

سیرت حوزہ اصفہان

دفعہ دوم

محمد جواد نور محمد

مرکز تحقیقات رایانہ ای حوزہ علمیہ اصفہان

میراث حوزه اصفهان

دقر دوازدهم

Shiabooks.net

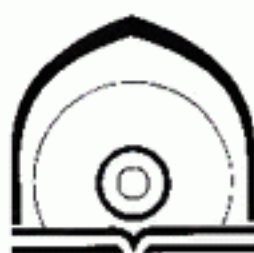


به اهتمام

محمد جواد نورمحمدی

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

سرشناسه : تور محمدی، محمد جواد، ۱۳۴۷
 عنوان قراردادی : میراث حوزه اصفهان
 عنوان و نام پدیدآور : میراث حوزه اصفهان، ج ۱۲، محمد جواد تور محمدی
 مشخصات نشر : اصفهان - مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۵۶-۰
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
 موضوع : اسلام، فلسفه اسلامی، متون قدیمی تا قرن ۱۴
 شناسه افزوده : تور محمدی، محمد جواد، ۱۳۴۷، گردآورنده
 شناسه افزوده : حوزه علمی اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای
 رده بندی کنگره : ۹۱۳۸۳ م ۳ س / BP۱۱
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۴
 شماره کتابشناسی ملی : ۸۳-۳۵۱۷۲ م



مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان

■ میراث حوزه اصفهان / ج ۱۲

- به اهتمام : محمد جواد تور محمدی
- پژوهش : بخش احیاء ثراث مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان
- ناشر : انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان
- چاپ و لیتوگرافی : اسوه
- نوبت چاپ : اول / تابستان ۱۳۹۴
- شمارگان : ۱۰۰۰
- بها : ۳۵۰۰۰ تومان

مرکز پخش: اصفهان - خیابان شهید مطهری - ابتدای خیابان اردیبهشت

مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمی اصفهان

E-mail: info@hozeh.org

تلفن: ۰۳۱۱-۲۳۴۴۶۱۰-۱۵

WWW.hozeh.org

دورنگار: ۰۳۱۱-۲۳۴۴۶۱۰

هوالشکور

این گرامی نامه که رسائل چندی است از
فرزانگان علمی و معرفتی مکتب اصفهان به
رسم ادب به پیشگاه آیت باهره الهی و یگانه
دوران، صاحب آثار فاخر فراوان «کاشف
اللاثام»، علامه بهاءالدین محمد فاضل
اصفهانی رحمته الله تقدیم می گردد.

در باره این مجموعه

« میراث حوزه اصفهان » مجموعه ای است نو، با طر حواره ای به وسعت عرصه رساله نگاری در پهنه یکمزار سال تلاش علمی، معرفتی و انشائی که با حوزه علمیه اصفهان پیوند داشته اند.

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان - که به امر مرجع عالیقدر حضرت آیه الله العظمی مطهری «مد ظله العالی» تاسیس گردیده - این مجموعه را با هدف ارائه معتقدات، شکل و شباهت متون مورد اشاره بنا نهاده است و با چشمداشت به لطف حضرت حق در این مسیر کام می نهد.

در توضیح این مطلب اشاره به نکاتی چند بایسته است.

(الف) هر چند عنوان « رساله » عنوانی است عام و ریخته بهی قلمی خرد و کلان را به یکسان در بر می گیرد. اما در اینجا به اقتضای متأخران و معاصران، این کلمه به معنای « نگاشته های کم برک » به کار رفته است.

(ب) « رساله نگاری » مفهومی است عام و مراد از آن همان معنای اصیل عا ش می باشد، بدین ترتیب تالیف، ترجمه، تحشیه و دیگر ساحت های تلاش علمی قلزم نان می تواند در حیطه این مجموعه قرار گیرد.

(ج) حوزه زمانی این مجموعه، به پنج دوره خاصی محصور نمی باشد. امروزه، از سبقت یکمزار رساله حوزه علمیه اصفهان آگاهی داریم، رساله هایی که در این مجموعه عرضه می شود. می تواند سراسر این پهنه وسیع را در بر گیرد.

(د) پرواضح است که اگر در این شراب سینه ها، صاحب ابن عباد و علامه مجلسی با « قدس سرهم » به تلاش علمی

مشغول بوده اند، شیخ بهایی با، و میرداماد و حکیم صبا «قدس سرهم» نیز در کنار تلاش علمی بس ارجمندشان به فوق ورزی و تکاپوی کراتقدر در زمینه های که نشاکر عالی ترین یجانات روح انسانی است، هم می پرداخته اند. از این رو مجموعه حاضر دو حیطه «تلاش علمی و تکاپوی ذوقی» را بهرمان «کنار هم عرضه خواهد کرد.

(و) پیوند با «فضای علمی و معرفتی» حوزه علمیة اصنهان، شرط اجتناب پذیر ورود نگاشته با به این مجموعه است. گذشته از علمی بودن آثار، تطابق آن با «فضای معرفتی» حوزه ای که اقیانوس بی نیاید اگر نه ای همچون مجلسی، شیخ بهایی، میرداماد، محقق خوانساری، فاضل هندی، صدرالمتألهین، حکیم نوری، حکیم سبزواری «قدس سرهم» را در خود پروانده است شرطی است که این مجموعه بر حصول آن تأکید دارد.

(و) هدف این مجموعه «ارائه محتفانه شکل و سائیه این متون» می باشد این عنوان می تواند ماده و صورت مجموعه حاضر را مشخص سازد زیرا ارائه «محتفانه» این نگاشته با، نشاکر ماده مجموعه و ارائه «شکل» نشان دهنده صورت آن است. به باور ما، ارائه سائیه نیز ارائه ای است که بهرمان دو قیده «محتفانه» و «شکل» بودن را به همراه داشته باشد.

بدین ترتیب، این مجموعه، می کوشد با استداد از عنایات حضرت حق، متون فاخری که شرایط مذکور را حائز باشند منتشر نموده و صفحات خود را بدان، زیور بخشد و در این راه، همدلی و بهرایی همه محتفان ارجمند را امید می برد.

والله ولی التوفیق

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیة اصنهان

فهرست

صفحه	عنوان
۲۵	مقدمه
۲۶	معرفی رساله‌های دفتر دوازدهم

لباس التقوی، در حرمت غیبت
 مؤلف: ملا محمد صالح و ملا محمد حسین خاتون آبادی
 تصحیح و تحقیق: محمد جواد نور محمدی

۳۱	مقدمه محقق
۳۲	نگاهی به زندگی میر محمد صالح خاتون آبادی
۳۷	اشارتی به زندگی میر محمد حسین خاتون آبادی
۳۸	آثار و تألیفات
۳۸	شیوه تحقیق رساله
۴۳	خطبه مؤلف
۴۴	مقدمه: در بیان معنی غیبت و حقیقت آن
۴۴	قیود هشت گانه تعریف غیبت
۴۴	اول: غیبت انسان باشد
۴۴	دوم: معین باشد نه مبهم
۴۵	سوم: غایبانه باشد نه در جلوی او
۴۵	چهارم: آنچه اسناد می‌دهد در او باشد

- پنجم: امری باشد که او را ناخوش آید..... ۴۶
- ششم: آن عیب را عرف نقص شمارد..... ۴۶
- هفتم: به قصد مذمت باشد..... ۴۶
- هشتم: مردم آن عیب را ندانند..... ۴۷
- باب اول: در بیان حرمت غیبت و سرّ حرمت آن..... ۴۷
- آیات و اخبار نهی از غیبت..... ۴۸
- اخبار عقوبت اخروی غیبت..... ۵۲
- اخبار عقوبت دنیوی غیبت..... ۵۴
- باب دوم: در بیان حرمت شنیدن غیبت و وجوب ردّ آن..... ۵۵
- باب سوم: در اقسام غیبت..... ۵۷
- نوع اول: اقسام آن به اعتبار تعدّد امور قبیحه..... ۵۷
- نوع دوم: اقسام آن به اعتبار تعدّد طرق نسبت دادن امور مکروهه..... ۵۸
- قسم اول: یاد کردن به قول..... ۵۸
- قسم دوم: یاد کردن به فعل..... ۵۹
- قسم سوم: یاد کردن به کتابت..... ۶۰
- تتمیم: اتصاف غیبت به صفات ذمیه دیگر..... ۶۰
- اول: نیمه..... ۶۰
- نیمه در آیات و روایات..... ۶۱
- حکمت حرمت نیمه..... ۶۳
- دوم: کلام ذی اللسانین و ذی الوجهین..... ۶۴
- باب چهارم: در بیان کیفیت علاج غیبت و طریق محافظت خود..... ۶۶
- صفات و اسباب ده گانه غیبت..... ۶۷
- اول: متابعت خشم..... ۶۸

۷۱	دوم: همراهی با غیبت کنندگان
۷۲	علاج به منع مصاحبت بطله و فسقه
۷۳	سوم: مبارزه با اعداء از دوستان و اقربا
۷۴	علاج روایی این صفت ذمیمه
۷۵	چهارم: در مقام برائت از انتساب امر شنیع
۷۶	پنجم: قصد تفاخر و مباهات
۷۷	ششم: حسادت
۷۹	هفتم: برای شوخ طبعی و خوش صحبتی
۸۲	نظر شهید ثانی در سخره و استهزاء
۸۳	هشتم: ترحم و خیرخواهی خطاکارانه
۸۴	نهم: در مقام تعجب و غفلت از شیطان
۸۴	دهم: عداوت و غفلت منشأ گرفته از تقوی
۸۶	باب پنجم: موارد جواز غیبت
۸۷	اول: تظلم
۸۷	دوم: جرح شهود
۸۷	سوم: شهادت
۸۸	چهارم: استفتا
۸۸	پنجم: نصیحت مستشیر
۸۸	ششم: نهی از منکر
۸۸	هفتم: وقایت اهل اسلام از ضلالت
۹۰	هشتم: اطلاع سامع از موضوع
۹۰	نهم: اشتها به لقب و صفت نقص
۹۱	دهم: استحقاق از جهت فسق
۱۰۳	غیبت حیوانات

باب ششم: کیفیت توبه از غیبت و کفاره آن	۱۰۳
تنبيهات پنج گانه	۱۱۰
در خصوص لفظ استغفار	۱۱۰
استحلال باید واقعی باشد	۱۱۰
استحباب قبول عذر مغتاب	۱۱۱
حکم غیبت کسی که غیبت خود را مباح می کند	۱۱۳
وجوب نیت در کفاره	۱۱۴
موارد لازم در دفع عقاب بهتان و نیمه	۱۱۵
فهرست منابع	۱۱۷

فضیلت زکات و خمس

مؤلف: ملا محمدحسین خاتون آبادی

تصحیح و تحقیق: مصطفی صادقی

مقدمه محقق	۱۲۱
زندگینامه	۱۲۱
تولد	۱۲۲
وفات	۱۲۴
واقعه ای پندآموز	۱۲۵
میر محمدحسین در کلام بزرگان	۱۲۵
اساتید	۱۲۶
آثار و تألیفات	۱۲۸
نسخه شناسی رساله و شیوه تحقیق	۱۳۱
فضیلت زکات و خمس	۱۳۵

در بیان فضیلت زکات	۱۳۵
عقاب تارک زکات	۱۳۸
فضیلت خمس و ثواب آن	۱۴۰
مصرف خمس	۱۴۱
عقاب تارک خمس	۱۴۴
باب اول: بیان مسائل زکات	۱۴۵
زکات نقره	۱۴۵
زکات طلای مسکوک	۱۴۷
زکات غلات	۱۵۰
زکات انگور	۱۵۲
زکات انعام	۱۵۳
شرایط وجوب زکات انعام	۱۵۳
زکات گوسفند	۱۵۳
زکات گاو	۱۵۴
زکات شتر	۱۵۵
مستحق زکات	۱۵۷
باب دوم: بیان مسائل خمس	۱۵۸
اول: غنائم	۱۵۸
دوم: معادن	۱۵۹
سوم: آنچه به واسطه غواصی به دست می آید	۱۶۰
چهارم: گنج	۱۶۱
پنجم: زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد	۱۶۳
ششم: مال حلال مخلوط به حرام	۱۶۴

هفتم: زیاده بر مؤنه سال.....	١٦٥
مستحق خمس.....	١٦٨
فهرست منابع.....	١٧١

الفوائد العشرة

مؤلف: فقیه محقق اصولی حاج آقا منیرالدین بروجردی اصفهانی
تحقیق و تصحیح: مهدی باقری سیانی

مقدمه محقق.....	١٧٥
آشنایی با «فوائد».....	١٧٥
آشنایی با مؤلف این اثر.....	١٧٧
ولادت و زادگاه.....	١٧٧
استاد و شاگردان.....	١٧٨
مشایخ اجازه.....	١٧٩
مجازین.....	١٧٩
آثار علمی.....	١٨٠
وفات و مدفن.....	١٨١
مؤلف این اثر از نگاه دیگران.....	١٨١
آشنایی با رساله حاضر.....	١٨٣
سخن پایانی.....	١٨٤
الفوائد العشرة.....	١٨٧
الفائدة الاولى: ما يعتبر في كتب الأخبار.....	١٨٨
الفائدة الثانية: ما يعتبر في الحاكم الشرعي.....	١٩٠
الفائدة الثالثة: ما يعتبر في الحديث الوصوي.....	١٩٣

الفائدة الرابعة: في الامامة	۱۹۴
الفائدة الخامسة: عدم الربا بين الوالد و الولد	۱۹۵
الفائدة السادسة: حكم تصرفات وصي بدون اذن ناظر	۱۹۷
الفائدة السابعة: حكم تزويج امرأة فقدت زوجها	۱۹۷
الفائدة الثامنة: في حكم نفوذ أو عدم نفوذ حكم غير الأهل	۲۰۳
الفائدة التاسعة: في علائم الوضع و الحقيقة	۲۰۶
الفائدة العاشر: منشأ الاشتباه في حال الراوي في علم الرجال	۲۰۶
فهرست منابع	۲۰۷

شرح لسان الميزان

مؤلف: بهاء الدین محمد حسینی مختاری نائینی

تصحیح و تحقیق: سید محمد حسن (پیمان) طباطبائی

مقدمة محقق	۲۱۱
معرفی مؤلف	۲۱۳
نام و نسب	۲۱۳
سیر علمی و اساتید	۲۱۶
۱- امیر سید روح الامین مختاری نائینی <small>رحمته الله</small>	۲۱۷
۲- ملا محمد باقر مجلسی اعلى الله مقامه الشريف	۲۱۷
۳- جناب فاضل اصفهانی - مشهور به فاضل هندی <small>رحمته الله</small>	۲۱۸
۴- شیخ حرّ عاملی اعلى الله مقامه الشريف	۲۱۹
شاگردان، فرزندان و معاصران	۲۲۰
وفات و مدفن	۲۲۱
جایگاه علمی	۲۲۳

تألیفات	٢٢٤
ادیّت	٢٢٧
تتمّه	٢٢٨
معرفی اثر	٢٢٩
نسخ مورد بررسی و مراحل تصحیح	٢٣٢
روند تصحیح	٢٣٤
زندگینامه خودنوشت مختاری نائینی	٢٣٥
مقدمه مؤلف	٢٥٥
أقسام الاعتقاد	٢٥٥
بداهنة ثبوت جهل المركب	٢٥٦
الضروري والنظري	٢٥٨
بيان الحاجة إلى المنطق و تعريفه	٢٥٨
الفنّ الأوّل في المعرف	٢٦٠
مباحث الألفاظ	٢٦٠
دلالة	٢٦٠
أقسام المركب	٢٦٦
اعتبار الحيثيّة و عدم اعتبار القصد	٢٦٧
الكلمات الوجوديّة	٢٦٩
المتواطى و المشكّك	٢٧٢
أقسام اللفظ الكثير المعنى غير متحد المعنى	٢٧٤
فايدة	٢٧٨
الدلالة ليست تابعة للإرادة	٢٨٥
بيان	٢٨٧
الجزئي والكلي	٢٨٧

٢٨٧	و هنا دقيقتان
٢٨٨	النسب الأربع بين كليّين و نقيضيّهما
٢٩١	نقض مشهور
٢٩٢	الجزئي الإضافي
٢٩٣	معنى التصادق و التفارق
٢٩٥	النسب بحسب التحقق
٢٩٦	فصلٌ في الذاتيّ و العرضيّ و أقسامهما
٢٩٦	الكليات الخمس
٣٠١	تفصيل للكليات الخمسة
٣٠٤	النوع حقيقيّ و إضافيّ
٣٠٦	تناهي سلسلة الأجناس و الفصول
٣٠٧	الفصل مميّز و مقوّم و مقسّم
٣٠٨	عدم تحقق الفصل بلا جنس
٣٠٨	الخاصة مميّز عرضيّ
٣٠٩	الخاصة مطلقةً فقط
٣١١	الخاصة شاملة و غير شاملة
٣١١	تحقيق
٣١١	المعقولات الثانية
٣١٣	الكليّ الطبيعي و المنطقي و العقلي
٣١٤	المقصود من الكليّ الطبيعي
٣١٧	وجود الكليّ الطبيعي في الخارج
٣١٨	الدليل على وجود الكليّ الطبيعي
٣٢٠	استدلال العلامة الرازي و جوابه
٣٢٢	النزاع لفظيّ

٣٢٣	الدليل الثاني للنافين و جوابه
٣٢٥	الوجود لغيره خارج عن محل النزاع
٣٢٦	فرائد يتيمة و فوائد عظيمة تناسب ما مر من الكتاب
٣٢٦	أولها: التركيب في المهية عقلي و الأجزاء متناهية
٣٢٨	الثانية: الكلّي محمول بالطبع و الجزئي موضوع كذلك
٣٣٢	أدلة النافين
٣٣٥	الثالثة: الجزئي لا يكون كاسباً و لا مكتسباً
٣٤٠	الرابعة: الفصل الحقيقي هي المبادئ الجوهرية لا المفاهيم العرضية
٣٤٢	الخامسة: الكلّي لا يتشخص
٣٤٣	معرفة للمعرفة
٣٤٣	المطلوب معلوم من وجه و مجهول من وجه آخر
٣٤٣	شبهة
٣٤٤	الفرق بين تصوّر الوجه و تصوّر الشيء بالوجه
٣٤٥	تعريف المعرفة
٣٤٦	شبهة امتناع التعريف
٣٤٧	شرايط المعرفة
٣٤٨	شبهة
٣٥٠	تكملة
٣٥٠	للأقسام و الأحكام
٣٥١	اقسام الخلل في مادة المعرفة
٣٥٣	امتناع اكتساب تصوّر من التصديق و بالعكس
٣٥٧	فهرست منابع

خلاصة النحو

مؤلف: فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن اصفهانی هندی

تصحیح و تحقیق: سید مصطفی موسوی بخش

مقدمه محقق	۳۶۱
زندگی نامه فاضل اصفهانی <small>رحمته الله علیه</small>	۳۶۵
خاندان	۳۶۵
آثار پدر فاضل هندی	۳۶۵
کودکی فاضل اصفهانی	۳۶۶
تحصیلات	۳۶۶
استادان	۳۶۷
خانواده	۳۶۷
شاگردان	۳۶۷
مقام علمی و مرجعیت	۳۶۹
اجتهاد در عصر فاضل	۳۷۰
خلاصة النحو	۳۷۵
مقدمه: در آنچه متعلق است به لفظ اعرابی	۳۷۶
مقصد اول: در آنچه متعلق است به اسم	۳۷۷
مقاله اولی: در آنچه متعلق است به معرب	۳۷۸
فصل: در بیان غیر منصرف و احکام آن	۳۸۴
باب اول: در اسماء مرفوعه	۳۹۴
قسم اول: فاعل	۳۹۴
قسم دوم: مفعول ما لم یسم فاعله	۳۹۸

قسم سوّم: مبتدا.....	۳۹۹
قسم چهارم: خبر مبتدا.....	۴۰۳
باب دوّم: در آنچه متعلق است به اسماء منصوبه.....	۴۰۶
قسم اول: مفعول مطلق.....	۴۰۶
قسم دوّم: مفعول به.....	۴۰۸
موضع اول: منادی.....	۴۰۹
موضع دوّم: ما اضرر عامله علی شریطة التفسیر.....	۴۱۶
موضع سوّم: تحذیر.....	۴۱۹
موضع چهارم: اغراء.....	۴۲۰
قسم سوّم: مفعول فيه.....	۴۲۰
قسم چهارم: مفعول له.....	۴۲۱
قسم پنجم: مفعول معه.....	۴۲۲
قسم ششم: حال.....	۴۲۳
قسم هفتم: تمیز.....	۴۲۵
قسم هشتم: مستثنی.....	۴۲۶
قسم نهم: خبر کان و اخوات آن.....	۴۲۹
قسم دهم: اسم إنّ و اخوات آن.....	۴۳۰
قسم یازدهم: اسم لای نفی جنس.....	۴۳۱
قسم دوازدهم: خبر ما و لا المشیّهتین به لیس.....	۴۳۲
باب سوّم: در اسماء مجروره.....	۴۳۳
فصل.....	۴۳۷
قسم اول: نعت.....	۴۳۷
قسم دوّم: عطف به حرف.....	۴۳۹
قسم سوّم: تأکید.....	۴۴۲

