.

قال عليه السلام: وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب وتاهت فى أدنى أدانيه ظامحات العقول فى لطيفات الامور.

أقول: الظاهر أنه (ع) أراد بالغيب المكنون ذاته تعالى فى رتبة الأحدية المحضة وبالحجب من الغيوب صفاته الكمالية على حدّ كثرتها فى رتبة الواحدية الألوهية فإن نعوته الكمالية فى تلك الرتبة كرحمته التى وسعت كل شئ وعزته التى غلبت كل شئ وعلمه الذى احاط بكل شئ وقوته التى ملأت اركان كل شئ لا يدرك حقايقها ولا يدرك العقول حدودها وليست لها نهاية تبلغ الأوهام اليها فهى مع كونها محجوبة الحقايق عن البصائر حجاب الأحدية والواحدة الذاتية وإنما يشار بتلك الصفات على ما يتعقله الأوهام اليها لا على كشف الحقيقة بل على مجرد التعريف فإن الله سبحانه اختارتلك الأسماء لنفسه ليدعوه عباده فى العبادة لمجرد الاشارة الى المسمى كما فى المروى فى الكافى باسناده الى ابى عبدالله عليه السلام: أن الله خلق أسماء بالحروف غير مصوت به وباللفظ غير منطوق وبالشخص غير مجسد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفى عنه الاقطار مبعده عن الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر عنه غير مُستر فجعله كلمة تامّة على أربع اجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر ما ظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق اليها و حجب واحدا منها وهو الاسم المكنون المخزون فى هذه الأسماء التى ظهرت فالظاهر هو الله تعالى وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء اربعة اركان الحديث.

قوله: مستتر غير مُستر أى استتارة لضعف البصائر والمدارك ولعلّ هذا هو نوره الساطع الذى صدر أولاً عن الحق الواجب وملا أركان الامكان وهو الوجود الامكانى المطلق الذى غير مقيد يحدو مهية وهو الكلمة التامة الغير المدركة مع أنه أظهر الاشياء وظهر به الحدود والمهيات المتفاهمة والمراد بأجزائه الأربعة اللاهوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد

والجبروت والملوكوت والملك وكيف كان فمعنى قوله (ع) تاهت في ادنى ادانيها... تحيرت في درك أدنى تلك الحجب واحصائه والاحاطة بكيفيته وكميته العقول المرتفعة أى القوية بأفكارها العميقة وأنظارها الدقيقة وهو اشارة الى عجائب صنعه وقدرته وغراب آيات حكمته الدقيقة واللطائف الخفية فى الملك والملوكوت وفى الآفاق والأنفس مما تحير فيه ثواقب العقول ونوافذ أوهام الفحول «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها».

قال عليه السلام: فتبارك الذى لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن:

اقول: الهمة العزم المقارن للفعل ويُعدها وغورها وتعمقها فى التفكير والتعقل ويمكن أن يكون من اضافة الصفة الى الموصوف أى الهم البعيدة لسعة مجال فكرها أو المتصرفه فى الأمور العالية وغوص الفطن استعارة التعمق سوانح فى بحار عظمتها ولجج ملكوته لاستفادة حقايق معرفته.

قال عليه السلام: وتعالى الذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولانعت محدود. أى ليس بقاؤه ممتداً بالأوقات المتواصلة المتتالية بالماضى والاستقبال لكونه محيطابها وخالقها فلا يقيدبها وقوله (ع) ولا اجل ممدود الظاهر كونه عطف بيان لسابقه لأن كل معدود ممدود وربما يفسر بالتأيد أى لا ينتهى الى غاية وما ذكرنا أولى لعدم اختصاص ذلك به سبحانه لشموله لاهل الخلود فى الجنة أو النار وكلامه (ع) ظاهر فى النعوت المختصة به سبحانه.

مكاشفة: وبدل عليه العقل مضافا الى ما ذكر على عدم كون بقائه سبحانه ممتداً بالأوقات والآتات وحدانية وجوده بالذات فلا يتجزى بالأبعاض الامتدادية. بيان ذلك أن الوجود اما ذاتى أو غيرى والمراد بالذاتى كونه من مقتضى ذاته لالعله خارجة فهو واجب لذاته لامتناع خروج الذات عن ذاتيته وانفكاكه عن نفسه وبالغيرى ما كان مقتضية غير الذات فهو لذاته ممكن وواجب بالغير ويمكن تصور بداية الوجود ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جار فى كل الذوات فان كل شئ واجب الذات فان مهية الحيوانية مثلا يمتنع صير ورته مهية الحجر ومهية السواد بياضاً و لازم ذلك كون وجود الواجب فى الآن اللاحق عين وجوده السابق اذ ليس هو بافاضة الغير فى كل آن فلا يتكثر بالأوقات والآتات بل وجوده فى الحال عين وجوده فى الماضى والمستقبل فلا يمكن فرض تغاير وجوده السابق لوجوده فى الآن وتعددهما بخلاف الوجود الامتدادى فانه لو فرض طريان العدم عليه فى الحال لم ينقلب معدوماً فى السابق ولا تصير آثاره المترتبة على وجوده السابق مرتفعة فان وجوده فى كل آن اثر متجدد لعلته ومن هذا تبين معنى قوله (ع) ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود بل أوله عين آخره أزلا وأبداً وهو محيط بالأبدان فى الآتات المتتالية دماً «وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر» (قمر، ٥٠) فافهم واغتنم.

توضيح: وحيث علمت أن وجود الممكن فى كل آن غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما

بتعدّد الامتدادات والأوقات المتعاقبة يظهر لك حاجته في كل آن في وجوده وبقائه الى علة متجدّدة ضرورة توقف وجود الممكن على الموجود وهو افاضة الحق في كل آن وهو قائم بها والله تعالى قيوم له كقيام أشعة البيت بالسراج وطريان الظلمة عليه لو غاب عنه لحظة يتضح لك ما سبقت الإشارة اليه من أنه لا ثبات لوجود الممكن في آن ولا يصل اليه تعالى ولا معه وانه هالك عنده أزلاً وأبداً كما قال مولانا الرضا عليه السلام في جواب عمران: لا زال الكائن الأوّل ولا شئ معه ولم يزل كذلك. و يمكن تنزيل قوله له سبحانه «كل شئ هالك الا وجهه» على ذلك حيث أورد الهالك بلفظ الفاعل الدال على الدوام الاستمرار دون المستقبل وقوله (ع) ولا نعت محدود يحتمل كون المراد نفى الصفة الزائدة المحدود بالمعاني والمفاهيم المتكررة بالوصف يتانى او المراد الصفات الفعلية الزائدة فى رتبة الواحدية أى غير متناهية الى حدّوغاية كما تقدم فيكون الوصف احترازياً.

قال عليه السلام: سبحانه الذى ليس له أول مبتدء ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه كما هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعته.

أقول: تنزيه له سبحانه وتعالى فى مقام الاستعجاب بوصفه بنفى الأوقات والأحيان المستلزم لكون أوليته عين آخريته المتحرّير فى تصوّره الأوهام والأفعدم تناهى البقا الثابت لأهل خلود الجنة أو النار ليس بهذا العجب.

مكاشفة: تنزيهه سبحانه عن وصف الواصفين مطابقاً لقوله «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» يعم الوصف بالايجاب والسلب ووجه الأوّل ظاهر كما تقدّم بيانه وأما السلب كقولنا ليس بجسم ولا بظالم ولا محتاج وأمثال ذلك فوجه التنزيه عنه أن كلامه (ع) فى مقام تنزيه الذات فى رتبة الأحدية دون المرتبة الواحدية الصفاتية فوجه تنزيهه فى رتبة عن السلوب أن سلب الشئ عن شئ فرع تصوّر الموضوع والنسبة الحكمية ثم الحكم بالسلب كما هو مقتضى القضية السالبة فيتوقف على امكان النسبة حتى يتصوّر وهو ممتنع فى حقه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع النقيضين محال فانه محمول على ضرب من التأويل نظراً الى استحالة تصوّر الاجتماع وإنما هو بتصوّر كل من النقيضين بخصوصه وشخصه منفرداً واجتماع الشيين على الوجه الكلى ثم الحكم بانتفاء المفهور المتصوّر فيه.

قال عليه السلام: حدّ الاشياء كلّها عند خلقه ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها.

أقول: ظاهر العبارة الشريفة يشعر بأن أصل تحديد المخلوق بفعله سبحانه للابانة عن عدم الحدّ له تعالى مع أن الحد لازم الامكان فلا يتعلّق القدرة بخلق شئ غير محدود فيمكن ارادته من المعنى أصل الخلق لا المستلزم للحدّ ويمكن على الأقرب حمله على المنتهى له فان كل شئ محدود بحدّ مخصوص ينتهى اليه ولا يمكن له التّجاوز عنه على خلاف آثار صفاته وأسمائه تعالى

حيث لا ينتهي الى حد ولا يبلغ الى نهاية فكل درجة يتصور من عظمته ورحمته وقدرته وعلمه وسائر صفاته فهي فوقها وأعلاها وبذلك بانتهى حدودهم الى غايات مخصوصة وما في الحديث السابق من تسمية المخلوق الأول غير محدود بحد فالمراد غير حد الامكان ردّ بعدم الذاتي الذي ينتهي الحادث بذاته اليه وكلامه هذا وما بعده ردّ على المشبهين الملحدّين في اسمائه سبحانه.

قال عليه السلام: فلم يحلل فيها فيقال فيها كائن ولم ينأ عنه فيقال هو منها بائن ولم يخل منها فيقال له أين.

اقول: هو تفرّيع على نفى التشبيه المستفاد من كلامه السابق اللازم لمقام الحلولية والبعد عن مكانه المستلزم لأن يكون له أين كما هو مقالة الآخرين من أهل الضلال ثم بين (ع) كيفية خلق الأشياء بحيث لا يبعد عنها من غير حلول ولا قرب مكاني.

قال: عليه السلام لكنّه سبحانه أحاط بها علمه وأتقنه صنعه.

اقول: وذلك بعلمه وربوبيته اذ الامر بوب يجعل مهيات الأشياء وهويات الممكنات بلامثال عند ظهور مشيئته في مقام الألوهية في رتبة الامكان وابقائها بحكمته وتدبيره بتشخيص تعيناتها و ترتيب شرايطها وأوقاتها في استعداد قبول وجوداتها العينية متدرّجة عند حصول تلك الأسباب الكونية.

قال عليه السلام: واحصاها حفظه لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء الى قوله صنع كل شئ كان. اقول: وذلك بر بوسيته أو مر بوب في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقيومية لها وتفصيل ذلك أن ابقاء حدوث الأشياء وبقائها يحتاج الى أمور: أحدها: امدادها بعدا حدثها بقيومية لها بافاضة الوجود متجدداً في كل آن كما تقدّم وأشار اليه بقوله وأحصاها. وثانيها: احاطة علمه بجميع ما أوجده وأحدثه لئلا ينساه من كبارها وصغارها دقايقها ولطايفها مجرداتها وجسمانياتها و عواليها وسوافلها من العرش الى الثرى حتى ذرات الهواء والنملة العمياء في جوف الصخرة الصماء في أعماق اللجة الدهماء وهو قوله لا يعزب عنه خفيات غيوب الهواء وغوامض مكنون ظلم الدجى. وثالثها: طبقية الحافظ لصورتهما بتقديره سبحانه وأشار اليه بقوله (ع) ولكل شئ منها حافظ. ورابعها: ايصال رزقه ممّا يحتاج اليه في بقائه وأشار اليه بقوله (ع) ورقيب. وخامسها: ابقاء وسائط حدوثها وعللها وأسبابها وأشار اليه بقوله وكل شئ منها بشئ محيط ثم أشار الى أن تلك الوسائط والأسباب المتوسطة ينتهي الى الله سبحانه الذي لا يتغيره صروف الأزمان ولا يتكاد في صنع شئ.

قال (ع): إنّما قال لشئ كن فيكون.