قسم چهارم: بدل.....	۴۴۳
مقاله ثانیه: اسم‌های مبنی.....	۴۴۴
قسم اول: مضمرات.....	۴۴۵
قسم دوم: اسماء اشاره.....	۴۴۹
قسم سوم: موصوله.....	۴۴۹
قسم چهارم: اسماء افعال.....	۴۵۲
قسم پنجم: اصوات.....	۴۵۳
قسم ششم: مرکبات.....	۴۵۴
قسم هفتم: اسماء مکئی بها.....	۴۵۵
قسم هشتم: بعضی از ظروف.....	۴۵۶
فصل: در بیان معرفه و نکره.....	۴۶۰
فصل: در بیان اسم عدد.....	۴۶۲
فصل: در بیان مذکر و مؤنث.....	۴۶۴
فصل: در بیان مفرد، مثنی، جمع.....	۴۶۶
فصل: در آنچه تعلق به مصدر دارد.....	۴۶۹
فصل: در آنچه متعلق است به اسم فاعل.....	۴۷۰
فصل: در آنچه متعلق است به اسم مفعول.....	۴۷۱
فصل: در آنچه متعلق است به صفت مشبّهه.....	۴۷۱
فصل: در آنچه متعلق است به اسم تفضیل.....	۴۷۲
مقصد ثانی: در آنچه متعلق است به فعل‌ها.....	۴۷۴
فصل: در بیان جمله بعد از فعل.....	۴۷۹

فصل: در بیان فعل مقاربه	۴۸۱
فصل: در آنچه تعلق به فعل تعجب دارد	۴۸۱
فصل: در آنچه متعلق است به فعل مدح	۴۸۲
مقصد ثالث: در آنچه متعلق است به حرف	۴۸۲
قسم اول: حروف جائزه	۴۸۲
قسم دوم: حروف مشبهة بالفعل	۴۸۷
قسم سوم: حروف عاطفه	۴۸۸
قسم چهارم: حروف تنبيه	۴۹۰
قسم پنجم: حروف ندا	۴۹۰
قسم ششم: حروف ايجاب	۴۹۰
قسم هفتم: حروف زايد	۴۹۱
قسم هشتم: حرف تفسير	۴۹۱
قسم نهم: حروف مصدر	۴۹۲
قسم دهم: حروف تحضيض	۴۹۲
قسم یازدهم: حرف توقع (قد)	۴۹۲
قسم دوازدهم: حرف استفهام	۴۹۳
قسم سیزدهم: حروف شرط	۴۹۴
قسم چهاردهم: حرف ردع	۴۹۵
قسم پانزدهم: تاء تانیث ساکنه	۴۹۵
قسم شانزدهم: تنوین	۴۹۵
قسم هفدهم: نون تأکید	۴۹۵
قسم هجدهم: هاء سکت	۴۹۶
فهرست منابع	۴۹۷

کتابشناسی آثار ملا اسماعیل خاتون آبادی
تصحیح و تحقیق: علی کرباسی زاده

مقدمه محقق.....	۴۹۹
تولد، احوال و اساتید.....	۴۹۹
آثار و تألیفات.....	۵۰۰
فهرست منابع.....	۵۱۳

فهرست نسخه‌های خطی حوزه

علمیه نجف آباد (بخش سوم)

تحقیق: سید محمود نریمانی

مقدمه محقق.....	۵۱۷
نسخه‌های نجف آباد.....	۵۲۱

فهارس فنی

آیات.....	۶۳۳
روایات.....	۶۳۶
ائم و معصومین <small>علیهم السلام</small>	۶۴۴
اشخاص.....	۶۴۶
کتابها.....	۶۶۶
مکانها.....	۶۸۴
فرق و مذاهب.....	۶۹۰

مقدمه

اکنون که دفتر دوازدهم میراث حوزه علمیه اصفهان به محضر فرزندگان تقدیم می‌گردد، شکر بی حد و عد به درگاه خدا می‌بریم که تقدیر ذات ربوبی‌اش تدبیر این جمع را معتضد شد و این دفتر از میراث نیز رنگ حیات یافت.

مجموعه میراث حوزه اصفهان با توجه به تنوع علمی و موضوعی با فراوانی آثار نگاه و توجهی دوباره است به تکاثر حوزه اندیشه شیعی در مکتب اصفهان. این ارث معنوی و انباشتگی ثروت علمی، موهبتی است که پاسداشت آن بایسته و اجتناب‌ناپذیر است. اگر امروز بخواهیم از مسیر دانش سهمی وافر ببیمائیم و از مآذبه الهی حظی کامل بگیریم، باید از این خوان نعمت حریصانه توشه بگیریم و خشت امروز علم و کمال و معنویت بر نهاده گذشتگان صالح خویش نهیم و به مسیر انسانیتی که آنان ره سپردند دل بسپریم که: «فَبَهِّدْهُمْ أَفْتِدَةً»^۱ آنچه امروز به مهر به دست ما رسیده باید به عشق نگه‌داری و نگهبانی شود همان گونه که سلف صالح همت کردند. بنگرید گزارشی از بحارالانوار معرفت نورانیان زمین و آسمان، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام را که این چنین بر ما روایت شده است: کسی به خدمت حضرت زهرا سلام الله علیها رسید و از آن حضرت حدیثی از احادیث پدرش را درخواست کرد. حضرت به فضا فرمود آن روایت را که بر کاغذی نوشته شده است بیاور. فضا، کنیز با معرفت فاطمه زهرا علیها‌السلام پس از

۱- سورة مبارکه انعام، آیه ۹۰.

جستجو اطلاع داد که روایت مورد نظر را نیافته است! حضرت زهرا سلام الله علیها ناراحت شدند و فرمودند: «وَيُحَكِّ أُمَّلِيهَا فَإِنَّهَا تَغْدِلُ عِنْدِي حَسَنًا وَحُسَيْنًا»^۱، وای بر تو پیدایش کن که ارزش این حدیث نزد من با حسن و حسینم برابر است.

معرفی رساله‌های دفتر

در این دفتر نیز آثاری گرانبها از اسفار عالمان اصفهان تحقیق و پژوهش گردیده است که در اینجا به معرفی اجمالی آن می‌پردازیم.

۱- لباس التقوی

رساله‌ای است فارسی در تعریف، توصیف و بررسی ابعاد رذیله و ذمیمه غیبت که جناب ملا محمد صالح خاتون‌آبادی به درخواست مهد علیا مریم خانم بدان پرداخته است و فراغت از حضور در عرصه خاک او را از اتمام آن بی نصیب کرده و فرزند گرام وی ملا محمدحسین خاتون‌آبادی آن را به اتمام رسانده است. این رساله را می‌توان در شمار آثار پارسی نهضت پارسی‌نویسی در دوره صفویه برشمرد که به منظور ترویج علوم و معارف اسلامی در میان فارسی‌زبانان اتفاق افتاد. نویسنده توجه فراوانی به رساله کشف الریبه فی احکام الغیبه شهید ثانی داشته است.

۲- فضیلت زکات و خمس

این رساله نیز به فارسی نگارش شده و از قلم استوار فقیه و عالم برجسته خاندان خاتون‌آبادی ملا محمدحسین خاتون‌آبادی به ظهور پیوسته است. مؤلف رساله را در یک مقدمه و دو باب و در فصول متعدد در بیان مسائل زکات و خمس تدوین کرده است. این رساله به همت جناب حجت الاسلام مصطفی صادقی تحقیق گردیده است.

۱- دلائل الامامة، ص ۶۵.

۳- الفوائد العشرة

این رساله در بردارنده ده فائده از مجموعه فوائد فقیه و اصولی سترگ مکتب اصفهان، حاج آقا منیرالدین بروجردی اصفهانی است، موضوع این فوائد گوناگون در علوم مختلف اسلامی می‌باشد و بر مدار یک موضوع قرار نگرفته و به همت جناب حجت الاسلام مهدی باقری سیانی آماده گردیده است.

۴- شرح لسان المیزان

از برکات و رشحات قلم سید الاعاظم مولانا بهاءالدین محمد بن محمدباقر مختاری نائینی است که در عرصه علوم معقول و علم منطق پرداخته است. این رساله شرح لسان المیزان خود مؤلف است که پس از تألیف به خواهش یکی از شاگردانش به صورت مزجی شرح گردیده است، مختاری نائینی در نوع آثار خود با دقت ظرافت، زیبایی و تزیینی خاص مسائل علمی و عقلی را تحلیل و بررسی می‌کنند و آثار بسیار شایسته و ارزنده‌ای دارد امید است موفق به تحقیق آثار این بزرگوار بشویم. محقق ارجمند حجت الاسلام سید محمدحسن (پیمان) طباطبایی در مقدمه عالمانه خود بر اثر، نکات بایسته را در احوال و آثار مؤلف و نیز پیرامون موضوع اثر و شیوه تحقیق آورده‌اند.

۵- خلاصة النحو

ترجمه و نگارشی پارسی است از شرح کافی که به همت بلند عالم پر تألیف اصفهان، بهاءالدین محمد بن حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی صورت انجام پذیرفته است. این اثر در موضوع ادبیات عرب به زبان فارسی که آن را به طور خلاصه و مجمل بیان نموده‌اند و می‌توان گفت که تلخیص و ترجمه‌ای ارزنده از شرح کافی مرحوم رضی می‌باشد. تولد وی در سال ۱۰۶۲ ق در اصفهان و فرزند تاج‌الدین حسن اصفهانی می‌باشد، دلیل این که ایشان از اهل اصفهان بوده ولی معروف و ملقب به فاضل هندی گردیده است، این بیان شده است که چون در سن کودکی با پدر خود به هند رفت، به فاضل هندی مشهور گردید. وی پس از ۷۵ سال عمر و مجاهدت علمی در سال

۱۱۳۷ ق دعوت حق را لبیک گفته و در تخت فولاد اصفهان در تکیه‌ای که به نام خودشان نامیده شده است، دفن گردید.

۶- کتابشناسی آثار خاتون آبادی

این رساله به معرفی آثار عالم بزرگ ملا محمد اسماعیل خاتون آبادی ثانی از بزرگان عصر صفوی پرداخته است و در آن سی و شش اثر از آثار این بزرگ مرد معرفی گردیده است. در خاندان خاتون آبادی دو نفر به نام میر سید محمد اسماعیل هستند که هر دو از اعظام و فحول دانشمندان اصفهان به شمار می‌روند. یکی میر سید محمد اسماعیل فرزند میر عمادالدین خاتون آبادی اصفهانی که این کتابشناسی بررسی و معرفی آثار اوست و دیگری میر سید محمد اسماعیل بن میر سید محمد باقر خاتون آبادی که پدر بزرگ ملا اسماعیل خاتون آبادی ثانی است.

در ابتدای این رساله محقق محترم آقای علی کرباسی زاده شرحی از احوالات وی نیز ارائه کرده است.

۷- فهرست نسخه‌های خطی حوزه علمیه نجف آباد

این مجموعه بخش سوم و پایانی فهرست نسخه‌های خطی حوزه علمیه نجف آباد است که تقدیم محضر گرامیان می‌شود. این بخش نیز شامل بیش از یکصد نسخه خطی حوزه علمیه نجف آباد است که تاکنون فهرستی از آن ارائه نگردیده بود، و اکنون به خواست خدا به محضر علاقمندان و محققان تراث اسلامی تقدیم می‌گردد.

در پایان از سروران عزیز همکار در دفتر احیاء تراث مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان جناب حجت الاسلام سید محمود نریمانی که همت و دقت‌های علمی ایشان بسیار مؤثر و راه‌گشا بود و نیز آقایان سید مصطفی موسوی‌بخش و مصطفی

صادقی که چاپ رساله را پیگیری کردند و سرکار خانم صدری و پوری که صبورانه حروفنگاری و صفحه‌آرایی این اثر را انجام داده‌اند سپاسگزارم. امیدوارم این مجموعه و همکاران، مورد توجه و لطف حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه قرار گرفته و حیات طیبه همه سروران به برکت عنایات خاص آن حضرت تضمین گردد.

آمین - و الحمد لله رب العالمین

دفتر احیاء تراث

مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان

محمدجواد نورمحمدی

لباس التَّقْوَى در حرمت غیبت

مؤلف: ملا محمد صالح و ملا محمد حسین خاتون آبادی

محقق: محمد جواد نور محمدی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه محقق

آنچه در این اثر به محضر تراث پژوهان و علاقمندان متون اخلاقی تقدیم می‌گردد، رساله لباس التقوی در تحقیق معنی غیبت و بیان حرمت آن می‌باشد. در این تقدیم به بررسی چند نکته ضروری می‌پردازیم.

از آنجا که این اثر از داماد علامه مجلسی، ملا محمد صالح ثانی خاتون آبادی بوده و ایشان موفق به تکمیل آن نگردیده‌اند، پس از آن فرزندش ملا محمد حسین به اتمام آن مبادرت ورزیده‌اند، نگاهی به شرح حال این پدر دانشمند و اشاره‌ای به حیات فرزند فرزانه‌اش می‌افکنیم.^۱

۱- از آنجا که دوست گرامی جناب حجت الاسلام مصطفی صادقی زحمت تحقیق رساله فضیلت زکات و خمس از جناب میر محمد حسین خاتون آبادی را کشیده‌اند و در مقدمه درباره میر محمد حسین خاتون آبادی سخن رانده‌اند از آوردن تفصیل شرح حال خودداری کردم و بررسی احوال آن جناب را به رساله ایشان که در پی همین رساله آمده است حواله می‌دهم.

پیش از پرداختن به زندگی این پدر و پسر دانشمند شایسته است آنچه را علامه فقید سید محمدعلی روضاتی درباره این خاندان و دو بزرگوار آورده‌اند، تقدیم خوانندگان کنیم. ایشان در کتاب دومین دو گفتار آورده‌اند: خاندان علمی و روحانی سادات حسینی خاتون‌آبادی اصفهان از عصر مرحوم علامه مولانا محمدباقر مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰) تا چند قرن شهرت و اعتبار بسزایی داشته و ذکر خیر آنان در عموم کتب تراجم و انساب به خصوص اجازه‌نامه‌های روایتی دو سه قرن اخیر حضوری چشمگیر دارد. به خصوص که یکی از سرآمدانشان مرحوم میر محمد صالح به همسری یکی از صبا‌یای علامه مجلسی نائل گردیده و مادر آن کریمه هم خواهر علامه جلیل میر سید علاءالدین گلستانه (متوفای ۱۱۰۰) از شارحان به نام نهج‌البلاغه و از خاندان‌های اصیل بوده است.

از چنان پدر و مادر والا گهر فرزندی به نام میر محمدحسین پدید آمد که بالاخره عالم ممتاز و نامدار زمان خود و به دامادی خالویش ملا محمدصادق فرزند علامه مجلسی مباحی گردید و در اصفهان به اقامه جمعه و جماعت و دیگر انواع افاضات پرداخت و چندین تألیف مفید به فارسی و عربی از خود به جای گذارد و در سالهای پایانی حیات، منصب شیخ الاسلامی به وی تفویض شد که پدر نیز امام جمعه و هم شیخ الاسلام بوده.^۱

این خاندان بزرگ علمی دانشوران ممتازی را در خود پرورش داده است و تعدادی از آنان، از عالمان فراوان تألیف مدرسه علمی اصفهان به شمار می‌روند.^۲

نگاهی به زندگی میر محمد صالح خاتون‌آبادی

عالم بزرگوار میر محمد صالح ثانی فرزند عبدالواسع، فرزند محمد صالح اول، فرزند

۱- دومین دو گفتار، ص ۵۸ و ۵۹، با اندکی دخل و تصرف.

۲- بنگرید به فهرستواره دستنوشته‌های ایران «دنا»، ج ۱۱، ص ۴۴۷ ذیل خاتون‌آبادی.

اسماعیل اول، فرزند عمادالدین، از معاریف علما و اکابر فقهای دوره صفویه و شاگرد و داماد علامه مولی محمدباقر مجلسی بوده است. آن جناب به سال ۱۰۵۸ قمری^۱ به دنیا آمده و در فقه و کلام و حدیث استاد بوده است و همه معاصران و بزرگان و شرح حال نویسان از او به بزرگی یاد کرده‌اند.

وی ابتدا از شاگردان میرزای شیروانی بوده و بعد از وفات او به محضر درس علامه مجلسی وارد گردید و پس از آن پیوسته ملازم درس و بحث او بود و افتخار دامادی او را نیز پیدا کرد. میر محمد صالح در کتاب حدائق المقربین که از تألیفات خود او است می‌گوید:

«در اوائل حال، این قاصر بسیار حریص بودم در تحصیل علوم عقلی و همه اوقات خود را صرف کتب حکمت می‌نمودم تا آنکه به وسیله حج بیت الله الحرام به خدمت علامه مجلسی مربوط شدم و به برکت او هدایت یافتیم و به تتبع کتب فقه و حدیث و علوم دینی مشغول شدم و مدت چهل سال عمر خود را در خدمت او گذرانیدم و از فیوضات او متمتع و بهره‌مند می‌گردیدم و استجاب دعوات و کرامات از آن معدن خیرات مشاهده نمودم».^۲ میر محمد صالح حسینی خاتون‌آبادی در سال ۱۰۸۵ قمری در حالی که ۲۷ ساله بوده از علامه مجلسی اجازه روایت گرفته است.^۳

از دیگر استادان آن بزرگوار علامه آقا حسین خوانساری است. خاتون‌آبادی در رساله التهلیلیه خود از شرح دروس این استادش نقل مطلب می‌کند و از او با «ادام الله تأییده» یاد می‌کند.^۴

آن جناب همچنین در نزد ملا میرزا شیروانی شاگردی کرده است.^۵

۱- الذریعه، ج ۶، ص ۲۸۹، ذیل عنوان ۱۵۵۶.

۲- رجال اصفهان، ج ۱، ص ۵۵ به نقل از نسخه خطی حدائق المقربین.

۳- الذریعه، ج ۶، ص ۲۸۹. ۴- همان، ج ۴، ص ۵۱۶.

۵- زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۵۰.

از شاگردان میر محمد صالح خاتون آبادی نیز چند تن را می‌شناسیم: ۱- شارح صحیفه سجاده سید عبدالرحیم بن محمد حسینی موسوی شهرستانی است که در شرح خود «شفاء الصدور فی شرح الزبور» که شرح مفصل فارسی ارزشمندی بر صحیفه سجاده امام سجاده علیه السلام است از استاد خود چنین یاد می‌کند: «و اجازه داده است این بی بضاعت را استاد محقق مدقق که جمع کرده است مابین شرف و بهاء و محاسن صوری و معنوی، جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، فرید عالی مقدار و سید صاحب قدر و اقتدار مولانا و مقتدانا و من به فی الشرعیات استادنا میر محمد صالح حسینی متعنا الله ببقائه و وجوده و افاض علی العالمین فیوضاته و تحقیقاته و مدّ ظلّه السامی الی یوم القيامة...»^۱.

از زندگی این شاگرد خاتون آبادی اطلاعات فراوانی در دست نیست. آنچه می‌دانیم علاوه بر شرح صحیفه سجاده، رساله‌ای در فضیلت و وجوب نماز جمعه،^۲ ترجمه ثواب الأعمال شیخ صدوق و بنابر آنچه در فهرست کتابخانه آصفیه هند آمده است: چند کتاب در سلوک و یک تفسیر نیز برای آیات معضلات قرآن کریم از ایشان باقی مانده است.^۳

۲- از دیگر شاگردان او مولی ابوالحسن شریف عاملی بن محمد طاهر بن عبدالحمید خواهرزاده میر محمد صالح است و خود جد صاحب جواهر است.^۴
۳- سومین شاگرد او شیخ احمد بن اسماعیل جزائری است.^۵

۱- نسخه‌های خطی شروح و ترجمه‌های صحیفه سجاده، ص ۱۷۱ - ۱۷۲.

۲- مقاله محمد برکت درباره نسخه خطی شفاء الصدور.

۳- نسخه‌های خطی شروح و ترجمه‌های صحیفه سجاده، ص ۱۷۲.

۴- زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۱۵.

۵- همان، ص ۵۰.

۴- همچنین فرزندش امیر محمدحسین خاتون آبادی نیز در زمره مجازان از پدر بوده و در محضر وی شاگردی کرده است.^۱

۵- باز احمد بن محمد مهدی شریف خاتون آبادی را نیز شاگرد وی دانسته‌اند. علامه روضاتی در معرفی حاشیه کتاب من لا یحضره الفقیه ملا صالح خاتون آبادی آورده است: حواشی چندی است... که احمد بن محمد مهدی شریف خاتون آبادی شاگرد محشی آنها را به خط محشی و پس از فوت او یافته و استنساخ کرده است.^۲

۶- شیخ احمد جزائری در اجازه‌ای که برای شیخ عبدالنبی بن مفید بحرانی شیرازی در سال ۱۱۵۰ ق نوشته میر محمد صالح خاتون آبادی را از شیوخ اجازه خویش قلمداد کرده است.^۳

وی را تألیفات و تصنیفات زیادی است از آن جمله:

۱- حدائق المقربین فی الكشف عن أحوال الملائكة و الأنبياء و الائمة و السفراء و السادات و العلماء. وی در این کتاب شرح حال سی نفر از علمای بزرگ که بعضی از آنها معاصر وی بوده‌اند را آورده است.^۴ ۲- شرح من لا یحضره الفقیه.^۵ ۳- شرح

۱- همان، ص ۳۲.

۲- فهرست کتب خطی اصفهان، ج ۱، ص ۳۳۴.

۳- تراجم الرجال، ج ۱، ص ۱۰۱، رقم ۱۷۰.

۴- استاد بزرگوار ما آیت الله سید محمدعلی روضاتی شرح و توضیحی مفصل درباره این کتاب در فهرست کتب خطی اصفهان، ج ۱، ص ۳۴۶، آورده است.