أقول: يعني لا يكون فعله ورجوع الأسباب اليه ناشياً عن سبب آخر وفي الآية المباركة «إذا اراد الله لشئ أن يقول له كن فيكون». فقوله هو ارادته ومشئته وهو عين فعله وابداعه بلا روية وضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلام أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد وقوله كن فيكون يدل على قول الانفعال بالفعل دفعة واحدة وان كان الفعل مقدمات بالذات كالكسر والانكسار ومن هذا يتضح أن المكوّنات كما هي بأعيانها متأخرة عنه أيضاً وهذا معنى ابداعه بلامثال بخلاف أفعال المخلوقين. فائدة: ويعلم من ذلك أن الارادة في حق الواجب تعالى وهي نفس فعله غير الارادة في حق العبد التي هي مقدّمة على فعله وأنه في حقه سبحانه من صفات الفعل كالمشجية وليس له ارادة قديمة ولا هو نفس العلم ولذا يقال إذا أراد الله كما في الآية ولا يقال إذا علم الله وينسب الى الصّوفية والمشائين وأمثالهم من أنه تعالى أبداً أمر يداذ ليس له حالة متغيّرة لفعله وهو باطل لأنّ الارادة لينفك عن المتعلّق وهو من قبيل الخلق فيلزم الشريك له في القدم وليست كالعالم والقدرة ونحوهما من الصّفات الذاتيّة لأنّها عين الذات المجرد عن الاضافة فانه تعالى عالم اذ لا معلوم بل هي كالعالم المضاف الذي هو من الصّفات الفعلية كما تقدّم بيانه ولا يمكن تجريد الارادة عن المراد وجعلهم اياها بمعنى الميل وهو ابقاؤه المقتضية لربط الأسباب بالمسببات لا تدفع المحذور فان كلّ معنى يتصوّر غير الذات البحت لا يجري عليها فهي من باب الأفعال التي لا يتغيّر بحصوله الذات وحدوث حاله فيها كما عرفت تفصيله ويدل على كون الأربعة حادثة ومن صفات الفعل قول مولانا الصادق عليه السلام: خلق الله الاشياء بالمشيئة والمشية بنفسها. ومارواه الصدوق (ره) في التوحيد عن الرضا (ع) أنه قال: المشيئة والارادة من صفات الافعال فمن زعم أن الله تعالى لم يزل شائياً مريداً فليس موحد.

قال عليه السلام: فكان ابتدع ما خلق بلامثال سبق ولا تعب ولا نصب الى قوله كعلمه بعد تكوّنها.

اقول: كلامه (ع) هذا يتبين ويستحيل في مقام التعليل لقوله كن فيكون فانّ الابداع بلامثال الذي هو لازم الخلق الأوّل ليس قبله شئ يستلزم كون المعلول الواقع عليه الفعل مجعولاً بنفسه و ما يترتب عليه من الحكم والمصالح والفوائد بنفس الفعل على خلاف أفعال المخلوقين وهو مفاد قوله كن فيكون ثمّ أنه صلوات الله عليه أخذ في بيان فائدة الخلق وأنها ليست تعود اليه تعالى بعبارات رشيقة ودلائل دقيقة وتنزيهه عن مشابهته المخلوقين بعبارات متجدّدة بليغة تسرّبها قلوب المؤمنين وبيتهج بها أرواح المحبين وينشرح بها صدور العارفين حيث تقدّم شرح معانيها فلنقبض عنان الكلام في بيان ما صدر عنه عليه السلام الى هنا والله متمّ نوره وهو الموفق والمعين.

ومن افادته أعلى الله مقامه ما أفاده في حقيقة الايمان والكفر وأقسامهما ومراتبهما حيث قال طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة: اختلفوا في حقيقة الايمان في أنه من العقائد العقلية أو مدخلية للعمل الصالح في مفهومه ومنشأ الاختلاف ظواهر الكتاب واخبار الحجج الأطياب ولتحقيقه بحيث يجمع بين الظواهر. نقول: الايمان لغة مطلق التصديق وشرعاً التصديق بالله سبحانه والرسول (ص) فيما جاء به من الله الذي هو مفاد كلمتي الشهادتين ولازم تصديق النبوة الاعتراف بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من أحوال المبدء والمعاد والاحكام وغيرها فان انكارها يرجع الى انكار النبي (ص) وانكار ما ثبت عنه بالضرورة ينبأ عن انكار النبي واختلفوا في أن الأعمال الصالحة جزء له كما عن المعتزلة وجماعة من الامامية بل ربما قيل أنه مجرد الطاعات ولعل مراده ما يشمل الطاعة القلبية من المعرفة أم لا كما عليه أكثر الأصحاب واختلف في ذلك ظواهر الآيات والأخبار فمن الآيات ما يدل على المغايرة كقوله سبحانه «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» وقوله «الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يُتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى» (يونس، ٦٤)، وغير ذلك من الآيات الفارقة بينهما. وبه استدل ابن أبي الجمهور في المجلي عليه ومنها ما نضفه الجزئية كقوله سبحانه «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (انفال، ٣ و ٤) ونحوه بل منها ما يشعر بمدخلية بعض الصفات النفسانية في الايمان أيضا كقوله سبحانه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال، ٢).

وأما الأخبار فبين ما يفسره بالتصديق خاصة كما في حديث سماعه الاسلام شهادة أن لا اله الا الله والتصديق برسوله صلى الله عليه وآله حققت الدماء وجرت المناكح والموارث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان ما ثبت في القلوب من صفة الاسلام ونحوه غيره وبين ما أضيف اليه العمل بل في بعضه بيان أقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما في مكتبة عبد الرحيم القصير الايمان هو الاقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان والايمان بعضه من بعض وأظهر منه حديث محمد بن مسلم قلت العمل من الايمان قال (ع) نعم الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بعمل وفي المروي عن أبي جعفر عليه السلام قيل لامير المؤمنين عليه السلام من شهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله كان مؤمناً قال (ع) فإين فرأى الله. هذا هو الخلاف في الايمان وأما الاسلام فلا خلاف في أنه من الايمان ويصدق علي مجرد الاقرار باللسان بالشهادتين والعمل بالاركان وان لم يصدق العمل قال الله تعالى «قَالَتِ الْأَعْرَابُ لِمُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات، ١٤) وصدق المقال أن التأمل