۵- استاد علامه سید محمدعلی روضاتی رحمته الله در فهرست کتب خطی اصفهان، ج ۱، ص ۳۳۴ در معرفی نسخه ۳۱۸ با عنوان حاشیه کتاب من لا یحضره الفقیه از آن چنین یاد کرده است: «حواشی چندی است بر کتاب من لا یحضره الفقیه مرحوم شیخ صدوق از باب میاء تا نماز میت که احمد بن محمد مهدی شریف خاتون آبادی - شاگرد محشی - آنها را به خط محشی و پس از فوت او یافته و استنساخ کرده است» شاید این حواشی همین اثر باشد که

استبصار. ۴- ذریعة النجاح فی اعمال السنة^۱، این اثر در زمان شاه سلیمان صفوی تألیف شده و قبل از تألیف زادالمعاد علامه مجلسی بوده است. چنین نقل شده است که علامه مجلسی قبل از تألیف زادالمعاد مردم را به عمل به این کتاب توصیه می فرموده است. ۵^۲- الایمان و الکفر و تحقیق معناهما. ۶- روادع النفوس در اخلاق. ۷^۳- الانوار المشرقة. ۸- تقویم المؤمنین. ۹- حدائق الجنان. ۱۰^۴- تکملة مرآت العقول علامه مجلسی بنا به وصیت علامه مجلسی. ۱۱- تفسیر سورة حمد. ۱۲- تفسیر سورة توحید. ۱۳- التهلیل فی بیان حکم التهلیل فی آخر الإقامه و أنه مرة او مرتان^۵. ۱۴- رساله ای در خلف وعده. ۱۵- رساله الهلالية، آقا بزرگ نسخه ای از این رساله را که همراه با حواشی فراوان مؤلف است در کتابخانه طهرانی در سامرا دیده است. ۱۶^۶- المزار. ۱۷- منهج الشیعه فی تقویم الشریعة. ۱۸- اثبات العصمة. ۱۹^۷- اسرار الصلوة. ۲۰- اصول العقاید. ۲۱- جامع العقاید. ناتمام. ۲۲^۸- الحديقة السليمانية. ۲۳^۹- لباس التقوی در حرمت غیبت. ۲۴- تهذیب الاخلاق، میر محمد صالح در کتاب حدائق المقربین

→ تراجم نگاران از آن با عنوان شرح من لا یحضره الفقیه یاد کرده اند. والله العالم.

۱- در فهرست وزیر یزد، ج ۳، ص ۱۰۴۸ نسخه ۱۷۷۰ آورده: ذریعة النجاح در نجوم و به فارسی است و این نسخه قسمت خدائشناسی کتاب است. اما در موضوع خطا کرده است. علامه روضاتی در فهرست کتب خطی اصفهان، ج ۱، ص ۳۸۷-۳۸۹ به معرفی مفصل آن پرداخته است.

۲- الذریعة، ج ۱۰، ص ۳۲.

۳- ر. ک به: فهرست کتب خطی اصفهان، ج ۱، ص ۴۱۵-۴۱۶.

۴- مناقب الفضلاء، میر محمد حسین خاتون آبادی؛ تکملة الذریعة، ج ۱، ص ۳۰۱.

۵- الذریعة، ج ۴، ص ۵۱۶. ۶- همان، ج ۱۱، ص ۲۳۰.

۷- تکملة الذریعة، ج ۱، ص ۱۸.

۸- از آن با عنوان الجامع فی الاصول و العقاید نیز نام برده شده است. زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۵۰.

۹- علامه سید محمد علی روضاتی آورده اند که صحیح «حديقة سليمانی» است. زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۵۰، پاورقی ۲.

می‌فرماید: سیم: خلوص نیت... و تحقیق آن مراتب و معانی و توضیح... در کتاب تهذیب الاخلاق ایراد نموده‌ام.^۱ ۲۵- مفاتیح الغیب، مؤلف از آن در کتاب حدائق المقربین خود یاد کرده است.^۲ ۲۶- وظائف التلاوة، فرزندش میر محمدحسین خاتون آبادی در کتاب: «خزائن الجواهر سلطانی» از آن نقل کرده است.^۳ ۲۷- کشف النقاب. ۲۸- النجم الثاقب فی اثبات الواجب. ۲۹- تحفة الصالحین. ۳۰- رساله‌ای در ذکر علمایی که سنی بودند و بعد شیعه شدند. ۳۱- آداب سنیّه به فارسی و در مسائل مربوط به بردگان است که طی سه مقاله تحریر شده است.^۴

میر محمد صالح اولین کسی است که از این خاندان به مقام شیخ الاسلام و امامت جمعه اصفهان منصوب گردیده است و پس از وی منصب امامت جمعه تا سالیانتمادی در میان فرزندان او باقی بود.

وفات وی را به سال ۱۱۱۶ و بعضی ۱۱۲۶ قمری نوشته‌اند که عمر مبارکش ۵۸ یا ۶۸ سال بوده و قبرش در نجف اشرف است.^۵

اشارتی به زندگی میر محمدحسین خاتون آبادی

میر محمدحسین خاتون آبادی فرزند میر محمد صالح عالم فاضل زاهد و محقق جلیل‌القدر؛ فقیه جامع و از اکابر علمای شیعه به شمار می‌آید. آن جناب در انواع علوم ماهر بوده، و خط را نیکو می‌نوشته، و در نزد شاه سلطان حسین صفوی کمال قدرت را

۱- تکملة الذریعه، ج ۱، ص ۲۳۵. ۲- همان، ج ۲، ص ۷۷۲.

۳- همان، ج ۲، ص ۸۸۰.

۴- توضیح مفصل اثر را در فهرست کتب خطی اصفهان، علامه روضاتی، ج ۱، ص ۱۵-۸، نسخه ۳ بنگرید.

۵- رجال اصفهان، دکتر سید محمدباقر کتابی، ص ۵۴-۵۶، با اندکی دخل و تصرف.

داشته، و خود نواده دختری علامه مجلسی است. تاریخ تولد او معلوم نیست، اما پس از پدر به امام جمعه منصوب گردیده است و معلوم می‌شود که در آن حال لیاقت و شایستگی داشته و در سن کمال بوده است.

آثار و تألیفات

از مرحوم ملا محمدحسین خاتون‌آبادی آثار متعدد و متنوعی شمارش گردیده است که بیش از سی اثر ارزنده از ایشان برجای مانده است. هرچند برخی آثار بسیار کم‌برگ و بار است، اما در کتابهای اصحاب تراجم به عنوان یک اثر قلمداد شده است. از جمله آثار این بزرگ‌مرد می‌توان به: ۱- احوال العلماء من اقارب المؤلف، ۲- اسماء من استبصر من العلماء، ۳- الالواح السماویة، ۴- رساله‌ای در تحقیق بداء، ۵- ترجمه الجنة الواقیه والجنة الباقیه، ۶- خزائن الجواهر سلطانی، ۷- ملحقات صحیفه سجادیه، ۸- مناقب الفضلاء، ۹- المواهب السنیة فی کشف معضلات الروضة البهیة، ۱۰- نوروزیه، ۱۱- وسیلة النجاة اشاره کرد.

میر محمدحسین خاتون‌آبادی در شب دوشنبه ۲۳ شوال ۱۱۵۱ قمری در اصفهان وفات یافت، جنازه وی به مشهد مقدس منتقل گردید و در آن ارض اقدس در جوار علی بن موسی الرضا علیه السلام مدفون گردید.

شیوه تحقیق رساله

از این رساله دو نسخه یافت شده است:

۱- تهران، مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ۱۸۵۰۲، که این نسخه با نسخه اصل مقابله گردیده است. در پایان این نسخه آمده است: قد وقع المقابلة مع نسخة الاصل بقدر الوسع و الطاقة الا ما زاع عنه البصر و كتب العبد الخاطی ابن محمد... محمد

امین الحسینی عفی عنهما. همچنین از حاشیه‌ای که در نسخه وجود دارد و در پایان آن آمده است: «منه دام ظله» به دست می‌آید نسخه در زمان حیات مؤلف کتابت شده است و این نیز بر ارزش این نسخه می‌افزاید.

۲- نسخه قم، مسجد اعظم، ش ۱۳/ ۵۶۹، که بدون تاریخ کتابت و ۲۹ برگ می‌باشد. از این دو نسخه، نسخه مجلس را که هم دقیق‌تر بود و هم قدمت آن بیشتر، اصل قرار داده‌ایم و مواردی از اختلاف را که برای محقق پژوهشگر مفید است در پاورقی‌ها ثبت کرده‌ایم. برخی اختلافات نشان از بی‌دقتی یا کم‌اطلاعی کاتب نسخه مسجد اعظم دارد که آوردن این اختلاف نسخه‌ها سودی نداشت و از آوردن آن احتراز شد. البته در مواردی اندک نیز متن مسجد اعظم را ترجیح داده‌ایم و آن را در متن ثبت کرده‌ایم.

این اثر حدود ۲۵ سال قبل از فوت میر محمد صالح در ربیع الاول سال ۱۱۲۶ به نگارش درآمده است و اگر بپذیریم که پدر به سال ۱۱۲۶ ق رحلت کرده، در حالی که ۱۱۱۶ ق را نیز ذکر کرده‌اند، تألیف اثر به ابتدای شروع مناصب اجتماعی دینی و انتصاب میر محمد حسین خاتون‌آبادی به امامت جمعه بوده است.

علاوه بر این از آنجا که از مقدمه رساله می‌دانیم میر محمد صالح خاتون‌آبادی در زمان حیات خود موفق به اتمام رساله نشده و فرزند گرامی ایشان میر محمد حسین به تکمیل آن پرداخته است و نیز تاریخ فراغت از رساله در ربیع الاول سال ۱۱۲۶ می‌باشد، چنین احتمال می‌رود که تاریخ فوت مرحوم میر محمد صالح همان ۱۱۱۶ ق صحیح باشد نه سال ۱۱۲۶ ق. هر چند این احتمال ضعیف نیز می‌رود که میر محمد صالح در ابتدای سال ۱۱۲۶ ق فوت کرده باشد و فرزندش بلافاصله به تکمیل اثر پرداخته است. والعلم عند الله.

در این رساله روایات و نقل قول‌ها مستندسازی شده است. ابتدا نظر بر این بود که متن عربی روایات که اغلب فارسی است در پاورقی بیاید اما از آنجا که این کار حجم

رساله را مفصل کرد، لذا به آوردن مآخذ روایات اکتفا کرده‌ایم. دیگر مراحل تحقیق را نیز به رسم پژوهش تراش پی گرفته‌ایم. امید است زمینه پژوهش دیگر آثار این دانشمند بزرگ فراهم آید تا بتوان بر اساس پژوهش آثار آن جناب و امثال و اقران ایشان به ترسیم نمایی دیگر از تاریخ تمدن و تفکر اسلامی پرداخت. ان شاء الله.

والسلام - محمدجواد نورمحمدی

هفدهم ربیع الاول ۱۴۳۶

در غیبت مردم
کتاب لباس التقوی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي حرم الغيبة والبهتان واليمين على عباده و
على ائمة المرسلين وخصي الاولين والاخرين محمد وآله
عترته واهل بيته يوم الطاهرين من اولاده واطفاله اما بعد جنس كوفه
عضائه الغني محمد حسين بن محمد صالح الحسيني حشرهما
مع موالهما الطاهرين يوم الدين كبحون خاطر خطير
قمر ركاب خورشيد اجتناب فاطمي انتاب عهد عليا
كبري بانوع صبحان بلقيس عرش دودان ناموس
عصمة الدنيا والدين يمينه صدوقه كرميه باعزم
اقتني لزنك واجدي واركني مع الزاكين ادام
ايام توفيقاتها وتاييداتها تعلق بحقيق سنة غيبت

كوبين

22.

واقع شده است ششم آنکه حق اولاد بدگران فضل کند
که با عشا بناله این شخص بازا بود قبحه بشود و
بسیار قبح است که احدی خود را بزرگتر شود امری را
که دیگری را از آن منع نموده باشد و آنرا قبحه بشود
الامور و حججه علیهم الصلوٰه والسلام بوم الشوری
و فروع الفراع من یسوی علیهم السلام
مع نشوین الببال و احتلال الاموال
شهر ربيع الاول فرستادند

[خطبه]

الحمد لله الذي حرّم الغيبة والبّهت والنميمة على عباده والصلوة على اشرف المرسلين وخير الاولين والآخرين مُحَمَّد والاصفياء الطاهرين من عترته و اهل بيته و اولاده.

اما بعد، چنین گوید فقیر عفو الله الغنی، مُحَمَّد حسین بن مُحَمَّد صالح الحُسینی حشرهما الله مع موالیهما الطاهرين يوم الدّین که: چون خاطر خطیر نَوَاب قمر رکاب، خورشید احتجاب، فاطمی انتساب، مهد عُلّیا، ستر کبری، بانوی عرصه جهان، بلقیس عرش دوران، ناموس العالمین، عصمة الدنیا والدّین سمّیه، مصدّوقه کریمه ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ اِزْكِي مَعَ الزَّائِعِينَ﴾^۱، ادام الله اَیّام توفیقانها و تأییدانها^۲ متعلّق بتحقیق مسئله غیبت گردیده از والد علامه ام طاب ثراه و جعل الرفیق الاعلی مأواه حقیقت آن را مسئلت نمودند و آن غریق بحر رحمت و غفران رساله [ای] در این باب شروع نموده در خلال آن بنا بر لزوم^۳ جریان تقدیر خداوند بصیر خبیر اجابت ندای حَقَانِیَّتِ انتمای ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^۴، نموده، به فردوس جنان و ریاض رضوان شتافت و این بی بضاعت قلیل

۱- سورة مبارکه آل عمران، آیه ۴۳.

۲- مریم بیگم عمه شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۳۵ - ۱۱۰۵ ق) بوده است. وی مدتی وزیر مریم بیگم را عهده دار بوده است. ۳- مسجد اعظم: «بنا لزوم».

۴- سورة مبارکه آل عمران، آیه ۱۸۵ و سورة مبارکه انبیاء، آیه ۳۵.

الاستطاعة با وجود تواتر مَحْنُ و آلام و توارد فِتْنُ و اسقام و تشویش بال و اختلال احوال به اتمام آن مأمور گردید. لهذا بنابر مضمون مشهور «المأمور معذور» به تحریر و اتمام این رساله پرداخت و این رساله به «لباس التقوی» مسمی و مرتب است بر مقدمه و شش باب. و علی الله التوکل فی جمیع الابواب.

مقدمه در بیان معنی غیبت و تحقیق حقیقت آن

بدانکه علمای شیعه^۱ رضوان الله علیهم گفته اند که: غیبت در اصطلاح اهل شرع آن است [۲] که نسبت دهی انسان معینی را در حالت غیبت او به چیزی که در او باشد، ولیکن خوش نیاید او را که او را به آن چیز نسبت دهند و آن چیز را در عرف نقص او شمارند به شرط آنکه نسبت دادن تو به قصد مذمت و پست کردن مرتبه آن شخص بوده باشد. خواه این نسبت دادن به قول باشد یا به فعل و خواه صریح باشد یا کنایه.

[قیود هشت گانه تعریف غیبت]

و پوشیده نماند که این تعریف مشتمل است بر قیود بسیار و هریک از آن قیود فایده ای دارد.

اول آنکه: باید که غیبت کرده شده انسان باشد، چه اگر غیر انسان باشد مذمت آن غیبت نیست.

دویم آنکه: معین باشد، چه اگر مبهم باشد مانند آنکه گوئی: یکی از اهل این شهر فاسق است، غیبت نیست و بدانکه مراد از معین آن است که نزد شنونده غیبت معلوم باشد که مراد کیست هرچند به سبب قرائن خارج باشد، چنانچه هرگاه گوید مثلاً که: بعضی از آن جماعت که امروز به نزد ما آمدند، چنان و چنان است و حاضران به قرائن فهمند که مراد او زید است.

۱- بنگرید: تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۵، باب الغیبة؛ جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۲۶، الغیبة.

و عالم ربّانی شیخ بهاء الدّین محمّد عاملی طاب ثراه گفته: اگر گویند: یکی از دو حاکم شرع این بلد فاسق است، ظاهر این است که غیبت باشد و حال آنکه شخص معینی را یاد نکرده‌اند. پس اولی این است که گفته شود: شخصی معین یا در حکم معین مانند این مثال.

سیم آنکه: غایبانه او باشد، چه اگر در حضور باشد آن را ایذا می‌نامند و غیبت نیست هرچند آن نیز بد است، چنانچه از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «واجب است از برای مؤمن بر مؤمن آنکه خیرخواه او باشد در حضور او و غیبت او».^۱

و در حدیث دیگر فرمود که: «حق مؤمن بر مؤمن آن است که او را به دل دوست [۳] دارد» و بسیاری از حقوق را فرمود، آنگاه فرمود که: «بروی او اُف نگویید که اگر اُف بگویند، دوستی از میان ایشان برطرف شود و اگر بگویند تو دشمن منی یکی از ایشان کافر باشد، زیرا که اگر دروغ گفته است، خود کافر است و اگر راست گفته است، آن دیگری کافر است»؛ یعنی صاحب گناه کبیره است، «و چون او را به تهمت متهم سازد، ایمان در دلش بگدازد، چنانچه نمک در آب می‌گدازد».^۲

چهارم آنکه: آن چیزی که به او اسناد می‌دهد در آن شخص باشد، چه اگر نباشد در او آن تهمت است و غیبت نیست. چنانچه در حدیث وارد شده که حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود که: «آیا می‌دانید که غیبت چیست؟ صحابه گفتند: خدا و رسول بهتر می‌دانند. فرمود که: غیبت آن است که یاد کنی برادر خود را به چیزی که او را ناخوش آید، گفتند:

۱- الکافی، ج ۲، ص ۲۰۸، باب نصیحة المؤمن، حدیث ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۸۱، باب وجوب نصیحة المؤمن، حدیث ۲.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۱۷۱، باب حق المؤمن علی أخیه و أداء حقه، حدیث ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۰۷، باب وجوب أداء حق المؤمن، حدیث ۱۰، نص روایت این چنین است: «إن من حق المؤمن علی المؤمن المودة له فی صدره... و أن لا یقول له: أف و إذا قال له: أف فلیس بینهما ولاية و إذا اتهمه اثبات الايمان فی قلبه کما ینمات الملح فی الماء».

اگر در او باشد، آنچه می‌گوئیم نیز غیبت است؟ فرمود: اگر در او باشد، آنچه می‌گوئی غیبت او کرده‌ای و اگر نباشد در او، بهتان زده [ای] بر او.^۱

و در حدیث دیگر منقول است که: «حرف شخصی در خدمت آن حضرت مذکور شد. بعضی گفتند که: چه بسیار عاجز است این مرد، پس آن حضرت فرمود: غیبت کردید مصاحب خود را! گفتند که: آنچه گفتیم در او هست! فرمود: اگر در او نمی‌بود بهتان زده بودید بر او.»^۲

و از حضرت صادق علیه السلام مروی است که: «غیبت آن است که در برادر مؤمن عیبی و گناهی را بگوئی که حق تعالی آن را بر او پوشیده باشد و بهتان آن است که درباره او چیزی بگوئی که در او نباشد.»^۳

پنجم آنکه: آن عیبی را که یاد می‌کنی، امری باشد که او را ناخوش آید اظهار آن. چه اگر او را بد نیاید آن غیبت نیست. مانند آنکه یاد کنی فاسقی را به فسقی که آن را بد نمی‌داند. چنانچه گویند که: فلان شخص فحاش است یا سفاک است [۴] و امثال اینها از عیوبی که بعضی بد نمی‌دانند، بلکه کمال خود می‌شمارند.

ششم آنکه: آن عیب را در عرف نقص شمارند، چه اگر شایع شده باشد اسناد آن عیب به او به حدی که آن را نقص ندانند، مانند آنکه شخصی شهرت کرده باشد به فلان اعمی یا فلان اعرج و امثال اینها، آن غیبت نخواهد بود.

هفتم آنکه: به قصد مذمت باشد نه به جهت اغراض دیگر. مانند آنکه عیب آن شخص را نزد طبیب مذکور سازند تا آن را معالجه کند یا به نزد پادشاهی گویند که فلان شخص اعمی یا زمین گیر است تا بر او ترحم کند.

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۵، فی تعریف الغیبه.

۲- همان، ص ۲۸۵.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الغیبه والبهت، حدیث ۷؛ امالی شیخ صدوق، ص ۴۱۷، المجلس الرابع و الخمسون، حدیث ۱۷.

هشتم آنکه: مردم آن عیب را ندانند و بدانکه از حضرت امام موسی کاظم منقول است که: «هرکه برای شخصی چیزی گوید که مردم آن را دانستند آن غیبت نیست»^۱ و پوشیده نیست که از این حدیث شریف مستفاد می‌شود قید دیگر که علما [ذکر] نکرده‌اند و آن اینست که آن عیب را مردم یعنی حضار مجلس ندانند. والله یعلم.

باب اول: در بیان حرمت غیبت و سر حرمت آن

بدانکه غیبت مستلزم مفاسد عظیمه کلیه‌ای است که منافعی غرض خداوند حکیم است و سایر معاصی چنین نیست، بلکه موجب مفاسد جزئیه است و بیان این مدعا آن است که مقصود کلی از خلق عالم و ایجاد بنی آدم آن است که همگی بنی نوع انسان بندگی خداوند خالق و اطاعت او نمایند در اوامر و نواهی تا به وسیله بندگی، بندگان را قربی به جناب اقدس الهی حاصل و به سعادت اخروی ابدی فایز گردند و این اطاعت و بندگی و اجتماع همگی بندگان بر این طریقه که موصل به جنات عالیه است، تمشیت^۲ نیابد و میسر نگردد، مگر به معاونت و معاضدت بعضی از بندگان بعض دیگر را. و این معنی حاصل نشود، مگر به قلع و قمع هوا و حسد و کینه و عداوت و دشمنی و رسوخ و استحکام محبت و دوستی و صداقت و خیرخواهی [۵] فیما بین ایشان.

منقول است که: «سزاوارترین مردم به گناه کار بودن، سفیه بی عقلی است که مسلمانان را غیبت کند و ذلیل‌ترین مردم آن کسی است که خفیف و خوار کند مردم را»^۳ و در حدیث دیگر از حضرت صادق علیه السلام مروی است که: «غیبت یکدیگر نمودن موجب

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الغیبة و البهت، حدیث ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۹، باب المواضع التي تجوز فيها الغیبة، حدیث ۳.

۲- لغت‌نامه دهخدا: ترقی، برتری و استحکام.

۳- امالی شیخ صدوق، ص ۷۳، المجلس السادس، حدیث ۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۹۶، حدیث ۵۸۴۰.

هیجان عداوت و دشمنی و زوال محبت و دوستی و سبب وقوع افتراق و رفع اتفاق و حصول نفاق می‌گردد»^۱ و ضد آن مقصود کلی که مهم اصلی است حاصل می‌شود. و از اینجا است که در آیات و اخبار مذمت‌های بیشمار از برای غیبت وارد شده است و آنها بر چند نوع است:

[آیات و اخبار نهی از غیبت]

نوع اول: آنچه در آیات و اخبار نهی از آن فرموده‌اند، چنانچه حق تعالی در قرآن مجید می‌فرماید که: «وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا»^۲؛ یعنی: «غیبت نکند بعضی شما بعض دیگر را، آیا دوست می‌دارد احدی از شما اینکه بخورد گوشت برادر خود را در حالی که مرده باشد؟».

و در حدیث واقع شده است که: «هر که بخورد گوشت برادر مؤمن خود را یعنی او را غیبت کند. در قیامت امر کنند او را که بخورد گوشت برادر میت خود را چنانکه خوردی در دار دنیا و او خورَد و فریاد زند و بر او ناگوار باشد»^۳.

و در حدیث دیگر وارد شده که: «روزی رسول خدا ﷺ امر کرد که سنگسار کنند زناکاری را، پس شخصی به دیگری گفت: می‌کشید این مرد را همچنانکه سگ را می‌کشند، پس آن حضرت به مُرداری گذشت و فرمود که بخورید از این مردار، گفتند: یا رسول الله! چگونه آن را بخوریم و حال آنکه متعفن و بد بو شده است، فرمود که: آنچه رسید به شما از غیبت برادر خود بدوتر بود از این مردار»^۴.

و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که [۶] فرمود: «حق تعالی دشمن دارد خانه [ای] را که پر از گوشت باشد و دشمن دارد گوشت فربه را، عرض نمودند که: ای

۱- این روایت در منابع روایی یافت نشد. ۲- سورة مبارکه حجرات، آیه ۱۲.

۳- تنبيه الخواطر و نزاهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۴، باب الغيبة؛ كشف الریبة عن احكام الغيبة، ص ۹، فی الترهیب من الغيبة.

۴- همان.

فرزند رسول خدا! ما دوست می‌داریم گوشت را و حال آنکه خانه‌های^۱ ما از گوشت خالی نیست، فرمود که: مراد نه آن است که فهمیدید! بلکه مراد خانه‌ای است که گوشت‌های مردم را خورند به غیبت، و گوشت فربه آن کسی است که از روی تکبر راه رود.^۲

و به سند صحیح از حضرت رسول ﷺ منقول است: «هیچ ورعی بهتر نیست از اجتناب از محارم الهی و از بازداشتن خود از اذیت مسلمانان و غیبت مسلمانان».^۳ و از حضرت رسول ﷺ منقول است که: «نشستن در مسجد و انتظار نماز بردن عبادت است مادام که حدیث نکنی. گفتند: یا رسول الله! حدیث کدام است؟ فرمود: آن است که غیبت برادر مؤمن خود کنی».^۴

و در حدیث دیگر فرمود که: «همه چیز مسلمانان بر مسلمان حرام است، خون او و مال او و عیض او».^۵ و از حضرت رسول ﷺ منقول است که فرمود: «حسد مبرید و هر یکدیگر خشم مورزید و غیبت نکند بعضی از شما بعض دیگر را و باشید ای بندگان خدا برادران یکدیگر».^۶

۱- در نسخه: خانه‌ای.

۲- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۸۱، باب فیما جاء عن الامام علی بن موسی علیه السلام من الاخبار المتفرقة، حدیث ۸۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۳، باب تحریم اغتیاب المؤمن و لو کان صادقا، حدیث ۱۷.

۳- الکافی، ج ۸، ص ۲۴۴؛ کتاب الروضة، حدیث ۳۳۸؛ علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۵۹، باب العلة التي من أجلها أمر الانسان أن ينظر إلى من هو دونه، حدیث ۱.

۴- امالی شیخ صدوق، ص ۵۰۶، المجلس الخامس والستون، حدیث ۱۱؛ روضة الواعظین، ص ۴۷۰، مجلس فی ذکر حفظ اللسان والصدق والاشتغال عن عیوب الناس.

۵- امالی سید مرتضی، ج ۳، ص ۸۲، المجلس الثامن والاربعون؛ منیة المرید، ص ۳۲۷، الکلام فیہ بما لایحل من کذب و غیبة.

۶- تنبیہ الخواطر و نزہة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۳، باب الغیبة؛ کشف الریبة

گفت: «عرض کردم به خدمت آن حضرت که تعلیم فرما به من چیزی که نفع برم از آن. فرمود که: کم مشمار نیکی و احسان را هرچند به ریختن آب باشد به کوزه سائل و ملاقات کن برادر مؤمن خود را به گشاده روئی و چون غایب باشد برادر مؤمن تو، غیبت مکن او را».^۱

و به سند معتبر از حضرت صادق علیه السلام منقول است که فرمود که: «یاد کنید برادر مؤمن خود را در وقتی که از شما غایب باشد به نیکوتر از آنچه می خواهید که او یاد کند شما را غایبانه».^۲ و در حدیث دیگر فرمود که: «تأثیر غیبت در دین مرد مسلمان زودتر از تأثیر خوره است در جوف او».^۳

و به سند معتبر مروی است که: «شخصی [۷] به حضرت امام زین العابدین علیه السلام عرض نمود که: فلان شخص شما را گمراه و مبتدع می داند، پس آن حضرت فرمود که: حق هم نشینی او را رعایت نکردی که سخن او را به من نقل کردی و حق مرا رعایت نکردی که چیزی که من نمی دانستم از او به من رسانیدی. همه را مرگ در پیش است و محشور خواهیم شد و وعده گاه همه قیامت است و خدا میان ما حکم خواهد کرد، زینهار که غیبت مکن که آن نان خورشِ سگانِ جهنم است».^۴

→ عن أحكام الغيبة، ص ۶، فی اثبات حرمة الغيبة.

۱- تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۳، باب الغيبة؛ كشف الریبة عن أحكام الغيبة، ص ۷، فی اخبار الواردة فيها.

۲- امالی شیخ طوسی، ص ۳۲۵، المجلس الثامن، حدیث ۴۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۹۴، باب وجوب أداء حق المؤمن، حدیث ۲۰.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۶، باب الغيبة و البهت، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۰، باب تحریم اغتیب المؤمن ولو كان صادقا، حدیث ۷.

۴- الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۵، احتجاجه (علي بن الحسين) علیه السلام فی أشياء شتى من علوم الدین؛ مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، ص ۵۵۷، حدیث ۱۸۸۸.

و در حدیث دیگر منقول است که رسول خدا ﷺ فرمود که: «هر که نقلی کند در مذمت مؤمنی برای آنکه عیب او را ظاهر کند و مردی او را در هم شکند و او را از چشم مردم بیندازد، خدا او را از دوستی و یاری خود بیرون کند و در دوستی و یاری شیطان داخل کند و شیطان نیز او را قبول نکند».^۱

و در حدیث دیگر فرمود که: «هر که غیبت کند برادر مؤمن خود را بی آنکه دشمنی در میان ایشان باشد، شیطان در نطفه او شریک خواهد بود».^۲ و از حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه^۳ منقول است که به نوف فرمود که: «زینهار که اجتناب کن از غیبت که نان خورش سگان جهنم است! پس فرمود: ای نوف! دروغ می گوید آن کسی که گمان می کند که از حلال زائیده شده است و گوشت مردمان را به غیبت می خورد».^۴

و در حدیث دیگر مروی است که: «حضرت رسول ﷺ فرمود که: ملائکه که موکلند بر اعمال مردمان، بالا می برند عمل بنده را و آن را نوری است مانند نور آفتاب و بزرگ می شمارند ملائکه آن عمل را؛ پس چون به آسمان اول می رسند ملکی که موکل است در آن آسمان گوید که برگردانید این عمل را و بزنید بر روی صاحبش. به درستی که پروردگار من امر فرموده است مرا که نگذارم بالا برند^۵ عمل آن کس را که

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الروایة علی المؤمن، حدیث ۱؛ ثواب الأعمال، ص ۲۴۱، عقاب من روی علی مؤمن روایة یرید بها شینه.

۲- الخصال، ص ۲۱۶، باب الاربعة، حدیث ۴۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۱۷، حدیث ۵۹۰۹.

۳- مسجد اعظم: «علیه السلام»، در سراسر نسخه این القاب متعدد میان نسخه مجلس و مسجد اعظم اختلاف است که به برخی موارد اشاره شده است.

۴- امالی شیخ صدوق، ص ۲۷۷ - ۲۷۸، المجلس السابع والثلاثون، حدیث ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۳، باب تحریم اغتیاب المؤمن ولو کان صادقاً، حدیث ۱۶.

۵- مجلس: «بالا برند».

غیبت مردم می‌کند».^۱ و در حدیث دیگر وارد شده که: «حق [۸] تعالی به حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه‌السلام وحی فرمود که غیبت کننده اگر توبه کند، آخر کسی خواهد بود که داخل بهشت می‌شود و اگر توبه نکند اول کسی که داخل جهنم می‌شود».^۲ و در احادیث معتبره بسیار وارد شده است که: «نزدیکترین احوال بنده به کفر این است که شخصی با برادر مؤمن خود برادری کند و لغزشها و گناه او را در خاطر نگاه دارد که یک‌روزی او را به آنها سرزنش نماید».^۳

[اخبار عقوبت اخروی غیبت]

نوع دوم: اخباری که وارد شده است در عقوبات اخروی غیبت، از رسول خدا ﷺ منقول است که: «در شب معراج گذشتم به گروهی که می‌خراشیدند روهای خود را به ناخن‌های خود، گفتم: ای جبرئیل! چه کسانی این جماعت؟ گفت: گروهی‌اند که غیبت می‌کرده‌اند مردمان را و داخل می‌شدند در عرض‌های ایشان».^۴

و در حدیث دیگر از جابر انصاری مروی است که گفت: «روزی آن حضرت گذشت بر دو قبر که آنها را عذاب می‌کردند، پس فرمود: ای جابر! اینها را عذاب نمی‌کنند به سبب گناه کبیره، بلکه یکی از آنها غیبت مردم می‌کرده است و دیگری از بولش اجتناب نمی‌کرده است».^۵ و به سند معتبر از حضرت صادق علیه‌السلام منقول است که: «هر که در حق

۱- کشف الریبه عن أحكام الغیبة، ص ۶، فی انبئات حرمة الغیبة؛ محجة البیضاء، ج ۶، ص ۱۴۲، بیان ذم الریاء.

۲- کشف الریبه عن أحكام الغیبة، ص ۱۱، فی اخبار الواردة فی الترهیب من الغیبة؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۱۸، باب تحریم اغتیاب المؤمن صادقاً، حدیث ۱۹.

۳- کشف الریبه عن أحكام الغیبة، ص ۹۴، فی الاخبار المناسبة.

۴- تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۲۳، باب الغیبة؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۲، باب الغیبة، حدیث ۱.

۵- تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۲۴، باب الغیبة؛ کشف الریبه عن أحكام

برادر مؤمن خود بگوید آنچه چشمش دیده است و گوشش شنیده است، از گروهی خواهد بود که حق تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۱؛ یعنی به درستی که آنها می‌خواهند که شایع شود گناهان بد در میان مؤمنان؛ ایشان راست عذاب دردناک در دنیا و آخرت».^۲

و در حدیث دیگر فرمود که: «هرکه را به دیده خود نبینی که گناهی کند و دو گواه عادل بر او گواهی ندهند که گناهی کرده است، از اهل عدالت است و گواهیش مقبول است، هرچند در واقع گناه کار باشد و هرکه او را غیبت کند به گناهی [۹] که در او باشد از دوستی و یاری خدا بیرون است و در دوستی و یاری شیطان داخل است. پس فرمود که: خبر داد مرا پدرم از پدرانش از رسول خدا ﷺ که هرکه غیبت کند مؤمنی را به چیزی که در او باشد، خدا میان ایشان در بهشت اجتماع نیندازد و هرکه غیبت کند مؤمنی را به چیزی که در او نباشد، میان ایشان عصمت بریده شود و غیبت کننده در جهنم باشد».^۳

و در حدیث معتبر دیگر مروی است که رسول خدا ﷺ فرمود که: «هرکه غیبت کند مسلمانی را، ثواب روزه و وضویش برطرف شود و در روز قیامت از او بونی آید گنده‌تر از بوی مردار که اهل محشر همگی در آزار باشند و اگر بمیرد پیش از توبه، حلال کرده باشد امری را که خدا حرام گردانیده».^۴ و به سند معتبر از حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه منقول است که: «اجتناب کنید از غیبت مسلمان و بدانید که مسلمان

→ الغیبة، ص ۷، فی اخبار الواردة فیها. ۱- سورة مبارکه نور، آیه ۱۹.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۷، باب الغیبة والبهت، حدیث ۲؛ امالی شیخ صدوق، ص ۴۱۷، المجلس الرابع و الخمسون، حدیث ۱۶.

۳- امالی شیخ صدوق، ص ۱۶۴، المجلس الثانی والعشرون، حدیث ۳.

۴- امالی شیخ صدوق، ص ۵۱۵ - ۵۱۶، المجلس السادس والستون، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۲، باب تحریم اغتیاب المؤمن ولو کان صادقا، حدیث ۱۳.

غیبت مسلمان نمی‌کند و حال آنکه حق تعالی در قرآن مجید نهی از آن فرموده است»^۱ پس فرمود که: «هرکه بگوید در حق مؤمنی سخنی را که قدر او را و مردی او را درهم شکند، حبس کند او را حق تعالی در طینت خبال، - یعنی در موضعی که ریم و چرک زناکاران در آنجا جمع می‌شود - تا آنکه از عهده آنچه گفته است، برآید»^۲.

و در احادیث معتبره وارد شده است که: «هرکه دور و دو زبان داشته باشد و در حضور مردم مدح کند ایشان را و در غیبت ایشان غیبت کند، چون روز قیامت شود محشور شود در حالتی که دو زبان داشته باشد از آتش، یکی در پیش روی و دیگری در پشت سر و در محشر منادی ندا کند که این است آن کسی که در دنیا دور و دو زبان داشته است»^۳ و در حدیث دیگر منقول است از حضرت رسول ﷺ که [۱۰] فرمود: «غیبت بدتر است از زنا، زیرا که زناکار توبه می‌کند و خدا توبه‌اش را قبول می‌فرماید و غیبت کننده توبه‌اش قبول نمی‌شود تا آنکه آن شخصی را که غیبت کرده است او را حلال کند»^۴.

[اخبار عقوبت دنیوی غیبت]

نوع سیم: اخباری که وارد شده است در عقوبات دنیوی غیبت، چنانچه از حضرت رسول ﷺ منقول است که فرمود: «ای گروهی که به زبان مسلمان شده‌اید و ایمان به دل

۱- الخصال، ص ۶۲۲، باب الواحد الى المائة، حدیث ۱۰؛ عیون الحکم والمواظ، ص ۱۰۲، الفصل السادس؛ بلفظ ای‌اکم.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۷، باب الغیبة والبهت، حدیث ۵؛ الخصال، ص ۶۳۲، باب الواحد الى المائة، حدیث ۱۰.

۳- الخصال، ص ۳۷ - ۳۸، باب الاثنين، حدیث ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۵۸ - ۲۵۹، باب تحریم کون الانسان ذا وجهین، حدیث ۵.

۴- الخصال، ص ۶۳، باب الاثنين، حدیث ۹۰؛ علل الشرایع، ج ۲، ص ۵۵۷، باب العلة التي من أجلها صارت الغيبة أشد من الزنا، حدیث ۱.

شما نرسیده است، مذمت نکنید مسلمانان را و تفحص نکنید عیوب ایشان را، به درستی که هرکه تفحص کند عیوب مردم را، خدا او را رسوا کند، اگرچه در میان خانه خود گناه کند»^۱.

و در حدیث دیگر فرمود که: «هرکه کسی را رسوا کند در گناهی چنان است که خود آن گناه را کرده باشد و هرکه مؤمنی را سرزنش کند به چیزی، از دنیا نرود تا آنکه خود آن چیز را بکند»^۲. و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «اظهار شماتت و شادی مکن در بلائی که به برادر مؤمن تو نازل شده باشد، زیرا که خدا او را رحم خواهد کرد و بر تو خواهد فرستاد آن بلارا، پس فرمود که: هرکه شماتت کند بر مصیبت برادر مؤمن خود، از دنیا نرود تا آنکه مبتلا شود به آن بلا»^۳. و احادیث دیگر در باب مذمت غیبت بسیار است و بعضی از آنها به تقریبات مناسبه در ابواب آتیه مذکور خواهد شد. انشاء الله تعالی.

باب دویم: در بیان آنکه حرام است شنیدن غیبت و واجب است رد آن

در حدیث وارد شده که از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است که فرمود: «مُسْتَمِعٌ یَعْنِیْ گوش دهنده به غیبت یکی از دو غیبت کننده است»^۴. و در حدیث دیگر حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه فرمود که: «سامع غیبت یعنی شنونده آن یکی از دو

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۴، باب من طلب عثرات المؤمنین و عیوبهم، حدیث ۱۲ و سائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۷۵، باب تحریم احصاء عثرات المؤمن و عوراته، حدیث ۳.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۶، باب التعییر، حدیث ۲؛ و سائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۷۷، باب تحریم تعییر المؤمن، حدیث ۲.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۹، باب الشماتة، حدیث ۱؛ و سائل الشیعة، ج ۳، ص ۲۶۶، باب تحریم اظهار الشماتة بالمؤمن، حدیث ۱.

۴- تنبیہ الخواطر و نزہة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۷، باب الغیبة.

غیبت کننده است».^۱

و در حدیث معتبر دیگر منقول است که رسول خدا ﷺ فرمود که: «هرکه ایمان به خدا و رسول دارد، نشیند در مجلسی [۱۱] که به امامی دشنام دهند یا مسلمانی را غیبت کنند».^۲ و در حدیث دیگر فرمود که: «هرکه رد کند از عرض برادر خود واجب است بر خدا آنکه رد کند از عرض او در روز قیامت».^۳ و روایت دیگر: «واجب است بر خدا آنکه آزاد کند او را از آتش جهنم».^۴ و در حدیث دیگر فرمود که: «هرکه رد کند حرف بدی را که در عرض برادر مسلمانش گویند بنویسند از برای او بهشت را البته».^۵ و در حدیث دیگر فرمود که: «هرکه احسان کند بر برادر مؤمن خود در غیبتی که شنود که او را می‌کنند در مجلسی، پس رد کند آن غیبت را از او، رد کند حق تعالی از او هزار باب از شر در دنیا و آخرت. و اگر آورد نکند آن غیبت را و حال آنکه قدرت داشته باشد بر رد، او را گناهی باشد مانند گناه آن غیبت کننده به هفتاد برابر».^۶

و در حدیث دیگر از حضرت امام حسن عسکری علیه السلام مروی است که: «هرکه حاضر باشد در مجلسی که سگی به عرض برادران مؤمن او افتاده باشد و صاحب جاه و اعتبار

۱- مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۳۳، باب وجوب رد غیبة المؤمن، حدیث ۷.

۲- وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۶۶، باب تحریم المجالسة لأهل المعاصی، حدیث ۲۱؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۴، سورة الانعام.

۳- تنبیہ الخواطر و نزہة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۷، باب الغیبة؛ کشف الریبة عن أحكام الغیبة، ص ۱۹، فی أن حرمة استماع الغیبة کالغیبة.

۴- همان.

۵- ثواب الاعمال، ص ۱۴۵، ثواب من رد عن عرض أخیه المسلم؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۹۳، باب وجوب رد غیبة المؤمن، حدیث ۶.

۶- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۵، باب ذکر جمل من مناهی النبی صلی الله علیه و آله؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۲، باب تحریم اغتیاب المؤمن، حدیث ۱۳.

باشد، پس او رد کند بر آن ظالم و عرض برادر مؤمن را نگاه دارد، حق تعالی برانگیزاند ملائکه [ای] را که جمع می‌شوند در نزد بیت المعمور از برای حج و آنها نصف ملائکه آسمانها اند و همچنین ملائکه کرسی و عرش را و آنها نصف ملائکه حجب‌اند که همگی ایشان او را مدح و ستایش کنند در نزد خدا و سؤال کنند از برای او رفعت و منزلت و بلندی مرتبه را و حق تعالی فرماید که: واجب گردانیدم به عدد هریک از شما که او را مدح می‌کنید، مانند عدد همه شما از درجات بهشت و قصرها و باغها و بستانها و درختان، آنچه خواهید که عقل هیچ مخلوقی به آن احاطه نکرده باشد.^۱

و به سند صحیح از امام محمد باقر علیه السلام^۲ منقول است که: «هر که نزد او غیبت کنند [۱۲] برادر مؤمنش را و نصرت و یاری کند برادر خود را، خدا او را در دنیا و آخرت یاری کند و اگر تواند و یاری نکند خدا او را در دنیا و آخرت پست گرداند».^۳

باب سیم در اقسام غیبت:

و آنها بر دو نوع است:

نوع اول: اقسام آن به اعتبار تعدد امور قبیحه که نسبت دهد به آن شخص و او را ناخوش آید و آنها امری چند است که متعلق باشد به بدن او. مانند آنکه گوید مثلاً: فلان آخول یا گنگ یا دراز یا کوتاه یا سیاه.