في مطاوى الظواهر والنصوص في كلمات الفقهاء لا يبقى معه الرّيب في أن حقيقة الايمان هي مجرد المعرفة القلبية ويعضده التبادر وعدم صحّة السلب والموافقة لمعناه اللّغوي ولو بالعموم والخصوص وتفسيره في جملة من النصوص بما يقترن بالعمل أو بنفس العمل فهو من باب التعريف بالألزام فإن الايمان الواقعي لا ينفك غالباً أو مطرداً عن العمل بأركان الاسلام وعدم اتباعه مع الافراط في الكبائر من غير مبالاة وعدم التهيؤ للتوبة وما هو الآ كالعالم بالسّم يحذر عن أكل السّموم. ولذا قد يستعمل في الأخبار مجرداً عن العمل بل في بعضها ما يؤمى بل يصرّح بذلك كما في حسنة حمران رواها ثقة الاسلام باسناده عن الصادق (ع) الايمان ما استشعر في القلب الى قوله وصدّقه العمل والطاعة والتسليم لأمر الله ويشعر به أيضاً مثل قوله (ع) بعبارات متقاربة المؤمن يزين يقينه في عمله واختلاف الأخبار المفسرة له بما يقترن العمل والمكارم النفسانية إنما هو باعتبار تفاوت مراتب الايمان ودرجاته شدة وضعفاً وهو يشهد أيضاً بأن حقيقة خارجه عنها وإنما هي آثارها كما سننّه عليه فكيف كان فلا ينبغي الرّيب بل لاخلاف في أن ولاية الائمة عليهم السلام وتصديق امامتهم والبناء على متابعتهم في الدّين جزء الايمان كما في كثير من الأخبار وعدم التعرّض لها في بعضها إنما هو لدخولها في التصديق بالرّسول صلى الله عليه وآله فيما جاء به ولا يقصر عند المنصف عن الأركان الضّرورية في الاسلام وكذا لا ينبغي الشك في عدم صدق الايمان مع الانكار في الظواهر لا لمصلحة دينية بل عناداً أو استكباراً باضمار العلاوة ويخرج عن زمرة المسلمين وان كان مع العلم بالحق والاذعان القلبي كما قال الله تعالى في حق كفّار اهل الكتاب: «الَّذِينَ آمَنُواهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره، ١٤٧) وقال تعالى: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره، ٨٩) وقال: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ لَعْنَةً اللَّعِينِينَ» (بقره، ١٠٦)، «وَجَحَّهٖ وَأَبْهَأُ وَأَسْتَفْتَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (نمل، ١٤) وربما يظهر من أمثال هؤلاء الكفرة الاعتراف عند خلفائهم وقرانهم بالحق مع كونهم سالكين طريق الكفر والفساد اتباعاً لرؤسائهم أو اسلافهم بغياً وحسداً أو تقليداً وعلى تلك الفطرة الخبيثة أساس طواغيت المغايرين للائمة وأهل بيت العصمة وبنى عليه بنيانهم ونصب لهم الحرب و تابعهم أشياءهم وأذانيهم مع اذعانهم قلباً بحقيقتهم وغضب حقوقهم. وفي حديث أبي صالح في بيان حدود الايمان بعد الشهادة بالتوحيد والتبوة والقيام بالدعائم الأربعة وولاية ولينا و عداوة عدونا الدخول مع الصادقين أى البناء على متابعة الائمة المهديين في تكاليفهم وأعمالهم. ايقاظ: ولا يعبدان يفسر حقيقة الايمان بالهيئة النفسانية النورية والبصيرة القلبية الباعثة على التقوى والطاعة المورثة لحب الله وأوليائه وولاية الائمة (ع) وتلك البصيرة تختلف بالشدة والضعف وسبب

حصولها ورسوخها غالباً المواظبة على التفكير في الآيات الآفاقية والأنفسية مذاكرة آثار النبوة و الامامة للقلوب الخالية عن الأرجاس الجاهلية والأدناس الدنيوية والوساوس الشيطانية والغلو في الشهوات الحيوانية المانعة عن ظهور النور الالهي والرحمة السبحانية فر بما يحصل هذا النور والبصيرة للعوام المنحطين عن درجة العلم والاستدلال العلمي ما لا يحصل للحكيم الفلسفي والمتكلم الأوحدي مع تدبرهم وتماديهم في العلوم الرسمية والاستدلالات الدقيقة لرعايتهم آداب الشريعة ومواظبتهم لخلوص النية كما هو المعهود من طريقة النبي (ص) في هداية المؤلفين لقلوبهم وتلك البصيرة حيث حصلت تزداد بالأعمال الصالحة كما ورد في الأخبار المستفيضة كقوله (ع) العلم والعمل متوارثان كما نستشير اليه وكيف كان فأدنى مراتب الايمان وأقربها الى الكفر عدم المبالاة بالمعاصي وترك الفرائض وارتكاب الكبائر الموجبة للفسق حدّاً لا يبلغ مبلغ المخالفة الكلية في أصول الاسلام التي بنى عليها ولا ناشياً عن الاستخفاف المنافي للعقيدة القلبية بل لعبة الهوى والركون الى الدنيا واتباع الشهوات ومثله مؤمن فاسق اذا لم يفسد عقايدها الايمانية ولايته لأهل بيت النبوة ولا يخلد في النار وعاقبته الى الجنة بعد استيفاء ما يستحق من العقوبة بل في بعض الأخبار البشارة لموا الى أهل البيت الى الجنة وان كان عاقاً لو لديه و شار باللخمر ومر تكبا الكبائر الذنوب ومنع تسميته فاسقاً بل سمى فعله فاسقاً ونفسه طيبة بشرط رسوخ الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت أعضائه ويشير اليه قوله تعالى «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده، ١٨) حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن والغالب أن التوغل في المعاصي وعدم المبالاة عن الكبائر وترك الفرائض والاستمرار على اتباع الهوى والاعتزاز بمكايد الشيطان سيما من غير توطين التهيئة للتوبة ينجر في العاقبة الى حصول عمى القلب واستيلاء الظلمة عليه وانطفأ نور الايمان بل الى الوصول الى حد الطبع والرّين ولو في خاتمة العمر أعادنا الله من سوء الخاتمة ومفاسد النفس الأمارة و آثار المعصية والخروج عن الطاعة.