یا به لباس او مانند آنکه گوید مثلاً که: فلان که قبای او یا عبای او یا عمامه او کثیف است یا کوتاه است یا دراز است یا فراخ است و امثال آن که آن شخص را از ذکر آن ناخوش آید.

۱- تفسیر الامام العسکری علیه السلام، ص ۸۲، رد غیبة المؤمن؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۵۸، الباب السادس والستون: الغیبة، حدیث ۵۱.

۲- مسجد اعظم: «حضرت صادق»، در منابع روایی ابی جعفر علیه السلام آمده است.

۳- المحاسن، ج ۱، ص ۱۰۳، باب عقاب من اغتیب عنده المؤمن فلم ينصره، حدیث ۸۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۹۱، باب وجوب رد غیبة المؤمن، حدیث ۲.

یا به نسب او مانند آنکه گوید مثلاً: پدر او فاسق یا خبیث یا خسیس یا جولاء.^۱
یا به خُلق او مانند آنکه گوید مثلاً: فلان بدخوی یا محیل یا متکبر یا مرائی یا
حریص یا بخیل.

یا متعلق باشد به اعمال دینی او مانند آنکه گوید: فلان دزد یا کذاب یا شارب الخمر
یا ظالم یا کاهل نماز یا عاق پدر و مادر.

یا به افعال دنیوی او مانند آنکه گوید: فلان اَکُول یا فلان بی ادب یا فلان که مردم را
اهانت می‌رساند یا حق کسی نمی‌شناسد یا جای خود را در مجالس نمی‌داند و امثال
اینها از اموری که به او اسناد دهند و ناخوش باشد و او را از شنیدن آنها بد آید.

و به این وجوه و اقسام اشاره است آنچه در حدیث وارد شده است. حضرت امام
جعفر صادق علیه السلام فرمود که: «وجوه غیبت واقع می‌شود به یاد کردن عیبی در خلقت او یا
در فعل او یا معامله او یا مذهب او یا جهل و نادانی او و آنچه مانند اینها باشد».^۲

نوع دوم: اقسام آن به اعتبار تعدد طرق نسبت دادن امور مکروهه و آنها چند قسم
است:

قسم اول: یاد کردن آن به قول؛ و آن وجوه بسیار دارد:

اول آنکه: تصریح کند و [۱۳] به طریق صریح نسبت دهد به او امری را که مکروه او
باشد.

۱- شعریاف، بافنده. (فرهنگ واژگان مترادف و متضاد)، البته لازم به ذکر است بافنده و جولاء
بودن پدر انسان امر قبیحی در نسب انسان نیست. و این سخن به کلیته قابل پذیرش نیست. بلی
ممکن است در برهه‌ای از زمان شغل جولایی از مشاغل بی ارزش یا به سبب برخی عوارض از
مشاغل نامناسب به حساب می‌آمده است.

۲- مصباح الشریعة، ص ۲۰۶، باب جهل و نهم در غیبت؛ کشف الریبة عن أحكام الغیبة،
ص ۱۳، فی اقسام الغیبة والترهیب عنها.

دویم آنکه: به طریق کنایه او را مذمت کند و خود را مدح نماید و بستاند مانند آنکه شخصی را نام برند نزد او پس او گوید که: شکر می‌کنم خدا را بر آنکه ما را مبتلا نساخته است به حبّ ریاست یا به محبت دنیا یا به آنکه تکلیف کنیم مردم را به امری که مشروع نباشد. یا آنکه گوید: پناه می‌برم به خدا از بی‌حیایی یا از بی‌توفیق بودن! یا گوید که: سؤال می‌کنم از حق تعالی اینکه نگاه دارد ما را از فلان و فلان عیب.

سیم آنکه: بفهماند ذم آن شخص را در لباس مدح و خود را نیز در مذمت با او شریک کند، مانند آنکه گوید: چه نیک است احوال فلان شخص، کوتاهی در عبادت نمی‌کند. ولیکن عارض شده است او را سُستی و کاهلی و بی‌صبری که همه ما به آن مبتلانیم.

چهارم آنکه: در لباس شفقت اسناد می‌دهد امر بدی را و می‌گوید که: فلان شخص یا فلان دوست و برادر ما مبتلی شده است به فلان گناه، خدای تعالی عفو کند از او و از ما. پنجم آنکه: شخصی مذکور می‌سازد عیب کسی را و بعضی از حاضران مجلس غافلند از شنیدن سخن او، پس او می‌گوید سبحان الله چه سخن عجیبی می‌گوید تا آنکه آن شخص غافل نیز متوجه شود و غیبت او را بشنود.

ششم آنکه: شخصی را غیبت می‌کند و او گوش می‌دهد از روی تعجب و می‌گوید: تعجب می‌کنم من از آنچه تو می‌گوئی و تا حال من چنین امری را نشنیده بودم و فلان مرد را چنین نمی‌شناختم و غرضش آنست که غیبت کننده مبالغه کند در غیبت او.

قسم دویم: یاد کردن آن به فعل؛ مانند اشاره و ایما و غمز^۱ و رمز و تقلید به اعضا و جوارح و به لباس و غیر اینها از حرکاتی که مفهم امر بدی باشد در او.

و لهذا در حدیث وارد شده است که: «زنی آمد به خدمت رسول خدا ﷺ [۱۴] و چون از خدمت آن حضرت خواست که بیرون رود و پشت کرد، عایشه به دست خود

۱- مسجد اعظم: «عمر».

اشاره نمود به کوتاهی قامت آن زن، پس آن حضرت به او فرمود که: ای عایشه! غیبت کردی آن زن را»^۱.

و از این قبیل است آنکه تقلید شخصی کند در حرف زدن یا نگاه کردن یا راه رفتن و امثال اینها، زیرا که یاد کردن به افعال اعظم است در فهمانیدن نقص از یاد کردن به اقوال.

قسم سیم: یاد کردن به کتابت و به نوشته؛ چنانچه گفته اند که: کتاب یکی از دو زبان است. و از این قبیل است هجو کردن شخصی و مذمت کردن کسی در تصنیفات خود و هیچیک از اینها جایز نیست، مگر در صورتی که داعی شرعی بر ذکر آنها باشد، چنانچه بعد از این مذکور می شود، انشاء الله تعالی.

و بالجمله غیبت عبارت است از اتیان به امری که حاکی باشد از فعلی از افعال احدی و سبب ظهور آن فعل گردد و آن شخص راضی به ابراز آن و اطلاع احدی بر آن نباشد، خواه به زبان به عنوان صریح یا کنایه و خواه به فعلی از افعال باشد، چنانچه تفصیل آن را دانستی و همه انواع و اقسام آن حرام است، مگر در بعضی از مواضع که استثنا شده و تفصیل آن خواهد آمد، انشاء الله تعالی.

تتمیم: [اتصاف غیبت به صفات ذمیمه دیگر]

بدانکه بعضی از افراد غیبت گاهی متّصف می شود به صفت ذمیمه دیگر و از دو جهت حرمت بهم می رساند و دو عقاب بر آن مترتب می شود و چون صفت دیگر علاوه آن شده به اسم دیگر موسوم و معروف گردیده و آنها چند چیز است:

اول: [نمیمه]

بعضی از افراد نمیمه که به لغت فارسی آن را سخن چینی می گویند و آن عبارت است

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۱۴، فی اقسام الغیبه والترهیب عنها؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۲۴، الباب السادس والستون: الغیبه.

از اظهار کلامی که احدی درباره غیر خود گوید و متضمن نقص یا عیب او باشد به آن غیر، خواه این اظهار به زبان و قول باشد یا به فعل اشاره و رمز و تقلید، یا به کتابت باشد و این یکی از جمله افراد غیبت و اخص از آن است و اثم و عقاب [۱۵] غیبت و نقامی هر دو بر او مترتب است.

[نیمه در آیات و روایات]

و نیمه از جمله گناهان کبیره است و مذمت آن در آیات و اخبار بسیار وارد شده است، چنانچه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است: «وَلَا تُطِغْ كُلَّ خَلَّابٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مُّشَاءٍ بِنَمِيمٍ»^۱؛ یعنی اطاعت مکن هر بسیار قسم یاد کننده، کم عقل بسیار عیب کننده، بسیار راه رونده به سخن چینی، یعنی کسی که مدار حرکات و راه رفتن خود را به نقامی گذارد و سخن هر کس را که در جایی شنود همان لحظه خود را به او رسانیده، آن را به او نقل کند و او را مکذّر^۲ سازد و عداوت به این سبب در میان آن دو شخص اندازد.

و در جایی دیگر می فرماید: «وَيَلَّ يَكْلٍ هُمَزَةٍ»^۳؛ یعنی ویل و عذاب الهی برای هر هُمَزَه است و مفسرین «هُمَزَه» را به سخن چین تفسیر کرده اند و از رسول خدا ﷺ منقول است که: «سخن چین داخل بهشت نمی شود»^۴. و در حدیث دیگر فرمود که: «قَتَات داخل بهشت نمی شود و قَتَات تمام و سخن چین است»^۵.

و در حدیث دیگر منقول است که: «حضرت موسی علیه السلام در سال قحطی از درگاه حق

۱- سورة مبارکه قلم، آیات ۱۰ - ۱۱.

۲- در نسخه مجلس و مسجد اعظم هر دو «مکزّر» آمده است.

۳- سورة مبارکه همزه، آیه ۱.

۴- كشف الریبة عن احکام الغیبة، ص ۴۱، فیما یلحق بالغیبة من النمیمه و غیرها؛ بحار الانوار،

ج ۷۲، ص ۲۶۸، الباب السابع والستون: النمیمه والسعاية، حدیث ۱۹.

۵- همان.

تعالی طلب باران نمود، پس حق تعالی به او وحی فرمود که: دعای تو و این جماعت را مستجاب نمی‌کنم و حال آنکه در میان شما نَمَامی هست که اصرار دارد بر سخن چینی. حضرت موسی عرض کرد که پروردگارا آن شخص کیست تا او را از میان خود بیرون کنیم؟ آن مرد گفت که: حق تعالی شما را نهی از نَمَامی کرده و من به سخن چینی مشغولم، پس توبه کرد و باران بر ایشان نازل شد.^۱

و ایضاً از حضرت رسول ﷺ مروی است که: «محبوبترین شما به سوی حق تعالی خوش خُلق‌ترین شماست که به همواری سلوک کند با مردم و الفت بگیرد با ایشان و الفت بیندازد در میان ایشان و مبعوض‌ترین شما به سوی حق تعالی جماعتی‌اند که به سخن چینی راه می‌روند و در میان دوستان جدائی می‌اندازند و از برای بی‌عیبان عیب می‌جویند».^۲ و به روایت دیگر فرمود که: «آیا می‌خواهید خبر دهم شما را به بدترین شما؟ گفتند: بلی، [۱۶] فرمود که: راه‌روندگان به نیمه و افساد‌کنندگان میان احبّه و طلب‌کنندگان عیوب بی‌عیبان».^۳ و به روایت دیگر فرمود که: «چون حق تعالی بهشت را خلق کرد امر کرد آن را که سخن بگو و گفت که: سعادت‌مند است کسی که داخل من شود، پس حق تعالی فرمود که: به عزت و جلال خودم سوگند که ساکن نمی‌شود در تو هشت کس و از جمله آنها سخن‌چین را فرمود».^۴

و از حضرت امام محمد باقر علیه السلام منقول است که: «بهشت حرام است بر سخن‌چینان

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۴۲ - ۴۳، فیما یلحق بالغیبه من النمیمه و غیرها؛ بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۶۸، الباب السابع والستون: النمیمه والسعاية، حدیث ۱۹.

۲- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۴۱، فیما یلحق بالغیبه من النمیمه و غیرها؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۱۵۰، باب تحریم النمیمه و المحاکاة، حدیث ۵.

۳- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۴۲، فیما یلحق بالغیبه من النمیمه و غیرها؛ المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۲۷۵، آفة النمیمه. ۴- همان؛ المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۲۷۶.

که به تمامی در میان مردم راه می‌روند»^۱ و روایات در باب مذمت تمامی و سخن چینی بسیار است و در این مختصر به اینقدر اکتفا نمود.

[حکمت حرمت نیمه]

و حکمت حرمت آن چنانچه از روایات مذکوره ظاهر می‌شود، آن است که باعث مفاسد عظیمه می‌شود و اکثر عداوت‌ها و دشمنی‌ها که مردم با یکدیگر می‌کنند به این جهت است و گاه هست که منتهی به ضرب و قتل یکدیگر می‌شود.

چنانچه منقول است که شخصی غلامی داشت که به عیب سخن چینی مبتلا بود و به این جهت او را در معرض بیع درآورده به مشتری گفت که: این غلام عیبی به غیر سخن چینی ندارد، آن مشتری این عیب را سهل شمرده، غلام را خرید و بعد از مدتی روزی غلام نزد زن آقا آمده، گفت که: آقای من دوست نمی‌دارد تو را و می‌خواهد که کنیزی بخرد، پس تیغی بردار و چون به خواب رود از عقب او قدری مو بتراش و من افسونی بر آن مو می‌خوانم تا او تو را دوست دارد و به نزد آقا آمده، گفت که: زن تو با دیگری دوست شده و اراده قتل تو دارد، پس تو خود را به خواب بینداز تا این معنی بر تو معلوم شود، پس آقا خود را به خواب انداخت و چون زن آمد که از عقب سر او مو بتراشد، آقا برجست و آن زن را کشت و قبیله زن چون خبر شدند، آمده شوهر را کشتند و در میان قبیله زن و شوهر مقاتله و محاربه به طول انجامید و جمعی دیگر [۱۷] نیز به این سبب کشته شدند.

و مخفی نماند که این نوع از سخن چینی از جمله افراد غیبت نیست^۲، چه در این واقعۀ اظهار قول یا فعل احدی نشده، بلکه این نوع از جمله افراد بهتان است و اثم

۱- کشف الریبه عن أحكام الغیبه، ص ۴۲، فیما یلحق بالغیبه من النمیمه و غیرها؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۰۶، باب تحریم النمیمه و المحاکاه، حدیث ۲.

۲- مسجد اعظم: «است».

و عقاب بهتان و سخن چینی هر دو بر آن مترتب است و لهذا بعضی از افراد نیمه را از توابع غیبت شمردیم.

و مطلق نیمه عبارت است از کشف و اظهار چیزی که اظهار آن ناخوش باشد و مکروه باشد، خواه این ناخوشی و کراهت نسبت به «منقول الیه» باشد، یعنی کسی که این کلام را به او نقل می‌کند یا نسبت به «منقول عنه» یعنی کسی که این کلام را از او نقل می‌کند یا نسبت به ثالثی که او را ناخوش آید و خواه این اظهار به قول باشد یا اشاره و رمز و تقلید یا کتابت باشد و خواه آنچه را نقل می‌کند از افعال باشد یا افعال و اعمال و خواه واقعی باشد یا بهتان و افترا باشد.

و پوشیده نماند که به مقتضای این تعریف افراد بسیار برای نیمه هست که استخراج آنها به تفصیل بعد از تأمل ظاهر می‌شود و در این مختصر به ذکر بعضی از افراد آن که از افراد غیبت نیز هست اکتفا نمود.

دویم: کلام ذی اللسانین و ذی الوجهین؛ یعنی سخن کسی که دو زو و دو زبان داشته باشد، یا دو نفر که دشمن یکدیگر بوده باشند، تردد و آشنائی کند و اظهار سخن یا فعل هریک به دیگری بکند که ایشان راضی به اظهار آن نباشند و منشأ استحکام عداوت هریک گردد. و خواه این اظهار به لسان باشد یا غیر آن و خواه سخن یا فعل هریک واقعی باشد یا افترا و بهتان باشد.

و بالجمله هر که باعث کشف اقوال یا افعال هریک از دو نفر که با هم عداوت داشته باشند شود، او را ذی اللسانین و ذا وجهین می‌گویند و فرق میان او و سخن چین آن است که: در سخن چین لازم نیست که نقل کلام هریک از دو نفر به دیگری نماید، بلکه اگر سخن یک نفر را به دیگری نقل کند، تمام بر او صادق است به خلاف ذی اللسانین و ذی الوجهین که باید کلام هریک را به دیگری نقل کند و مخفی نماند که این صفت اخص از نیمه و همه افراد آن در نیمه داخل و بعضی از اقسام آن در غیبت نیز داخل است. پس همه انواع آن از دو جهت حرام است و بعضی از اقسام آن که داخل غیبت است، از سه جهت حرام و سه عقاب بر آن مترتب می‌شود، چنانچه بر متأمل پوشیده نیست.

و این صفت نیز از صفات قبیحه مذمومه و ارتکاب آن از کبایر است و مذمت آن در روایات و اخبار بسیار وارد شده است، چنانچه از رسول خدا ﷺ منقول است که: «کسی که برای او دو رُو باشد در دنیا، خواهد بود برای او دو زبان از آتش در روز قیامت».^۱ و به روایت دیگر حضرت صادق صلوات الله علیه فرمود که: «هرکه ملاقات کند مسلمین را به دو رُو و دو زبان می آید در روز قیامت و حال آنکه برای او دو زبان از آتش خواهد بُود».^۲

و در احادیث معتبره منقول است که: «هرکه دو رُو و دو زبان داشته باشد که در حضور مردم مدح ایشان کند و در غایبانه غیبت ایشان را گوید چون در قیامت محشور شود دو زبان از آتش داشته باشد، یکی در پیش رو و یکی در پشت سر و در محشر ندا کنند که این بود که در دنیا دو رُو و دو زبان داشت».^۳

و از حضرت رسالت ﷺ منقول است که: «خواهید یافت بدترین بندگان خدا را در روز قیامت و آن کسی است که دو رُو باشد و سخن این جماعت را به آن جماعت و سخن آن جماعت را به این جماعت نقل کند».^۴

و از حضرت امام محمد باقر علیه السلام منقول است که: «بد بنده ای است بنده [ای] که دو رُو و دو زبان داشته باشد که در حضور مدح زیاد کند برادر مؤمن خود را و غایبانه گوشت او را بخورد، یعنی او را غیبت نماید و چون عطا کند به او، حسد بر او ببرد و اگر

۱- الخصال، ص ۳۸، باب الاثنین، حدیث ۱۸؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۵۹، باب تحریم کون الانسان ذا وجهین، حدیث ۷.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۴۳، باب ذی اللسانین، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۵۶، باب تحریم کون الانسان ذا وجهین، حدیث ۱.

۳- الخصال، ص ۳۷-۳۸، باب الاثنین، حدیث ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۵۸-۲۵۹، باب تحریم کون الانسان ذا وجهین، حدیث ۵.

۴- کشف الریبة عن احکام الغیبة، ص ۴۰، فیما یلحق بالغیبة.

۵- مسجد اعظم: - «بنده ای».

به بلانی مبتلا شود او را منکوب و [۱۹] مخذول نماید.^۱ و در حدیث دیگر منقول است که: «حق تعالی به عیسی علیه السلام وحی فرمود که: ای عیسی! باید زبان و همچنین دل تو در سِرّ و علانیه یکی باشد، به درستی که حذر می‌فرمایم تو را از نفس تو که مبادا تو را^۲ فریب دهد و من خبیر و آگاهم بر هر چیز؛ صلاحیت ندارد دو زبان در یک دهان و نه دو شمشیر در یک غلاف و نه دو دل در یک سینه».^۳ و روایات دیگر^۴ در این باب بسیار است و همین قدر برای اولی الالباب کافی است.

باب چهارم: در بیان کیفیت علاج غیبت و طریق محافظت خود از این مرض مهلک
بدانکه اکثر افعال و اقوال عقلا و اعمال و اشغال ارباب فطانت و ذکا مستند است به صفات و ملکاتی که برای نفس حاصل می‌شود و لهذا جماعتی که تهذیب اخلاق خود کرده‌اند و صفات حسنّه ممدوحه را تحصیل نموده‌اند و خود را متخلّق به اخلاق الله ساخته‌اند، پیوسته اوقات عمر خود را صرف طاعات و عبادات می‌نمایند و افعالی که از ایشان صادر می‌شود، چیزی چند است که موجب رضا و خوشنودی حق تعالی است و اقوال ایشان منحصر است در ذکر و دعا و تضرع و استغاثه به درگاه خدا و در مجامع و محافل به غیر کلمات حقّه و نصایح شافیه و مواعظ بالغه و هدایت و ارشاد خلائق به سخن دیگر متکلم نمی‌شوند و از کلمات لغو و باطل و غیبت و نیمه و امثال آن محترز می‌باشند.

و جمعی که صفات ذمیمه تحصیل نموده‌اند و ملکات ردیّه و خلال قبیحه در دل ایشان جا کرده و شیطان ملعون بر ایشان غالب گردیده، همیشه مشغول به معاصی

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۴۳، باب ذی اللسانین، حدیث ۲؛ امالی شیخ صدوق، ص ۴۱۸، المجلس الرابع والخمسون، حدیث ۱۸. ۲- مسجد اعظم: «تو را».

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۴۳، باب ذی اللسانین، حدیث ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۸، باب تحریم کون الانسان ذا وجهین، حدیث ۴.

۴- بنگرید: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۵۶ - ۲۶۰، باب تحریم کون الانسان ذا وجهین.

و گناهان می‌باشند و اکثر اوقات زندگانی را به لهو و لعب می‌گذرانند و زبان ایشان به لغو و باطل و غیبت برادران مؤمن و تمامی و سخن‌چینی و فحش و هرزه و باطل جاری می‌باشد.

و طایفه [ای] از مردم که حالت ایشان متوسط میان این دو حالت است مانند اکثر اوساط [۲۰] الناس که جمع میان صفات حسنه و قبیحه نموده‌اند و بالکلیه رو از درگاه حق بر نتافته‌اند و یکباره اسیر هواها و نفس اماره نیز نگردیده‌اند. گاهی به اعتبار ملکات جمیله تنبه و آگاهی برای ایشان حاصل می‌شود و راغب به اعمال خیر و خوبی و محترز از گناهان و معاصی می‌باشند و زبان خود را از غیبت و تمامی و لغو و باطل محافظت می‌نمایند و گاهی به اعتبار غلبه صفات خبیثه و متابعت خواهش‌های نفسانی، مرتکب بعضی از معاصی می‌شوند و زبان به فحش و غیبت و استهزا و سخریت می‌گشایند. و بالجمله هرگاه صفات حسنه بر ایشان غالب می‌شود جمیع افعال و اقوال ایشان نیکو می‌باشد و هرگاه صفات قبیحه غالب می‌گردد، افعال و اقوال ایشان قبیح می‌باشد.

پس از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود که افعال و اقوال تابع صفات و ملکات است و غیبت که از معاصی عظیمه و نهی از آن بسیار وارد شده است، چنانچه در ابواب سابقه مذکور شد، از جمله اقوال و تابع ملکات خسیسه قبیحه نفس است و به مقتضای این تحقیق معالجه غیبت و نجات از این امر شنیع به تهذیب اخلاق و اتصاف به صفات حسنه و رفع ملکات خبیثه نفس است، این است بیان معالجه آن بر سبیل اجمال.

[صفات و اسباب دهگانه غیبت]

و تفصیل مقال در این باب موقوف است بر ذکر خصوص صفات و ملکاتی که موجب ارتکاب غیبت می‌شود و بیان کیفیت رفع آن صفات از نفس و علاج آنها و بیان آن این است که باعث ارتکاب غیبت و سبب ابتلاء به این امر شنیع در اغلب اوقات واحوال ده چیز است:

اول: [متابعت خشم]

متابعت غیظ و خشم خود کردن؛ و این معنی موجب مفساد عظیمه است و از آن جمله ارتکاب غیبت است، چه هرگاه احدی بر دیگری به سببی از اسباب و جهتی از جهات غضب نماید و خشمش بگیرد و خشم خود را به مقتضای آیات و اخبار وارده در این باب فرو نشانند، [۲۱] در مجالس و محافل مرتکب غیبت و خبیث و مذمّت او می‌گردد و به این امر قبیح انتقام از او می‌کشد و آتش غضب خود را به این وضع فرو می‌نشانند و این معنی بعد از تأمل نهایت ظهور و وضوح دارد.

و علاج آن به ملاحظه آیات و اخباری که در باب مذمت غضب و ثواب کظم غیظ، یعنی فرونشانیدن خشم به صبر و تحمل و عدم اظهار آن و ترک اقدام بر فعل و قولی که موجب انتقام باشد وارد شده حاصل می‌شود. چه هرگاه متذکر آن متوبات جمیله شود و لطف الهی شامل حال او گردد، آتش غضب خود را به زلال تحمل فرو می‌نشانند و صبر را پیشه خود می‌سازد و به غیبت و مذمّت او زبان نمی‌گشاید. بلکه اگر دیگری در مجامع و محافل زبان به غیبت او گشاید، او موافقت نمی‌کند و آن شخص را زجر و منع می‌کند.

از حضرت رسالت ﷺ منقول است که: «برای جهنم دری هست که از آن در داخل جهنم نمی‌شود مگر کسی که خشم خود را فرو نشانند به معصیت حق تعالی». ^۱ یعنی در مقام انتقام مرتکب منهیات و محرّمات شود، مانند زدن و دشنام دادن و اهانت رسانیدن و امثال آن و از آن جمله غیبت کردن است.

و ایضاً از آن حضرت مروی است که: «هرکه تقوی و پرهیزگاری بورزد پروردگار

۱- تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۹، باب ما جاء في النسيمة؛ كشف الریبة عن أحكام الغيبة، ص ۲۹، في كيفية العلاج وكف اللسان عن الغيبة.

خود را، زبان او کلال^۱ بهم می‌رساند و غیظ خود را فرو نمی‌نشانند به معصیت الهی^۲.
یعنی زبان به فحش و دشنام و غیبت نمی‌گشاید.

و ایضاً از آن حضرت منقول است که: «هر که غیظ خود را فرو خورد و قادر بر انتقام بوده باشد حق تعالی او را در روز قیامت در حضور خلائق بخواند و مخیر سازد او را در میان خوریان بهشت که هریک را که خواهد اختیار نماید»^۳.

و از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام منقول است که: «حق تعالی وحی فرمود به یکی از پیغمبرانش که: ای فرزند آدم! مرا یاد کن در هنگامی که به غضب می‌آیی تا من یاد کنم تو را [۲۲] در هنگام غضب خود، پس نگردانم تو را از جمله جماعتی که اعمال ایشان را محو کرده‌ام و راضی شو به نصرت و یاری من که نصرت من برای تو بهتر است از نصرت تو برای خود»^۴.

و ایضاً از آن حضرت مروی است که: «غضب فاسد می‌کند ایمان را چنانچه سرکه غسل را فاسد می‌سازد»^۵.

و ایضاً از آن حضرت مروی است که: «هیچ بنده [ای] نیست که خشم خود را فرو خورد مگر آنکه حق تعالی عزّت او را در دنیا و آخرت زیاد می‌کند و حق تعالی در مدح این جماعت می‌فرماید: ﴿وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ وَالْغَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ

۱- کُلُّ لِسَانَةٍ یعنی زبانش کند یا سنگین شد.

۲- تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۱، ص ۱۲۹، باب ما جاء فی النمیمه؛ كشف الریبه عن أحكام الغیبه، ص ۲۹، فی کیفیة العلاج و کف اللسان عن الغیبه.

۳- همان.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۳۰۴، باب الغضب، حدیث ۱۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۶۴، باب وجوب ذکر الله عند الغضب، حدیث ۳.

۵- الکافی، ج ۲، ص ۳۰۲، باب الغضب، حدیث ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۵۸، باب وجوب تسکین الغضب عن فعل الحرام، حدیث ۲.

۶- مسجد اعظم: این روایت نیامده است.

اَلْمُخْسِنِينَ»^۱؛ یعنی آن جماعتی که فرو خورنده اند خشم خود را و عفو کننده اند از مردم و خدا دوست می دارند نیکوکاران را، پس فرمود که حق تعالی به عوض فرو خوردن خشم او، او را ثواب کرامت می فرماید»^{۲،۳}

و از حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه منقول است که: «هر که خشم خود را فرو خورد و قادر بر انتقام بوده باشد، حق تعالی دل او را پر از امن و ایمان می کند در روز قیامت»^۴ و به روایت دیگر: «دل او را پر از رضا و خشنودی خود می فرماید»^۵ و از حضرت سید الساجدین صلوات الله علیه منقول است که: «از محبوبترین راهها به حق تعالی نوشیدن دو جرعه است، یکی جرعه غیظ که او را رد نماید به حلم و بردباری و دیگری جرعه مصیبت که رد کند آن را به صبر و تحمل»^۶ و از حضرت صادق صلوات الله علیه منقول است که: «هیچ جرعه [ای] که بنوشد آن بنده محبوبتر نیست نزد حق تعالی از جرعه غیظی که بنوشد آن را در هنگامی که در دل او تردد کند یا به آنکه صبر کند یا آنکه حلم نماید»^۷.

۱- سورة مبارکه آل عمران، آیه ۱۳۴.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۱۱۰، باب کظم الغیظ، حدیث ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۶ - ۱۷۷، باب استحباب کظم الغیظ، حدیث ۵.

۳- مسجد اعظم: + «و ایضا از آن حضرت مروی است که: هیچ بنده نیست که خشم خود را فرو خورد مگر آنکه حق تعالی عزت او را در دنیا و آخرت زیاد می کند».

۴- الکافی، ج ۲، ص ۱۱۰، باب کظم الغیظ، حدیث ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۷ - ۱۷۸، باب استحباب کظم الغیظ، حدیث ۹.

۵- الکافی، ج ۲، ص ۱۱۰، باب کظم الغیظ، حدیث ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۷، باب استحباب کظم الغیظ، حدیث ۸.

۶- الکافی، ج ۲، ص ۱۱۰، باب کظم الغیظ، حدیث ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۶، باب استحباب کظم الغیظ، حدیث ۴.

۷- الکافی، ج ۲، ص ۱۱۱، باب کظم الغیظ، حدیث ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۷،

این است مجملی از احادیث وارده در این باب و به غیر اینها نیز روایات بسیار در باب مذمت غضب و مدح کظم غیظ و حسن صبر وارد شده که تفصیل آنها موکول به کتب احادیث علمای اخبار رضوان الله علیهم است و به جهت تذکر [۲۳] و تیقظ همین قدر کافی است و بر عاقل خبیر پوشیده نیست که هرگاه کسی متذکر این روایات گردد و مثوبات جمیله که برای کظم غیظ صبر در آنها وارد شده با عقوبات غضب در نظر بدارد، به صبر و تحمل رغبت می نماید و زبان خود را از غیبت حفظ می نماید. والله تعالی هو الموفق.

دویم: [همراهی با غیبت کنندگان]

متابعت نمودن جمعی که مشغول غیبت گردیده اند از رفقا یا آشنایان یا اهل دنیا و موافقت نمودن با ایشان و تصدیق قول ایشان نمودن و گفتن مؤیدات بر طبق سخن ایشان و بالجمله شریک شدن با ایشان در غیبت. و این معنی اکثر صلحا و فضلا را به غیبت مبتلا می سازد و گاهی اسم آن را شرم حضور و گاهی حسن معاشرت و مدارا و گاهی تقیه می گذارند و در غیبت مؤمن بیچاره با معاشرین خود از ظلمه و بطله موافقت می نماید.

و گاه هست که زیاده بر غیبت را نیز مرتکب می شوند، مانند آنکه اگر غضب بر آن غیبت کننده مستولی شود، ایشان نیز اظهار غضب می کنند و گاه باشد که برای خوش آمد آن شخص در صدد اذیت آن مؤمن فقیر برآیند و این سبب زیاده بر سبب اول موجب غیبت می شود و شاید اثم و گناه این نوع زیاده بر نوع سابق باشد، زیرا که در نوع سابق امری نسبت به خود رو داده که باعث غیظ و خشم شده و در این صورت چنین نیست، بلکه مجرد متابعت غیبت کننده باعث شرکت در غیبت گردیده است و منشأ این موافقت و متابعت فی الحقیقه حب دنیا و محبت^۱ جاه و اعتبار با مال است که باعث معاشرت

→ باب استحباب کظم الغیظ، حدیث ۶.

۱- مسجد اعظم: «فی الحقیقه حب دنیا و محبت».

بطله و ظلمه و اهل دنیا گشته، چه اگر محبت دنیا را از دل بیرون کند با چنین کسی مصاحبت نمی‌کند و اگر به حسب اتفاق رُو دهد غیبت کننده را منع و زجر می‌کند، اگر قادر باشد و الا ساکت می‌شود و اثم و گناهی بر او نیست.

[علاج به منع مصاحبت بطله و فسقه]

و علاج این نوع به ملاحظه اخبار و احادیثی که [۲۴] در باب منع مصاحبت بطله و فسقه و ترک موافقت ایشان در امور غیر مشروع و امر به معاشرت با صلحا و اتقیا و برادران ایمانی وارد شده است، حاصل می‌شود به چند سند:

از حضرت صادق صلوات الله علیه منقول است که: «هرکه ایمان به خدا و روز قیامت دارد، پس ننشیند در مجلسی که در آن نقص امامی یا عیب مؤمنی مذکور شود»^۱ و به روایت دیگر فرمود که: «کسی که بنشیند نزد دشنام دهنده به دوستان خدا، پس معصیت خدا کرده است»^۲ و در حدیث دیگر فرمود که: «سزاوار نیست برای مؤمن که بنشیند در مجلسی که معصیت الهی در آن مجلس کرده شود و او قادر بر تغییر آن نباشد»^۳ و به روایت دیگر فرمود که: «سزاوار نیست مسلمان را که مؤاخات و برادری کند با فاجر و احمق و کذاب»^۴.

و ایضا از آن حضرت منقول است که رسول خدا ﷺ فرمود که: «هرکه طلب کند رضا

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۶۶، باب تحریم المجالسة لأهل المعاصی، حدیث ۲۱؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۴، سورة الانعام.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۷۹، باب مجالسة أهل المعاصی، حدیث ۱۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۶۰، باب تحریم المجالسة لأهل المعاصی، حدیث ۲.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۷۴، باب مجالسة أهل المعاصی، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۶۰، باب تحریم المجالسة لأهل المعاصی، حدیث ۴.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۳۷۶، باب مجالسة أهل المعاصی، حدیث ۶؛ تحف العقول، ص ۲۰۵، فی قصاری کلماته [علی علیّه السلام].

و خوشنودی مردم را به آنکه مرتکب شود امری را که موجب سخط و غضب الهی باشد، حق تعالی حمد کننده او را از مردم، می گرداند مذمت کننده».^۱ یعنی هر که در امر غیر مشروع با مردم موافقت کند به قصد آنکه مردم او را حمد نمایند، حق تعالی چنان می کند که همان جماعت مذمت کننده او می شوند.

و در حدیث دیگر همین مضمون را فرمود و بعد از آن فرمود که: «... هر که اختیاری نماید طاعت الهی را به چیزی که مردم را به غضب آورد و از او ناراضی باشند، حق تعالی کفایت می فرماید از او عداوت هر دشمنی را و حسد هر حاسدی را و بغی هر سرکشی را و حق تعالی ناصر و ظهیر او باشد».^۲ و بر این مضامین روایات و اخبار^۳ زیاده از حد، عد و احصا است و برای آگاه خبیر همین قدر کافی است.

سیم آنکه: [مبارزه با اعداء از دوستان و اقربا]

بیاید از کسی که اراده دارد که با او معانده نماید یا نزدیکی از اعزّه او را رسوا و ذلیل کند یا در پیش حاکم شرعی شهادتی بر او بدهد، پس مبادرت می نماید و به غیبت و مذمت [۲۵] او مشغول می گردد و در مجامع و محافل زبان به طعن او می گشاید تا او ذلیل و خفیف شود و سخن او نزد کسی اثر نکند و اولاً صفات مذمومه که در آن شخص هست می گوید و از دروغ و افترا در اوّل امر احتراز می نماید و نوعی می کند بر مردم ظاهر شود که آنچه را درباره آن شخص گفته راست بوده و این را وسیله [ای] می سازد که بعد از این درباره او دروغ بگوید و افترا بر او بزند و مردم به وسیله و سخن راستی که

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۷۲، باب من أطاع المخلوق فی معصیة الخالق، حدیث ۱؛ الخصال، ص ۳، باب الواحد، حدیث ۶.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۷۲ - ۳۷۳، باب من اطاع المخلوق فی معصیة الخالق، حدیث ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۵۳، باب تحریم اسخاط الخالق فی مرضاة المخلوق، حدیث ۲.

۳- بنگرید: وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۵۲ - ۱۵۶، باب تحریم اسخاط الخالق فی مرضاة المخلوق.

در اوّل امر گفته، افترا و دروغ آخر او را قبول نمایند و در مقام تسجیل افترا و دروغ آخر می‌گویند که: من دروغ گو و کذاب نیستم و آنچه را در اوّل درباره این شخص گفتم دیدید که راست بود و چنان بود و چنان بود که من خبر داده بودم، پس آنچه را الحال خبر می‌دهم نیز بدانید که راست و مطابق واقع است.

[علاج روایی این صفت ذمیمه]

و علاج این نوع به ملاحظه روایاتی^۱ که در نهی از این معنی وارد شده است حاصل می‌شود. به سند معتبر از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «هر که روایت کند بر مؤمنی روایتی را که عیب او را ظاهر کند و مردی او را بر طرف کند برای آنکه او را از چشم مردم بیندازد، حق تعالی بیرون می‌کند او را از ولایت و دوستی خود به سوی ولایت و دوستی شیطان و شیطان نیز او را قبول نمی‌کند».^۲ و به روایت دیگر یکی از اصحاب به خدمت آن حضرت عرض نمود که مقصود از این حدیث که عورت مؤمن بر مؤمن حرام است چیست؟ فرمود که: «مراد این نیست که عورت جسد او منکشف شود و تو آن را ببینی، بلکه مراد این است که روایت کنی بر او امری را که بد باشد یا عیب او را بگوئی».^۳

و ایضاً از آن حضرت مروی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله روزی فرمود که: «ای گروه جماعتی که اسلام آورده‌اید به زبان و ایمان خالص به دل شما نرسیده است، صدقّت مکنید مسلمانان را و تتبّع و تفحص مکنید عورات ایشان را - یعنی اُمور مخفیّه ایشان

۱- مسجد اعظم: «روایتی».

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الروایة علی المؤمن، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۹۴، باب تحریم اذاعة سر المؤمن، حدیث ۲.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الروایة علی المؤمن، حدیث ۲؛ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۷۵، باب دخول الحمام و آدابه و سننه، حدیث ۱۱.

را-^۱، [۲۶] به درستی که هرکه تفحص نماید عورات مسلمانان را حق تعالی تفحص کند عورت او را و کسی را که خدا عورت او را تفحص نماید، رسوا می‌کند او را هرچند در خانه‌اش باشد».^۲ و ایضاً روایات بسیار در باب حسن ظنّ به مؤمنان و احادیث بیشمار در باب تفویض امر و توکل به جناب حق تعالی و ترک انتقام هرچند قادر بر آن باشی نیز وارد شده است و به ملاحظه این اخبار اجتناب از این نوع حاصل می‌شود.

چهارم: [در مقام برائت از انتساب امر شنیع]

جمعی او را نسبت دهند به قول شنیعی یا فعل قبیحی و او در مقام براءت ذمه خود گوید که: این قول و فعل از من صادر نشده، بلکه فلان شخص قائل این قول یا فاعل این فعل است یا در مقام اعتذار گوید که: اگرچه این قول یا فعل از من صادر شده، لیکن فلان شخص نیز با من شریک در این امر بود، پس در مقام براءت ذمه دنیوی یا اعتذار آن خلاق خود را به غیبت برادر مؤمنی مبتلا ساخته است.

و علاج این نوع به ملاحظه روایاتی که در باب امر به ستر قبایح اعمال برادران ایمانی و رعایت حرمت ایشان در غیبت و حضور وارد شده، چنانچه در علاج نوع سابق مذکور شد و احادیثی که در باب حفظ مجالس وارد شده حاصل می‌شود به اسانید بسیار از ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین روایت شده است که مجالس به امانت است.^۳ یعنی آنچه در مجالس مذکور می‌شود، امانتی است نزد هرکه آن را بشنود و خیانت در آن نباید کرد و در یکی از آن روایات مذکور است که: «جایز نیست برای احدی که نقل

۱- مسجد اعظم: + «یعنی امور مخفیّه ایشان را».

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۴، باب من طلب عشرات المؤمنین و عوراتهم، حدیث ۲؛ منیة المرید،

ص ۳۲۷، الکلام فیہ بما لا یحل من کذب و غیبه و غیرهما.

۳- بنگرید: الکافی، ج ۲، ص ۶۶۰، باب المجالس بالامانة.

کند سخنی را که صاحب آن سخن آن را بپوشاند، مگر به اذن او با آنکه آن سخن حقی باشد یا ذکر خیر آن شخص بوده باشد».^۱

پنجم: [قصد تفاخر و مباهات]

آنکه به قصد تفاخر و مباهات به مذمت و غیبت جمعی از اهل صنف خود می پردازد، برای آنکه بلندی رتبه و رفعت درجه خود را ظاهر سازد، چنانچه [۲۷] هرگاه از جمله علما بوده باشد برای اظهار کمال فضل خود، به قدح دیگران مشغول می شود. پس می گوید که: فلان شخص جاهل است و فهمش ناقص و کلامش سست و ضعیف است و قصدش این است که خود از او افضل و اعلم است، یا قصدش این است که مردم تعظیم و تکریم آن شخص را کمتر از او بکنند و به این قصد باطل خود را به غیبت مرد عالم فاضلی یا صالح کاملی می اندازد.

و علاج این نوع به رفع صفت مباهات و مفاخره و تکبر و تجبر و حب ریاست از نفس که از صفات ذمیمه است حاصل می شود، پس باید متذکر شود احادیث وارده در این باب را؛ چنانچه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام منقول است که: «جبار ملعون کسی است که حقیر شمارد مردم را و تجبر کند بر ایشان و جاهل حق باشد».^۲ و از حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه منقول است که: «هر که طلب علم کند برای آنکه مباهات نماید به آن با علما یا مجادله کند با سفها یا خواهد که صرف کند روهای مردم را به سبب آن علم به سوی خود، پس مهیّا داند جای خود را در جهنم».^۳

۱- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۰، باب المجالس بالامانة، حدیث ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۰۴، باب أن من جالس أحدا فانتمنه علی حدیث لم یجز له، حدیث ۳.

۲- الکافی ج ۷، ص ۳۱۱، باب الکبر، حدیث ۱۳؛ منیة المرید، ص ۳۳۰، الکبر والترفع.

۳- مسجد اعظم: «علم».