تبصرة كما أن متابعة الهوى واتباع النفس الأمارة والشيطان في الاستمرار على المعاصي والخروج عن طاعة الله ينجر درجة فدرجة الى ضعف الايمان ثم يغشى الظلمة تمام القلب الى أن يناسب الايمان كذا الايمان يتصاعد ويستند المعرفة ويتكامل بالعمل والتقوى كما أشرنا اليه فان له مراتب متدرجة ودرجات مرتبة باعتبار كميته شدة وضعفاً وما يرى في كلماتهم من منع اختلاف مراتبه إنما هو في الزيادة والنقصان لافي الشدة والضعف. وفي حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاه بعد مرقاه. وقال مولانا الصادق عليه السلام: الايمان حالات ودرجات وصفات ومنازل منه التام المنتهي تمامه ومنه الناقص البين نقصانه ومنه الرجح الزايد رجحانه. و بالجمله يتصاعد حتى يسرى آثاره في جميع الجوارح والأعضاء فانها تابعة للقلب وهو أميرها و

اليه أشار الصادق (ع) في رواية الزبيرى الايمان فرض مخصوص على الجوارح كلها فمنها قلبه و هو أمير بدنه وعينه وأذناه ولسانه ورأسه ويده ورجلاه وفرجه وفي خبر ابن رناب انا لانعد الرجل مؤمناً حتى يكون لجميع أمرنا متبعاً مرئياً وأوان من اتباع أمرنا الورع. انتهى. ثم يشتد الايمان ويتكامل حتى يبلغ مرتبة الشوق والرضا والرغبة والالتذاذ بالعبادات ويتجاوز عن مرتبة مجرد الانقياد والتسليم ويتجاوز عن العقل الى الروح وربما يسمى ذلك بالايمان الأكبر واليه الاشارة فى قوله سبحانه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء، ١٣٦) حيث امر سبحانه المؤمنين بايمان آخر و كما ان الايمان يكمل بالعمل كذا العمل يكمل بالايمان و هما متوارثان كما فى رواية اسمعيل بن جابر العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل وفى أخرى الايمان لا يكون الا بالعمل والعمل منه ولا يثبت الايمان الا بالعمل.

وتفصيل القول: فى كليات مراتب المعرفة الايمانية أنها اربع درجات كما للتوحيد، الأولى: المعرفة التقليدية وهى الجزم الحاصل من تقليد الغير كما للاكثر من العوام المؤمنين المنحطين عن درجة الاستدلال ويشير اليه قوله سبحانه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا» (حجرات، ١٥) فان الارتياب يحصل غالباً فى الاقتحام فى الأدلة الجدلية وشبهات أهل النظر والتكلم فيها حيث ينجر الى زوال الاطمينان واختلاج الشكوك وبه يكفرون كما فى ذيل الآية فالتحذير ناظر الى منع الاقتحام فيها بالنسبة الى من ليس من اهل الحكمة المتعالية والبراهين القطعية العقلية ولا يوجب رفع الشكوك لمتابعة الهوى والغفلة عن الحق والاعتراض عن امر الآخرة كما اتفق للمنحرفين المختلفين من أصحاب النبى صلى الله عليه وآله بعده عن وصية وخليفته (ع) فانقلبوا على أعقابهم من كفر الجاهلية. وبالجملة فهذا الجزم كاف فى صدق الايمان وصحة العمل ويتكامل بالعمل متدرجاً.

الثانية: المعرفة العقلية وهى الحاصلة من البراهين القياسية والأدلة القطعية الحكمية وان كانت خالية عن آثاره القلبية وهى الايمان بالغيب حيث أنه تصديق من وراء حجاب مجرد اعن ضياء وصفاء.

الثالثة: المعرفة القلبية المقترنة ببصيرة نورية ومحبة روحانية وحالة شوقية وهى آثار كماله المتأثر به القلب وينشرح به الصدر واليه الاشارة فى قوله تعالى «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال، ٢) الى قوله «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (آية ٤) فالهداية فى السابق بدلالة العقل وهنا بنور القلب.

الرابعة: المعرفة الشهودية وهى التصديق الحاصل من شهود التجليات الالهية والاشراقات الصمدانية والاستغراق فى بحار الأنوار الجبروتية بحيث ينسلخ عن درك انيته ونفسه ويشير الى

هذا المقام كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام فى حديث كميل بن زياد بعد سؤاله عن الحقيقة قال: وهو كشف سبحات الجلال من غير اشارة. وقوله بعد سؤاله عن زيادة التبيان: صحوا المعلوم و محو الموسوم. ولعل قوله من غير اشارة الى عدم استشعار غيره حتى انية نفسه والالتفات اليه انه هو هو وذكر اثبات أو نفى ولا اثبات اثبات ولا نفى نفى لمنافات ذلك كله للاستغراق التام «كُلُّ مَنْ عَلِيَّهَا فَإِنَّ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ٢٧-٢٦).

نديم المحبّ يباع وصالهم فاسمح بنفسك ان أردت وصالا

وفى الخبر من اراد أن ينظر الى ميت يمشى فليتنظر الى على بن ابي طالب عليه السلام وذلك هو الفوز العظيم ولمثل هذا فليعمل العالمون. ولعله يشير الى تلك المراتب الأربعة قوله تعالى «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا بِمَوَاقِفِهِمْ وَأَحْسَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ». وجعلوا الاحسان الذى هو المرتبة الأخيرة سبب حبه الذى فى الخبر القدسي وبه يتقرب العبد حتى كأنه عينه الناظرة وأذنه السامعة و يده الباسطة الى آخر ما فى الحديث وهنا أسرار وحالات يشهد هما المقربون وبالجملة الكلام لا يسعه المقام وفى الحديث القدسي لا يسعنى الأرض ولا سمانى ولكن يسعنى قلب عبدى المؤمن وهو المؤمن الذى امتحن الله قلبه للايمان.

تبصرة: ومقابل الايمان الكفر وهو ايضا على اقسام أربعة:

الأول: كفر الجحود وهو انكار النبى صلى الله عليه وآله قلباً ولساناً ويشدد عذابه على قدر مراتب الجحود وسببه غالباً الاستكبار وتقليد الأسلاف واليه الاشارة بقوله تعالى «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ، فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (بقره، ١٠-٨). والظاهر أن العذاب الذى أوعدهم الله تعالى هو لكذبهم من اختلاف ألسنتهم لقلوبهم ولذا كانوا أشد عذاباً من الجحود والمنافقون فى الدرك الاسفل من النار.