۴- الکافی، ج ۱، ص ۴۷، باب المستأکل بعلمه و المباهی به، حدیث ۶؛ دعائم الاسلام، ج ۴.

و به چند سند از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام منقول است که: «هر که ریاست مردم را خواهد هالک است».^۱ و به روایت دیگر فرمود که: «پرهیزد از این جماعت رؤسا که ریاست را بر خود بسته‌اند، پس به خدا قسم که بلند نمی‌شود صدای نعل هادر عقب سر کسی، مگر آنکه خود هلاک می‌شود و دیگران را نیز هلاک می‌کند».^۲ یعنی جماعتی که اهلیت ریاست نداشته باشند ریاست را و خواهند و مردم از عقب ایشان بیفتند^۳ و متابعت ایشان کنند، ایشان خود هالکند و مردم را نیز هلاک می‌کنند.

و شکی نیست که هرگاه کسی غیبت و مذمت دیگران را وسیله ترقی خود نماید، البته محبت ریاست [۲۸] دارد و حال آنکه قابلیت این امر خطیر را ندارد، پس به مضمون این روایات و امثال آنها که زیاده از حد، عدّ و احصا است باید طمع در این امر نکند و دست از مفاخره و مباهات بکشد و خود را از غیبت مؤمن عالمی حفظ نماید. عصمنا الله و سایر المؤمنین عنه.

ششم: [حسادت]

حسد بردن بر دیگران، چنانچه هرگاه ببیند کسی را که مردم او را دوست می‌دارند و تعظیم و تکریم او می‌نمایند و در مجالس و محافل زبان به نشر محامد و محاسن او گشوده‌اند، پس بر او حسد می‌برد، می‌خواهد که این معنی را از او سلب نماید، پس شروع می‌کند به غیبت و مذمت او و قدح در او می‌کند و معایب او را برای مردم نقل می‌نماید که شاید او را در نظر مردم خفیف و ذلیل نماید و از درجه عزت بپندازد.

→ ۱. ص ۹۸، ذکر من یجب أن يأخذ عنه العلم.

۱- الکافی، ج ۲، ص ۲۹۸، باب طلب الرئاسة، حدیث ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۵۱، باب تحریم طلب الرئاسة مع عدم الوثوق بالعدل، حدیث ۷.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۲۹۷، باب طلب الرئاسة، حدیث ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۵۰، باب تحریم طلب الرئاسة مع عدم الوثوق بالعدل، حدیث ۴.

۳- مسجد اعظم: «نیفتند».

و علاج این نوع به ملاحظه احادیث وارده در باب مذمت حسد و مفاسد آن و منع از اظهار آن حاصل می شود. چنانچه به سندهای بسیار از ائمه ابرار صلوات الله علیهم اجمعین منقول است که: «حسد ایمان را می خورد، چنانچه آتش هیزم را می خورد».^۱

و از حضرت صادق صلوات الله و سلامه علیه منقول است که: «آفت دین حسد و عجب و مفاخرت است».^۲ و ایضا از آن حضرت روایت شده که: رسول خدا ﷺ فرمود که: «حق تعالی به حضرت موسی ﷺ فرمود که: ای پسر عمران حسد میرید بر مردم بر آنچه من به ایشان عطا فرموده ام از فضل و احسان خود و مدوز چشم خود را بر آنها و نفس خود را از پی آنها مینداز. به درستی که حسد برنده، منکر نعمت های من است و مانع قسمتی است که من در میان بندگان خود نموده ام و کسی که چنین باشد من از او نیستم و او از من نیست».^۳

و ایضا از آن حضرت منقول است که: «مؤمن غبطه می برد و حسد نمی برد و منافق حسد می برد و غبطه نمی برد»^{۴، ۵} و غبطه آن است که زوال نعمت را از آن شخص نمی خواهد، بلکه مثل آن [۲۹] نعمت را برای خود می خواهد و به این صفت ممدوح است، چه حقیقت این صفت به طلبیدن نعمتی از درگاه حق تعالی برای خود راجع

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۰۶، باب الحسد، حدیث ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۵، باب تحریم الحسد و وجوب اجتنابه، حدیث ۲.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۰۷، باب الحسد، حدیث ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۶، باب تحریم الحسد و وجوب اجتنابه، حدیث ۵.

۳- مسجد اعظم: «حق تعالی به حضرت موسی علیه السلام فرمود که».

۴- الکافی، ج ۲، ص ۳۰۷، باب الحسد، حدیث ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۶، باب تحریم الحسد و وجوب اجتنابه، حدیث ۶.

۵- مسجد اعظم: «و منافق حسد می برد و غبطه نمی برد».

۶- الکافی، ج ۲، ص ۳۰۷، باب الحسد، حدیث ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۶، باب تحریم الحسد و وجوب اجتنابه، حدیث ۷.

می‌شود، بی آنکه از دیگری زایل شود، به خلاف حسد که زوال نعمت را از دیگری آرزو می‌کند.

و گاه هست که حصول آن نعمت را برای خود نیز نمی‌خواهد و این معنی مذموم است، چنانچه دانستی و اکثر مفاسد دینی و دنیوی که یکی از آنها ارتکاب غیبت است بر آن مترتب می‌شود. چنانچه بر متدبر بصیر پوشیده نیست. و هرگاه به مقتضای این روایات ماده حسد را از خود سلب کند از این نوع غیبت نجات می‌یابد؛ والله تعالی هو الموفق.

هفتم: [برای شوخ طبعی و خوش صحبتی]

به عنوان شوخی طبع و خوش صحبتی معایب برادران مؤمن را در مجالس و محافل به وضعی نقل می‌کند که مردم را خوش آید و به این وسیله خود بسیار می‌خندد و دیگران را می‌خنداند و این را مزاح و مطایبه نام می‌گذارد و از این راه اکثر اوقات عمر را به غیبت می‌گذراند و این معنی بسیار مذموم است.

و علاج آن به دیدن روایات و اخبار وارده در این باب حاصل می‌شود. چنانچه از حضرت رسول ﷺ منقول است که فرمود: «عجب دارم از کسی که ایمان به جهنم دارد، چرا می‌خندد».^۱

و از حضرت صادق علیه السلام مروی است که: «چه بسیار کسی که بسیار خندد از روی لعب و بازی و در قیامت گریه‌اش بسیار باشد و چه بسیار کسی که بسیار گریه بر گناه خود و در بهشت خوشحالی^۲ و خنده‌اش بسیار باشد».^۳ و در حدیث دیگر منقول است

۱- الکافی، ج ۲، ص ۵۹، باب فضل الیقین، حدیث ۹؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۶۲، باب العلة التي من أجلها سميت الخضر خضرا، حدیث ۱.

۲- مسجد اعظم: «خوشحال».

۳- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۶، باب فی ما جاء عن الرضا علیه السلام من الاخبار المنثورة، حدیث ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۵، باب کراهة الضحك من غیر عجب، حدیث ۲.

که: «حضرت داود [علیه السلام] به حضرت سلیمان [علیه السلام] می گفت که: ای فرزند! زنهار که خنده بسیار مکن که بسیار خندیدن آدمی را فقیر می کند در روز قیامت».^۱

و در حدیث صحیح از حضرت امام موسی کاظم صلوات الله علیه منقول است که: «مزاح مکن که نور ایمانت را می برد و مروّت و مردیت را سبک می کند».^۲ و از حضرت صادق صلوات الله علیه منقول است که: «مزاح کردن آب رو را می برد و مهابت مردان را برطرف می کند».^۳

و در حدیث دیگر فرمود که: «مجادله مکن [۳۰] که خُشنت را می برد و خوش طبعی مکن که باعث جرأت مردم می شود بر تو».^۴ و از حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه منقول است که: «زنهار مزاح مکنید که کینه ها^۵ بهم می رسد و آن دشنام کوچک است».^۶

و از حضرت صادق [علیه السلام] منقول است که: «بسیار خندیدن دل را می میراند و دین را می گدازد، چنانچه آب نمک را می گدازد».^۷ و فرمود که: «از نادانی است خندیدن بی آنکه تعجبی باعث آن شود».^۸ و در حدیث دیگر فرمود که: «زنهار مزاح بسیار مکنید

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۹، باب کراهة كثرة المزاح و الضحك، حدیث ۱۵.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۵، باب الدعاء الضحك، حدیث ۱۹؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۰۸، باب النوادر، حدیث ۵۸۸۵.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۵، باب الدعاء والضحك، حدیث ۱۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۸، باب کراهة كثرة المزاح والضحك، حدیث ۱۰.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۵، باب الدعاء والضحك، حدیث ۱۷؛ تحف العقول، ص ۴۸۶، فی قصاری کلماته [علیه السلام].

۵- در نسخه: کینهها.

۶- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۸، باب کراهة كثرة المزاح والضحك، حدیث ۹.

۷- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۶، باب کراهة كثرة المزاح والضحك، حدیث ۲.

۸- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۷؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۶.

که آب رو را می برد».^۱ و فرمود که: «چون کسی را دوست داری با او مزاح و مجادله ممکن».^۲ و در حدیث دیگر فرمود که: «قهقهه از شیطان است».^۳ و فرمود که: «بسیار خندیدن آب رو را می برد».^۴ و احادیث دیگر در این باب بسیار است.

و بدانکه بعضی از روایات در باب مدح مزاح و مطایبه نیز وارد شده است. چنانچه از حضرت صادق صلوات الله علیه منقول است که: «هیچ مؤمنی نیست مگر آنکه در او مزاح و خوش طبعی می باشد».^۵ و در حدیث دیگر منقول است که: «آن حضرت از شخصی پرسید که خوش طبعی کردن شما با یکدیگر چون است؟ گفت: کم است. حضرت فرمود که: خوش طبعی کنید که مزاح کردن از نیکی خلق است و موجب خوشحالی برادر مؤمن می شود و بسیار بود که حضرت رسول ﷺ مزاح می فرمود با شخصی که او را شاد گرداند».^۶

و جمع میان این احادیث مختلفه به دو نحو می تواند شد:

→ ۱۱۵. باب کراهة الضحك من غیر عجب، حدیث ۱.

۱- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۶، باب کراهة كثرة المزاح والضحك، حدیث ۱.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۹؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۷، باب کراهة كثرة المزاح والضحك، حدیث ۳.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۴، باب کراهة القهقهة، حدیث ۱.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۱۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۷، باب کراهة كثرة المزاح والضحك، حدیث ۴.

۵- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۳، باب الدعاء والضحك، حدیث ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۲، باب استحباب المزاح والضحك من غیر اکتار، حدیث ۳.

۶- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۳، باب الدعاء والضحك، حدیث ۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۳، باب استحباب المزاح والضحك من غیر اکتار، حدیث ۴.

اول آنکه: قدری از مزاح و مطایبه مطلوب باشد و بسیار خندیدن و خوش طبعی‌های زیاد نمودن مذموم باشد. چه این شیوه سفها و بی‌خردان است و عقلا و اهل دانش پیوسته از خنده‌های زیاد و شوخی‌های تند محترز می‌بوده‌اند و مؤید این است حدیثی که از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «خندیدن مؤمن باید تبسم باشد و صدا نداشته باشد».^۱

دویم آنکه: مزاح و مطایبه [۳۱] مطلوب باشد مادام که منتهی به غیبت یا سخریت و استهزا یا فحش و دشنام نشود. و بالجمله موجب فعل حرامی نباشد و مؤید این است حدیثی که از حضرت امام محمدباقر علیه السلام مروی است که: «خدا دوست می‌دارد کسی را که خوش طبعی کند در میان مردم مادام که فحش نگوید».^۲

[نظر شهید ثانی در سخره و استهزاء]

و بدانکه شیخ جلیل نبیل، شیخ زین الدین علیه الرحمه که به شهید ثانی^۳ معروف است، سخریت و استهزا را سببی دیگر از جمله اسباب غیبت شمرده و گفته است که: سخریت و استهزا چنانچه در حضور می‌باشد و موجب اذیت و اهانت است، همچنین در غیبت نیز می‌باشد و سبب غیبت می‌شود. و مخفی نماند که این سبب با سبب سابق متقارب، بلکه از جمله اقسام آن است و در علاج با آن شریک است. والله تعالی اعلم.

۱- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، باب الدعاء والضحك، حدیث ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱۴، باب کراهة القهقهة، حدیث ۳.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۶۶۳، باب الدعاء والضحك، حدیث ۴؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۹۳، باب المحبوبات، حدیث ۴۵۲.

۳- كشف الریبة عن احكام الغيبة، ص ۲۶، فی العلاجات المتعلقة بالغيبة.

هشتم: [ترحم و خیرخواهی خطاکارانه]

گاه هست که از راه تقوی و پرهیزکاری و خیرخواهی برادران مؤمن بعد از آنکه بر عیبی و خطائی از مؤمنی مطلع گردید، غمگین می‌شود و این معنی او را باعث می‌شود بر آنکه از روی ترحم می‌گوید که: بیچاره فلان شخص به فلان گناه مبتلا شده است.

و مغموم و مهموم شدن برای برادران ایمانی و ترحم بر ایشان نمودن اگرچه از صفات حمیده است و ثواب عظیم برای آن شخص به این سبب حاصل می‌شود، چنانچه در احادیث بسیار وارد شده است، ولیکن چون شیطان در همه احوال در صدد اغواء بنی آدم است و اگر عمل خیری از احدی صادر شود آن را ضایع و باطل می‌کند و به عمل شر آن را مخلوط می‌سازد. لهذا در این مقام نیز این شخص را فریب می‌دهد به آنکه اظهار این امر از روی ترحم و مهربانی و خیرخواهی عبادت است و به این حیل او را غافل می‌نماید که تصریح به اسم آن شخص کند و به این وسیله او را به غیبت مبتلا می‌سازد، زیرا که عیب مؤمنی را گفته که آن مؤمن راضی به اظهار آن نیست و از ذکر آن او را ناخوش می‌آید و به این سبب این عمل خیر مخلوط به عمل [۳۲] شری که غیبت است می‌شود و ثواب آن عمل خیر خبط^۱ می‌شود.

و این نوع از غیبت به اعتبار خلط با عمل خیر نهایت دقت و خفاء دارد و به این جهت بسیاری از صلحا و اتقیا به آن مبتلا می‌شوند.

و علاج آن به این می‌شود که تصریح به اسم آن بیچاره نکند و در این صورت غیبت نخواهد بود، چنانچه در باب اول مذکور شد و ایضاً تأمل کند در آنکه ثمره بر این اظهار به غیر اذیت این برادر مؤمن مترتب نمی‌شود و اگر منظور خیرخواهی و نصیحت اوست،

۱- هر دو نسخه خبط است، ولی در از بین رفتن عمل خیر در دیدگاه کلامی و معارف قرآنی از خبط استفاده شده است و ممکن است از خطای کاتبان باشد، هر چند خبط نیز قابل توجه و صحیح است. خبط: آنچه ستوران آن را لگدمال کرده باشند، مخلوط کردن چیزی به چیزی، دهخدا.

ممکن است که این معنی را به دیگران اظهار نکند، بلکه به آن شخص خودش به عنوان خفا اظهار کند و او را نصایح شافیه و مواعظ بالغه کند که باعث ترک آن فعل قبیح شود و دیگران بر آن مطلع نشوند و اگر قصد او از ذکر و اظهار این معنی به دیگران نهی منکر باشد و اینکه اگر آن شخص اطلاع مردم را برای فعل قبیح بداند آن را ترک می‌کند در این صورت غیبت نخواهد بود. چنانچه بعد از این مذکور می‌شود.

و ایضا ملاحظه روایات و احادیث وارده در باب وجوب حفظ الغیب برادران ایمانی، چنانچه در معالجات سابقه مذکور شد باعث نجات از این نوع غیبت می‌شود.

نهم: [در مقام تعجب و غفلت از شیطان]

ایضا تقوی و پرهیزکاری و دین‌داری گاهی باعث آن می‌شود که هرگاه گناهی را از احدی ببیند، بی اختیار در مقام تعجب آن را نقل کند، شیطان فی الحال او را غافل می‌کند تا آنکه تصریح به اسم آن شخص می‌نماید و به غیبت مبتلا می‌شود و این معنی نیز فی نفسه بد نیست، چه اگر نام آن شخص را نبرد^۱ غیبت نکرده است و به سبب این حمیت^۲ مشروعه مثاب و مأجور خواهد بود، ولیکن به جهت ارتکاب غیبت عمل خود را ضایع و فاسد کرده معاقب و معاتب گردیده است. و علاج آن نوع از علاج نوع سابق ظاهر می‌شود.

دهم: [عدوات و غفلت منشأ گرفته از تقوی]

ایضا تقوی [۳۳] و پرهیزکاری او منشأ غضب او می‌شود و عداوت اهل معاصی را از برای خدا به دل می‌گیرد و به این سبب آن معصیت را نقل می‌کند و از روی غفلت اسم آن شخص را می‌برد و به غیبت مبتلا می‌شود و در این بغض و عداوت اگرچه مأجور

۱- در هر دو نسخه «ببرد» آمده و ظاهراً صحیح «نبرد» است.

۲- مسجد اعظم: «جهت».

و مثاب است به جهت آنکه حبّ فی الله و بغض فی الله از جمله صفات حمیده است و احادیث^۱ بسیار در مدح آن وارد شده است، لیکن چه ضرورت داعی است که تصریح به اسم آن مرد کند تا غیبت شود و باعث حبط عملش شود.

و علاج این نوع نیز مانند دو نوع سابق است و این سه نوع آخر در خواص مانند صلحا و اتقیا بیشتر از انواع سابقه می باشد و باید دانست که علاج جمیع انواع مذکوره به ملاحظه آیات و اخبار مشتمله مذمت غیبت و تهدیدات شدید، وارده در آن باب و تذکر آنها نیز می شود.

پس متیقّظ آگاه باید که چون اوقات عمر خود را به تأمل و تفکر در تهذیب اخلاق و رفع صفات ذمیمه از نفس بگذراند و از آیات و اخباری که در این ابواب وارد شده غافل نباشد تا توفیق الهی شامل حال او گردد و از این صفات و ملکات که موجب مناهی و معاصی است که غیبت از جمله آنهاست نجات یابد تا سعادت ابدی آخرت برای او میسر گردد.

این است تفصیل آنچه علمای اخلاق مجملی از آن را در کتب و رسایل خود ایراد نموده اند در این باب. و شیخ زین الدین علیه الرحمة در رساله غیبت^۲ این ده نوع را ذکر نموده. ولیکن به عوض نوع نهم سخریه و استهزا را که اشاره به آن شد ذکر نموده.

و در کتاب مصباح الشریعه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود که: «اصل و اساس غیبت یعنی علت و منشأ آن به ده نوع متنوع می شود: اوّل: فرونشاندن غیظ و خشم. دویم: مساعدت و موافقت قومی - یعنی جماعتی که غیبت می کنند - سیّم: تصدیق [۳۴] خبر دیگران بدون تفتیش و تحقیق. چهارم: متهم دانستن مردم به عیبه و بدیها. پنجم: گمان بد به مردم داشتن. ششم: حسد بردن بر مردم. هفتم:

۱- الکافی، ج ۲، ص ۱۲۴ - ۱۲۷، باب الحب فی الله و البغض فی الله؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶،

ص ۱۶۵ - ۱۷۲، باب وجوب الحب فی الله و البغض فی الله.

۲- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۲۴ - ۲۶، فی العلاجات المتعلقة بالغیبه.

سخریه و استهزا نمودن به مردم. هشتم: تعجب نمودن از عیوب مردم. نهم: اظهار کدورت و بی‌دماغی از مردم. دهم: زینت دادن و جلوه دادن خود در نظر مردم.^۱

و شیخ زین‌الدین علیه‌الرحمه در رساله غیبت این حدیث را تنزیل نموده است بر آن ده نوعی که خود ذکر کرده و بر متأمل خبیر پوشیده نیست که تطبیق بعضی از انواع مذکوره در این حدیث بر آن ده نوع که مذکور شد محتاج به تکلفات بسیار بعیده است که ضرورتی و احتیاجی به آنها نیست، بلکه حق در این حدیث آن است که فقرات آن بر ظاهرش محمول است.

ولیکن مراد از غیبت معنی و افترا نیز هست که شامل بهتان و افترا است، زیرا که بعضی از افراد که از ظاهر حدیث مستفاد می‌شود غیبت نیست، بلکه داخل بهتان و افترا است و اطلاق غیبت بر این معنی نیز در عرف احادیث شایع است.

و بالجمله دو معنی برای غیبت از احادیث ظاهر می‌شود. یکی معنی اخص که این رساله در بیان تحقیق آن است و دیگری معنی اعم که شامل آن معنی و افترا هر دو هست. والله تعالی‌اعلم.

تتمه: بدانکه اکثر اسباب مذکوره چنانچه باعث ارتکاب غیبت می‌شود، همچنین باعث ارتکاب نیمه و سخن چینی نیز می‌شود، و مانند مصاحبت و موافقت بطله و ظلمه و فسقه و نقل کلامی که سبب خندیدن مردم شود و حسد بردن بر مردم و غیر آن که بعد از تأمل ظاهر می‌شود و طریق معالجه آن از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود. والله تعالی‌هو الهادی الی سبیل الرشاد.

باب پنجم: [موارد جواز غیبت]

در بیان صورتی چند که جایز است در آن صورت‌ها غیبت کردن و حرام نیست وائمی و گناهی ندارد.

۱- مصباح الشریعة، ص ۲۰۵، فی الغیبة.