الثالث: كفر اليهود وهو الاعتقاد قلباً لظهور الحق والانكار لساناً لحسداً وبغضاً أو تعصباً أو تقليد سلف أو غير ذلك من الالهواء الفاسدة والأغراض الشيطانية وفى بعض الأخبار جعله أحد قسمي كفر الجحود. واليه الاشارة فى قوله سبحانه «الَّذِينَ آمَنَّا هُمُ الْكِتَابُ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره، ١٤٧) وقوله تعالى «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره، ٨٩) وقوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره،

الرابع: كفر الجاهلية وهو الكفر بالامام وانكار الولاية عن قلبه ولسانه عناداً أو تعدياً لاجهلاً معتدراً به. بيان ذلك ان تارك الولاية الغير المعتقد بالامامة الحققة قسماً:
احدهما: من ترك عن معرفة فأنكر أحد الائمة أو كلهم وقدم عليهم أو قدم عليهم من آخر الله وفضل غيرهم من الناس عليهم وسمع النص عليهم شفهاً أو تواتراً ونحو ذلك ولم يقبل سيما اذا اشتد ذلك بعدوة لأحدهم أو لمحبيهم من أجل حبهم لهم وطاعتهم لهم وكان ذلك طغياناً وعلو خلاف اعتقادهم بحقيقتهم فقد كفر بكفر الجاهلية وهو عند الله كافر ومخلد في النار كساير الكفار غير أنه في الدنيا اذا تلقى بالشهادتين وأقام دعائم الاسلام يجرى عليه أحكام المسلمين من عصمة دمه وماله ما لم يخرج على الامام (ع) ونصب له العداوة.

وثانيهما: من لم يعتقد الامام ولم يطعه وكان ذلك لاعتقاده معرفة وتعمد فلا يكفر بذلك بل ولا يحكم بكونه من أهل النار. وفي الاخبار ما يدل عليه منها المروي في روضة الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان الناس صنعوا ما صنعوا اذا بايعوا ابا بكر لم يمنع امير المؤمنين عليه السلام من أن يدعو نفسه الأنظر للناس وتخوفا عليهم أن يرتدوا عن الاسلام فيعبدوا الأوثان ولا يشهدون أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وكان الاحب اليه أن يقرهم على ما صنعوا من أن يرتدوا عن جميع الاسلام وانما هلك الذين ركبوا ما ركبوا فأما ما يصنع ذلك دخل ما دخل فيه الناس على غير علم وعداوة لامير المؤمنين (ع) فان ذلك لا يكفره ولا يحرمه عن الاسلام ولذلك كتبت على عليه السلام أمره وبيع مكرها حيث لم يجد اعوانا وفي تفسير القمي حدثني ابو الحسن بن محبوب عن علي رثاب عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر عليه السلام فذاك ما حال الموحدين المقرين بنبوته رسول الله صلى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولا يتكلم فقال عليه السلام: أما هؤلاء فانهم في حفرهم فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فانه ينحدلهم حد الى يوم الجنة التي خلقها الله تعالى بالمغرب فيدخل عليه الروح في حفر امته الى يوم القيمة حتى يلقي الله لمحاسنة حسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار فهؤلاء من الموقفين لأمر الله قال وكذلك يفعل بالمستضعفين والبله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم، الحديث. نعم يجب عليهم الفحص عن امامهم مع احتمالها وهناك قسم خامس سمي بكفر الاستخفاف وهو كفر من صدق النبي (ص) قلباً ولساناً الا انه لا يسلم أحكامه ولا يلتزم شرايعه كلاً أو بعضاً من غير مبالاة استخفافاً لها لشدة العمى وعدم البصيرة في الدين وعدم تأثر قلبه بالايمان لالسوء فهمه واستبداده برأيه أولر كونه الى تقليد أو عصبية أو غلبة هوى أو اهمال في مهاوى الغفلة و اردى فيترك الصلوة استخفافاً لسانها لاستحلالا ولا لشغل دينوي يشغله عنها لكثرة حب الدنيا واليه الاشارة بقوله تعالى «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ

الإلْحَقَّ» (نساء، ١٧١) حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره، ١٩٠) ومن ذلك قول نبينا (ص) اتَّخَذُوا النَّاسَ رُؤْسًا جَهَالًا فَاسْتَلُوا فَافْتَوَا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا وقول امير المؤمنين (ع) حيث سئل ما بال الزَّانِي لا تَسْمِيهِ كَافِرًا وَتَارَكَ الصَّلَاةَ قَدِ نَسَمِيهِ كَافِرًا وَمَا الْحِجَّةُ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: الزَّانِي لَا يَأْتِي الْمَرَاةَ إِلَّا وَهُوَ مُسْتَلْذَلًا تِيَانَهُ أَيَّهَا قَاصِدًا إِلَيْهَا وَكُلٌّ مِنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ قَاصِدًا لَهَا فَلَيْسَ يَكُونُ قَصْدُهُ بِتَرْكِهَا اللَّذَّةَ فَإِذَا نَفَيْتَ اللَّذَّةَ وَقَعَ الْاسْتِخْفَافُ فَإِذَا وَقَعَ الْاسْتِخْفَافُ وَقَعَ الْكُفْرُ وَبِهَذَا الْمَعْنَى أَهْوَنُ مِنَ الْأَقْسَامِ السَّابِقَةِ وَيَجْرَى عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ عَصْمَةِ الْمَالِ وَحَرَمَةِ الدَّمِّ وَنَحْوَهُمَا وَلَا يَحْكُمُ بِنَجَاسَةٍ مِنْ اتَّصَفَ بِهِ بِخِلَافِ الْمُسْتَحِلِّ لِتَرْكِ الصَّلَاةِ وَسَبَبُ هَذَا الْكُفْرِ ضَعْفُ الْإِيمَانِ حِدًّا يَشْبَهُ الْكُفْرَ بِحَيْثُ يَتَزَلُّ بِشِبْهِةٍ ضَعِيفَةٍ يَسْتَهَانُ لِشِدَّةِ الرَّكُونِ إِلَى شَهَوَاتِ النَّفْسِ وَهُوَ مَتَّبِعٌ وَحَبُّ الدُّنْيَا فَيَجْتَرِي فِي ادْخَالِ مَالِيهِ مِنَ الدِّينِ وَتَغْيِيرِ بَعْضِ الشَّرَائِعِ بِاسْتِحْسَانٍ فِي نَظَرِهِ الْقَاصِرِ أَوْ تَقْلِيدِ مُبْتَدِعٍ وَتَرَكَ بَعْضَ الْفَرَائِضِ وَلَوْ تَرَكَ دَعَائِمَ الْإِسْلَامِ فَهُوَ دَاخِلٌ فِي كُفْرِ النِّفَاقِ لِعَدَمِ انْفِكَائِكَ مُطْلَقِ الْإِيمَانِ عَنْ أَرْكَانِهِ فَتَرْكُهَا جَمَلَةٌ بِشَهَادَةِ بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ بِشِدَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ فَسَاقِ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهُمْ يَرْتَكِبُونَ الْمَعَاصِيَ بِشَهْوَةِ النَّفْسِ وَغَلْبَةِ الْهَوَى وَحَبِّ الدُّنْيَا وَهَذَا يَرْتَكِبُهُ لِعَدَمِ اعْتِقَادِهِ وَإِيمَانِهِ وَلَوْ بِيَعُضِ شَرَائِعِهِ الْمُتَوَاتِرَةِ عَنْهُ تَرْجِيحًا بِفَهْمِهِ الرَّدِّيِّ لِلتَّعْبِيدِ بِمَا سَنَّهُ صَاحِبُ الشَّرِيعَةِ وَلَوْ تَأْوِيلًا بِمَا يُوَافِقُ فَهْمَهُ وَمِنْ ذَلِكَ كُفْرُ ابْلِيسَ حَيْثُ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ عَنِ السُّجُودِ وَاحْتِجَاجًا فِي مَقَابِلِ أَمْرِهِ تَعَالَى بِأَنَّهُ خَيْرٌ مِنْ آدَمَ فَكَيْفَ يَسْجُدُ لِمَنْ دُونَهُ فَلَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»

هداية: من ضعف الايمان المورث للضلالة والهلاكه كما اشرنا اليه تغيير بعض الشرايع وتشريع بعض العبادات والاداب اتكالا على استحسان ظننى أو اغترار من اضلال المبتدعين فيحسبون أنهم يحسنون صنعا فخن نشير الى ما ينبغي اتباعه سبباً لتحصيل الايمان فى مراتبه الاربعه المتقدمه.

أما الايمان التقليدى فيلزم فيه الوقوف الى ما أجمع عليه أرباب العقول القوية من الأولياء والحكماء والاتقياء فلا يتفق مع كل ناعق ولا يجعل نفسه شريعة لكل ناطق ولا يغتر بظهور بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقة الجمع عليه فيلقون فى الضلالة من حيث لا يشعرون فكم ضل القاصرون بذلك ضلالا بعيداً وخسروا خسراً مبيئاً.

وأما الايمان النظرى فالتشبهت والاستناد فيه الى الأدلة القطعية العلميه لمن هو أهله بحيث لا يتزلزل من سبق شبهة أو تشكيك مشكك. وأما القسمان الآخرا فالتطريق الموصل اليهما بعد حصول أحد القسمين الأولين المواظبة للطاعات والعبادات الشريعة والأعمال الصالحة لوجه الله ولو باجبار النفس عليها أو لا فيظهر به آثار فضل الله حتى جذبه الطمع فيما عند الله والرغبة فيما

وعدا لله والخوف من مقامه والرغبة في محذورات وعيده وهي توجب خلوص النية وحضور القلب عند الله وهو يوجب الشوق والالتذاذ بالطاعات واجتناب المعاصي حتى يستوعب جميع الأعضاء واستعما لها فيما طلب عنها ويسمى هذا بالايمان الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل وكلما عمل قويت النية وصفاء العقيدة وكلما قوى ذلك قوى العمل والعلم متوارثان فاذا وافى ذلك فتح الله مسامح قلبه فأدرك الحكمة و عرف العبرة و خلصت النية و حصلت المحبة و حصر القلب و صحَّ القصد في الخيرات و شوقت النفس الى الكلمات القدسية و تخلقت بأخلاق الروحانيين و تعلق روحه بالملا الأعلى وهو مفاد قوله تعالى يتصرب العبد الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به الى قوله ان دعاني أحبته وان سئلني أعطيته ومن الأسباب القوية المقربة الذكر في المخلوقات واعتبار الايات فقد ورد فكر ساعة خير من عبادة سنة، كل من رفع الحجاب بين الرب و العبد الى أن يتجلى أنوار شمس الحقيقة على مرآت القلب المعنوي و الروح الملكوتي و ظهر فيه الصفات الأزلية التي يستعدّها اللطيفة الانسانية و تلك الحجب بكثرتها وهي سبعون الف حجاب كما في الخبر وأكثرها في عالم النفس قسمان:

أحدهما: ما هو بمنزلة الصدى على المرآت المانع من انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات الرذيلة و الظلمات الحيوانية مثل الشهوة و الغضب و الحرص و الحسد و الحقد و البخل و الكبر و الرياء و أمثالها فأنها يكدر النفس ويسودها و يسقطها في دركات طبيعة النفس و كان سعيها و تدبيرها في تحصيل ما يلائمها.

و ثانيهما: ما هو بمنزلة انحراف المرآت عن مقابلة البصر فلا ينعكس عليها النور أيضا و هو الغفلة عن الحق و ترك التوجه عن شطر حضرته و ارتفاع الحجابين المانعين عن ظهور نور الله و فضله إنما هو بالأعمال الصالحة و الطاعات الشرعية على ما سنه الشارع المقدس و بينه صاحب الشريعة و هو العالم بمصالح الأعمال و خواصها و تدبير سياسة النفس و لا يصل اليه عقولنا غالباً فالشريعة متكفلة لبيانها على وجهها و شرايطها أرشدنا الله و الرسول الامين (ص) و الأئمة الراشدون صلوات الله عليهم فالوصول الى درجات الكمال و العرفان و التخلص عن دركات النيران إنما هو باستعمال تلك الشرايع الدينية و المواظبة عليها و ترك مبتدعات أرباب الضلالة المتخلفين عن تقليد أهل العصمة.

تنبيه (في الفرق بين البدعة و السنة)؛

كثيراً ما تشبه في جليل النظر البدعة بالسنة و بالعكس في العبادات و الطاعات و آداب السلوك لأهل الرياضيات و تحقيق الحال فيما هو مناط التميز بينهما أن المطلب الديني قسمان:

«تعبدي» وهو المطلوب بنفسه وذاته من العبادة كالحج والصلوة والصوم. و«توصلي» وهو ما لم يقصده الشرع لذاته ولا غيره بل كان المقصود منه مجرد الوصول الى التعبدي مثل طي المسافة للحج والنوم أول الليل مثلاً لحصول التيقظ لصلوة الليل ونحو ذلك سواء كان المقصود منه التوصل الى عبادة مطلوبة أو صفة حسنة كالخوض في المعارك لتحصيل الشجاعة وتحمل الأعمال المستهجنة لاهل الثروة المباحة لذوى الشئون لرفع الكبر ونحو ذلك. والتعبدي ايضا قسما:

«تعيني» وهو ما كان المطلوب شخصياً أى على هيئة معينة و قدر معلوم و وقت مشخص كالامثلة المذكورة.

و«تخييري» وهو ما كان متعلق الطلب المهية دون الخصوصيات النوعية كمطلق الذكر و المناجات و الصدقات و كان تعينه فيما لم يعينه الشارع من المشخصات النوعية أو الفردية أو المقارنات الخارجية باختيار المكلف كتعين وقت مطلق الذكر و جنس الصدقة و قدرهما و نحو ذلك فهذه أقسام ثلاثة. أما التعبدي المحض فتشريع المكلف عبادة مستقلة أو على هيئة خاصة أو كيفية مخصوصة غير ما تعين في الشرع بدعة كتشريع صلوة خمس ركعات أو ثلاثة غير صلوة المغرب و نحو ذلك لكونه خلاف ما سنه الشارع أو تشريع نفس المهية كما نقل عن الحسين بن منصور في تشريع الحج في بيته أو في الصحراء. أما التعبدي التخييري فتغيير نفس المهية التي في ضمن المشخصات التخييرية فهو أيضا بدعة. وأما اختيار خصوصية غير مأثورة فيه فلا بدعة و لو بتوصيفها على النفس كالتعهد على مقدار خاص من الذكر في اليوم و الليلة و مقدار خاص من الصدقة في كل يوم أو العبادة في مكان مخصوص و أمثال ذلك فاختيار تلك الكيفيات أو المقارنات مما لم يخالف الشرع ليس بدعة و ان لم يكن راجحة على الاطلاق بل لمصلحة نفسانية مشخصة للقائل بها لعدم كونها مخالفة لما سنه الشارع و تخيره منها، نعم لا يتخذان شرطاً في توصيفها على النفس على الدوام و ان لم يكن بحيث يوهم في الأنظار كونه متعبداً بها في الشريعة و مطلوبة دينية على الاطلاق لظهور كونه حينئذ على خلاف تشريع الشارع فلا يجوز لأحد و يغير على وجه القدس. و أما التوصلى فلعدم تعلق الطلب الموصل الى المطلوب الذاتي و عدم غرض شرعى فيه بل هو مجرد الوصول اليه فاختيار الطريق بأى وجه حصل حيث لم يكن محرماً ليس بدعة نعم تعيين الطريق على صورة المشروعية و المطلوبة الذاتية سيما اذا كان اهل الرياضة و له بدعة الصوفية في طريق السلوك من الصحة و الفساد فان منها له مدخل في أذكارهم من خصوصية الذكر أو مقدارها في اليوم و الليلة أو الأربعينات على ما ذكرنا من شرايطها كالذكر الخفى القلبي فان حكمته يرجع الى عموم من بلغه الثواب فان

كان المخبر عنه من العلماء المتشرعين أو الصلحاء المتقين ارسالاً الى اهل العصمة أوفيه خبر من طرق الخاصة و لو كان ضعيفا و لا يرد بل لمن بلغه الثواب و يلحق بالخبر أخبار الثقة المتشرع عن التجربة الصادقة اذا لم يكن منافيا للآداب الشرعية من العمومات الكتابية أو الأخبار المعتمدة أو القواعد الفقهية و ان لم يكن كذلك بأن كان مأتيا بصورة عبارة أصلية لم يكن مروية بطريق الخاصة عن الحجّة أو مُشتهراً بين أصحابنا الامامية بحيث لم يصدق عليه بلوغ الثواب أو كان مخالفا للقواعد الشرعية أو الظواهر المعتمدة أو توصلياً لم يعلم وجه التوصل بخصوصه الى مطلوب شرعي و مؤسساً بصورة القانون الكلي و الدستور العام سيما في أنظار العوام المنحطين عن مدارج الفحص بحيث يصدق عليه ادخال ما ليس من الدين في الدين فهو زخرف من القول و صنعه افتراقاً و لو شاء ربك ما فعلوه، ولكنه تركهم فذرهم و ما يفترون. و هو طريق مظلم كالليل الدامس و هو سبيل الفجار و طريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون. و من ذلك ما اخترعه لسلوك طريق الآخرة و الوصول الى مدارج القرب الى الله تعالى من كيفية مجالسهم و ملاسهم و مطاعمهم و شرا بهم مما ليس فيها في أخبار أهل العصمة أثر ولا هو عقلا و لاعادة من المقدمات الموصلة الى امتثال مطلب شرعي و اعتذار بعض الصوفية في الاستدلال على صحة بعض ما عدوه من الأذكار الخفية بهيئة مخصوصة بدخوله في عمومات استحباب الذكر و عموم التسامح في أدلة السنن من نسبتهم الى مشايخهم سلسلة الى ان ينتهي الى المعصوم (ع) مردوداً بأن بعض الهيئات و الحركات المشترط فيها لمدخل له في حقيقة الذكر المندوب عموماً و لا من مشخصاته و التسامح صحّ و جاز اذا لم يكن النسبة مظنون الكذب دون ما كانت امارات الكذب و الوضع فيها مظنونة مخترعة من مشايخهم الغير المعلوم تشيعهم بل معروفين بالكذب و فساد العقيدة الاسلامية فجعلوا موضوعاتهم شهرة بين أوساط الناس لا قباض أفئدتهم الذين لا يؤمنون فهو لآء الذين لا يستقرون في دينهم و سلكوا أثرهم و مشوا على أقدامهم من غير استناد الى اماره شرعية و لاحجة معتبرة كما هو المعروف من أسلافهم في زمن الائمة عليهم السلام فطعنهم و لعنهم و حذروا شيعتهم عن مجالستهم و مخالطتهم. نعم لو كان بعض تلك الكيفيات ما لم يظهر فساد من الشرع باطلاع من كان موثقاً به من العرفاء المتشريعين الصالحين من أرباب القلوب سيما اذا كان من الفقهاء المعتمدين مُرسلاً إياه عن المعصوم (ع) أو عن تجربة نفسه في تكميل الايمان و حجّة الله تعالى و الرغبة الى ما عنده من الفضل و الاحسان لا يبعد جواز العمل به و الركون الى قوله و فعله.





WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
MAY-JUNE 1993
We're Quality Bound