بدانکه شارع [۳۵] حرام گردانیده است غیبت را هرگاه داعی او بر غیبت اغراض دنیوی غیر مشروعه باشد، چه اگر نه چنین باشد، بلکه مقصود اغراض صحیحه مشروعه باشد، مانند استنقاذ حق خود یا غرض نصیحت و خیرخواهی برادر مؤمن یا تقویت دین و استحکام شرع مبین یا امثال اینها از اغراض صحیحه باشد، مباح می شود ارتکاب غیبت و این صورت ها را خصر نموده اند در ده صورت:

اول تظلم: یعنی آنکه به احدی ظلمی رسیده باشد و نزد حاکم شرع مذکور کند ظلم آن ظالم را و اسناد دهد به او ظلمی و تعدی که بر او کرده است. چنانچه منقول است که حضرت رسول ﷺ فرمود که: «از برای صاحب حق رواست گفتگو».^۱ و در حدیث دیگر فرموده که: «مما ظله غنی و مالدار یعنی نگاه داشتن حق او و تأخیر و مضایقه در اداء آن حلال می کند عرض او را و عقوبت او را».^۲ و از این قبیل است نیز غیبت قاضی هرگاه در حکم شرعی بر او ظلم کرده باشد، چه در این صورت نیز اگر تظلم کند نزد آن کسی که قادر باشد بر رفع ظلم او جایز است، هرچند متضمن غیبت قاضی بوده باشد.

دویم جرح شهود: یعنی هرگاه شهود بی دین شهادتی دهند نزد حاکم شرعی که موجب تضییع حق او شود، جایز است که جرح آن شهود کند، هرچند موجب غیبت بوده باشد. و از این قبیل است جرح راویان حدیث، چه غرض از آن استحکام احکام دین و تنبیه مجتهد است بر آنکه خطا در آن اجتهاد نکند و لهذا علما کتب مبسوطه در تحقیق احوال رجال نوشته اند و راویان احادیث را قسمت کرده اند به ثقات و مجروحین و غیر آنها و اسباب جرح مجروحین را ذکر کرده اند.

سیم شهادت: که نزد حاکم شرعی شهادت دهد بر او هرچند متضمن غیبت او باشد، خواه شهادت بر حقوق ناس باشد یا بر حقوق الله، یعنی [۳۶] اموری که موجب حدی باشد یا موجب تعزیر.

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۳۳، فی مجوزات الغیبه و مستثنیاتها.

۲- همان.

چهارم استفتا: که نزد مفتی مذکور سازد آنکه فلان شخص چنین ظلمی بر من کرده است تا او طریق خلاصی از آن ظلم را مطابق قانون شرع انور به او تعلیم نماید. و در حدیث وارد شده است که: «هند زوجه ابوسفیان لعنة الله علیهما به خدمت رسول ﷺ عرض نمود که ابوسفیان شوهر من مردی است بخیل و خسیس و نمی دهد به من آنچه کافی باشد مرا و فرزند مرا از نفقه، آیا جایز است که بردارم از مال او پنهان به وضعی که مطلع نشود و اگر چنان کنم بر من گناهی هست؟ پس آن حضرت فرمود که: بردار از مال او آنچه کفایت کند از برای تو و فرزند تو به نیکی و معروف».^۱

پنجم نصیحت مستشیر: که مسلمانی با او در باب امری مشورت کند و او در مقام خیرخواهی او را خبردار کند به امری که موجب غیبت شخصی باشد. مانند آنکه با او مشاوره کند در خواستگاری زنی یا خریداری غلامی و او عیوب مخفیّه آنها را مذکور سازد و در حدیث وارد شده است که: «فاطمه بنت قیس به خدمت رسول ﷺ مشورت کرد در باب تزویج معاویه و ابوجهم. پس آن حضرت فرمود: اما معاویه، پس او مردی است که مالی ندارد و اما ابوجهم، پس او هرگز بر نمی دارد عصا را از دوش خود».^۲ یعنی سفر بسیار می کند و یا مراد این است که همیشه در مقام ایذا و تنبیه مردم است.

ششم نهی از منکر: که او را منع کند از منکری که می کرده باشد، هرگاه منع او و بازداشتن او از آن منکر موقوف باشد بر امری که متضمن غیبت بوده باشد و شرایط امر به معروف و نهی از منکر متحقق باشد.

هفتم وقایت اهل اسلام از ضلالت: یعنی حفظ کردن ایشان از گمراهی، مانند آنکه مسلمانی مصاحبت کند با فاسقی و مظنة این باشد [۳۷] که او نیز به مقتضای الطبیعة

۱- عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۴۰۲، المسلك الثالث، حدیث ۵۹: كشف الریبة عن احكام الغیبة، ص ۳۴، فی مجوزات الغیبة و مستثنیاتها.

۲- کتاب الموطأ، ج ۲، ص ۵۸۱، باب ما جاء فی نفقة المطلقة، حدیث ۶۷: الخلاف، ج ۴، ص ۲۷۵، کتاب النکاح.

مُشْرِیَّةٌ، فاسق شود، چه در این صورت جایز است ذکر بعضی از عیوب آن شخص از برای او تا آگاه شود و ترک اختلاط او نماید. و در حدیث وارد شده است که رسول خدا ﷺ فرمود که: «و انگذارید یاد شخصی را که فاجر باشد تا بشناسند او را مردمان بلکه یاد کنید او را و خبردار کنید مردم را به آنچه در او هست تا حذر کنند از او مردمان».^۱ و از این قبیل است خبردار کردن عوام و گروهی را که عالم واقعی را از عالم نما تمیز نکنند. و جمعی را که اهلیت افتاء و رتبه اجتهاد ندارند و به جهت اغراض باطله دنیا، خود را در سلک علما درآورده‌اند و اضلال عوام می‌کنند و مردم در مسایل دینی متابعت ایشان می‌نمایند و از ایشان فتوی می‌گیرند و به فتاوی ایشان عمل می‌نمایند، چه در این صورت واجب است اعلام ایشان به این معنی تا موجب ضلالت ایشان نشود. و در حدیث وارد شده است که حضرت رسول ﷺ فرمود که: «دو صنف اند از امت من که صلاح ایشان موجب صلاح^۲ تمام امت من است و فساد ایشان موجب فساد امت: فقیهان و پادشاهان».^۳

و بدانکه در حکم این صورت از غیبت دو نوع از غیبت که به جهت محافظت بر دین و احکام اسلام جایز است:

اول: بیان بدعت ارباب بدع که به سبب ابداء بدعت‌ها ضرر به دین مسلمانان می‌رسانند و مردمان را گمراه می‌کنند، چنانچه بعد از این انشاء الله تعالی به تفصیل می‌آید.

دویم: بیان خطا و غلطی که بعضی از علمای دین کرده باشند در مسایل اجتهادی در

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۳۵، فی مجوزات الغیبه و مستثنیات.

۲- مسجد اعظم: «سلام».

۳- الخصال، ص ۳۶، باب الاثنین، حدیث ۱۲؛ تحف العقول، ص ۵۰، فی قصاری کلماته ﷺ.

صورتی که موقوف باشد تحقیق حق در آن مسئله بر تزییف^۱ کلام آن عالم و ابطال سخن او. و واجب است در این صورت اقتضای بر آن قدری که حاجت به آن [۳۸] حاصل شود و اگر نام نبرد و بگوید که: سخن بعضی در این مقام باطل است [و] وجه بطلان آن را بیان نماید اولی و احوط است.

هشتم: هرگاه سامع، مطلع باشد بر آن امری که غیبت می‌نماید، زیرا که در این صورت هتک عرض او نمی‌شود و بر علم سامع چیزی نمی‌فزاید و اولی^۲ در این صورت نیز ترک است خصوصاً هرگاه احتمال نسیان رود یا خوف این باشد که سبب مذکور شدن در این مجلس به دیگران خواهد رسید و جمعی که مطلع نیستند مطلع خواهند گردید.

نهم: اشتهار شخصی به لقبی و صفتی که دلالت بر نقص او نماید، چنانچه شایع است که محدثین بعضی از راویان اخبار را به وضعی که به آن مشهور شده‌اند ذکر می‌نمایند، مانند ابوالزّیاد اعرج و سلیمان اعمش و عبدالرحیم قصیر و امثال اینها، زیرا که غرض از ذکر آن وصف مذمت او نیست، بلکه تمیز اوست از غیر او.

و ایضاً بعد از اشتهار به آن صفت او را ناخوش نمی‌آید و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «غیبت آن است که در برادر مؤمن عیبی و گناهی را بگوئی که خدا بر او پوشیده است»^۳.

و از حضرت امام موسی علیه السلام مروی است که: «هر که برای کسی چیزی گوید که مردم آن را دانند آن غیبت نیست»^۴ و بعضی از علما گفته‌اند که: آنچه از این صورت معلوم

۱- کوچک کردن، مردود گردانیدن. فرهنگ معین.

۲- در نسخه: اولی.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الغیبة والبهت، حدیث ۷؛ معانی الاخبار، ص ۱۸۴، باب معنی الغیبة والبهتان، حدیث ۱.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۸، باب الغیبة والبهت، حدیث ۶؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۹،

باشد که علمای سلف کرده‌اند بی شبهه جایز است و آنچه امروز واقع شود، وقتی جایز است که معلوم باشد که آن شخص راضی است و مکروه او نیست و این احوط و اولی است.

دهم: استحقاق او از برای غیبت به سبب آنکه متجاهر به فسق باشد و علانیه فسوق کند. مؤلف گوید که: این است ملخص آنچه جمعی از علما در این مسئله ذکر نموده‌اند و تحقیق این مسئله و تنقیح آن به نحوی که از کلمات محققین علمای شیعه و آیات و احادیث معتبره و اصول و ضوابط مقرر [۳۹] مستفاد و مستنبط می‌شود این است که گوئیم و بالله التوفیق که: تحریم غیبت عام نیست یعنی نه چنین است که^۱ حرام باشد غیبت هر که از بنی آدم بوده باشد، بلکه طوایف بسیار از فرزندان آدم به سبب جهاتی چند حرمت آنها زایل شده و به آن جهات غیبت ایشان جایز است و آنها چندین طایفه‌اند:

طایفه اول: کفار به همه اقسام ایشان، خواه زناده و خواه مشرکان و خواه اهل کتاب، یعنی یهودیان و نصاری و مجوسیان و خواه سایر انواع کافران.

طایفه دوم: مخالفان به همه انواع ایشان خواه سنیان و خواه شیعیان غیر اثنی عشری، یعنی گروه زیدیه و واقفیه و فطحیه و غیر آنها از هفتاد و یک فرقه از غیر فرقه اثناعشریه.

و سبب جواز غیبت این دو فرقه آن است که: فرقه اولی به سبب اختیار کفر و فرقه ثانیه به سبب ضلال و گمراهی، حرمت ایشان زایل شده و در نشأه آخرت حظی و نصیبی از ثواب برای ایشان نیست و در جهنم مخلد خواهند بود و با این حالت چگونه حرمتی آنها را نزد حق تعالی خواهد بود که حرام باشد هتک حرمت ایشان و غیبت؟

→ باب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، حدیث ۳.

۱- مسجد اعظم: «حرام».

بلکه واجب است بر مؤمنان تبرّی و بیزاری جستن از ایشان تا بطلان ایشان واضح و روشن شود و احدی از اهل ایمان به ایشان میل ننماید و گمراه نگردد.

طایفه سیم: گروهی که اهل بدعت باشند، یعنی حکمی از احکام الهی را از آنچه هست تغییر دهند، مانند آنکه حرام را حلال یا حلال را حرام و واجب را غیر واجب یا غیر واجب را واجب و یا سنت را غیر سنت یا غیر سنت را سنت و مکروه را غیر مکروه یا غیر مکروه را مکروه کنند. چه اهل بدعت از اهل ضلالت‌اند و ایشان را حرمتی نیست. چنانچه به سندهای بسیار از ائمه اظهار صلوات الله عليهم مروی است که: «هر بدعتی ضلالت و گمراهی است و هر ضلالتی راهش به سوی [۴۰] آتش است».^۱

و از حضرت امام محمدباقر علیه السلام منقول است که: «هرکه فتوی دهد مردم را به رأی خود، خدا را عبادت کرده است به چیزی که نمی‌داند و دین خدا را قرار داده است به رأی خود و به نادانی و هرکه چنین کند مضاده کرده است با خدای خود که از نزد خود حلال و حرام خدا را قرار داده است».^۲ و به سند صحیح از حلبی مروی است که: «گفت: پرسیدم که کمتر چیزی که آدمی به آن کافر می‌شود چه چیز است؟ فرمود: آن است که بدعتی در دین پیدا کند و هرکه با او در آن بدعت همراهی کند او را دوست دارد و هرکه مخالفت کند از او بیزاری جوید».^۳

و بالجمله گروهی که بدعت در دین کنند و فتاوی غیر مشروع دهند و امور غریبه که موجب شهرت بین العوام می‌شود همیشه از پی روند و غرض صحیحی نداشته باشند

۱- الکافی، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷، باب البدع والرأی والمقانیس، حدیث ۸ و ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۷۰ - ۲۷۲، باب وجوب اظهار العلم عند ظهور البدع، حدیث ۶، ۸، ۱۰ و ۱۱.
 ۲- الکافی، ج ۱، ص ۵۸، باب البدع والرأی والمقانیس، حدیث ۱۷؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۱، باب عدم جواز القضاء والحکم بالرأی، حدیث ۱۲.
 ۳- معانی الاخبار، ص ۳۹۳، باب نوادر المعانی، حدیث ۴۳.

و این امور را وسیله اعتبارات دنیا کرده باشند از جمله اهل بدعت اند، هرچند به حسب ظاهر خود را در لباس اهل دین و اهل ورع درآورده باشند.

چنانچه از امام حسن عسکری علیه السلام^۱ منقول است که: «حضرت علی بن الحسین صلوات الله علیهما فرمود که: هرگاه مردی را ببینید که نیکوئی می نماید و علامات و طریقه او و هیأت او به هیأت اهل خیر می نماید و در سخن گفتن ملاحظه بسیار می کند و به احتیاط سخن می گوید و خضوع و شکستگی در حرکات خود اظهار می نماید، پس زود فریب او را مخورید، زیرا که بسیار است که شخصی عاجز می شود از طلب دنیا و مرتکب شدن محرمات^۲ برای سُستی نیت و پستی نفس و ترسی که در دل او هست، پس دین را دام و تله تحصیل دنیا و حرام می گرداند و مردم را پیوسته به ظاهر نیک خود می فریبد و چون مال حرامی او را میسر شود خود را در آن می افکند و اگر ببیند که به مال حرام نیز هرگاه رسد عفت می ورزد و [۴۱] ضبط خود می کند، باز فریب او را مخورید، زیرا که شهوات و خواهش های خلق مختلف می باشد و چه بسیار است که کسی از مال حرام هرچند بسیار باشد می گذرد، اما اگر به حرام دیگر از مشتبهات نفس رسد مرتکب می شود و اگر ببینند که از آنها نیز عفت می ورزد باز زود فریب او را مخورید تا ملاحظه عقل و عملش نکنید، زیرا که بسیار است که ترک اینها همه می کند، اما عقل متینی ندارد و آنچه را به نادانی فاسد می گرداند زیاده از آن چیزها است که به عقل خود اصلاح می نماید و اگر عقلش را نیز متین بیاید فریبش را نیز مخورید تا آنکه ملاحظه کنید که در هنگامی که هواهای نفسانی بر او غالب می شود تابع آنها می شود یا تابع عقل خود می باشد و امتحان کنید که چون است محبت او و خواهش او از برای ریاست های باطل و مطاع مردم بودن و زهد او در ترک ریاست های باطل در چه مرتبه است. زیرا که در میان مردمان جمعی هستند که زیان کار دنیا و آخرت اند و از برای دنیا

۱- در مصدر روایت از امام رضا علیه السلام آمده است.

۲- مسجد اعظم: «دنیا» بدل «محرمات» آمده است.

دنیا به او رسد به جهت متابعت حق می‌رساند او را به نعيم ابدی عقبی در بهشتِ عنبر سرشت که او را کهنگی و زوالی نیست و بداند که خوشحالی و سرورها که به سبب متابعت هواهای [۴۰] نفسانی و خواهش‌های دنیوی به او می‌رسد به زودی می‌کشاند او را به عذابی که انتها و انقطاع ندارد.

پس فرمود که: این مردی را که وصف کردیم مرد است و مرد تمام است به او متمسک شوید و طریقه او را پیروی کنید و به برکت او به حق تعالی توسّل جوئید، زیرا که دعای او از درگاه خدازد نمی‌شود و حاجت‌های او نزد حق تعالی برآورده می‌شود.^۱ مؤلف گوید که: این حدیث شریف را با وجود طول در این رساله مختصره ایراد نمودیم به جهت آنکه از امام عالی مقام علیه [۴۳] افضل الصلوة والسلام بر وجه کامل توضیح و تفصیل داده است گروه شیادان را که به زئی تارکان دنیا می‌باشند و در لباس هدایت، اضلال مردمان می‌کنند و احکام دین مبین را ضایع می‌سازند و شعائر ایمان را رخنه می‌کنند و چون اکثر اعصار و لاسیما این عصر این قسم از اهل ضلال به وسیله فتاوی غیر مشروعه و احکام غیر مطابقه از برای کتاب و سنت تخریب دین و تضييع شرع مبین می‌نمایند، لازم و واجب دانست که به وسیله ذکر این حدیث شریف اهل ایمان را آگاه گردانند.

و در حدیث معتبر وارد شده است که حضرت رسول ﷺ فرمود که: «هرگاه بدعت‌ها در امت من ظاهر شد باید که عالم علم خود را اظهار کند و بیان کند که آن بدعت است و اگر نکند بر او خواهد بود لعنت الهی».^۲ و فرمود که: «هر که برود به نزد صاحب بدعتی و او را تعظیم نماید سعی نموده است در خراب کردن اسلام».^۳

۱- الاحتجاج، ج ۲، ص ۵۲-۵۳، ترجمة الزهري، ابی بکر محمد بن مسلم.

۲- الکافی، ج ۱، ص ۵۴، باب البدع و الرأي و المقائیس، حدیث ۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۶۹، باب وجوب اظهار العلم عند ظهور البدع، حدیث ۱.

۳- المحاسن، ج ۱، ص ۳۰۸، باب البدع، حدیث ۷۳؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۷۲،

و به سند صحیح از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام منقول است که: «حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود که: هرگاه ببینید اهل ریب و بدعت‌ها را بعد از من، پس اظهار کنید بیزاری از ایشان را و ایشان را دشنام بسیار بدهید و در مذمت و بطلان ایشان سخن بسیار بگوئید و مباحثه* کنید با ایشان تا طمع نکنند در فاسد کردن دین اسلام و مردمان از ایشان حذر نمایند و از بدعت‌های ایشان یاد نگیرند تا حق تعالی برای شما به سبب این رفع بدعت حسنات بسیار بنویسد و درجات شما را در آخرت بلند گرداند».^۱

طایفه چهارم: گروهی از فاسق که علانیه مرتکب فسوق می‌شوند و تظاهر به فسوق نمایند، مانند اجلاف^۲ و اجامره^۳ که بر ملا گناهان کبیره می‌کنند و ارتکاب معاصی را عیب خود نمی‌دانند، بلکه گاهی تفاخر به آن گناهان نیز می‌کنند و مانند ارباب مناصب [۴۴] غیر مشروعه مانند داروغگی و عشاری و راهداری و امثال آنها. چه این گروه را نیز حرمتی نیست و غیبت ایشان حرام نیست.

چنانچه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام مروی است که: «چون فاسق علانیه گناه کند و پروا نکند، او را حرمتی نیست و غیبت او حرام نیست».^۴ و از حضرت امام

→ باب معرفة الکبائر، حدیث ۴۹۵۷.

* در حاشیه نسخه آمده: «یعنی اگر ضرور شود بهتان به ایشان بزنید یا معنی این است که مجادله کنید با ایشان و ایشان را مغلوب و حیران کنید تا بطلان ایشان ظاهر و هویدا شود. منته دام ظلّه».

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۷۵، باب مجالسة أهل المعاصی، حدیث ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۶۷، باب وجوب البرائة من اهل البدع، حدیث ۱.

۲- فرومایگان، مردمان سفله، هر چیز میان تهی، فرهنگ معین.

۳- فرومایگان، اوباش، فرهنگ معین.

۴- امالی شیخ صدوق، ص ۹۲ - ۹۳، المجلس العاشر، حدیث ۸؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۹، باب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، حدیث ۴.

محمد باقر علیه السلام منقول است که: «سه کس اند که ایشان را حرمتی نیست؛ کسی که صاحب بدعت باشد و امام و پیشوای ظلم کننده و فاسقی که علانیه فسق کند».^۱

و پوشیده نماند که در بسیاری از اخبار و احادیث منع وارد شده از مذمت و غیبت پادشاهان عموماً هرچند جایز و ظالم و متجاهر به فسوق باشند، چنانچه به سند معتبر از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام منقول است که به شیعیان خود فرمود که: «ای گروه شیعیان خود را ذلیل مکنید به ترک اطاعت پادشاه خود و اگر عادل باشد دعا کنید که خدا او را باقی بدارد و اگر جایز و ظالم باشد از خدا سؤال کنید که او را به اصلاح آورد، زیرا که صلاح شما در صلاح پادشاه شما است و پادشاه عادل به منزله پدر مهربان است، پس دوست دارید از برای او آنچه را از برای خود دوست می دارید و دشمن دارید از برای او آنچه را از برای خود دشمن می دارید».^۲

و به سند معتبر دیگر از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام مروی است که: «هر که متعرض پادشاه جایزی شود و به سبب آن به بلیه مبتلا شود، خدا او را بر آن بلا اجر ندهد و بر آن شدت او را صبر عطا نفرماید».^۳ و به سند معتبر دیگر از حضرت رسول صلی الله علیه و آله منقول است که: «حق سبحانه و تعالی می فرماید که: منم خداوندی که به جز من خداوندی نیست و من خلق کرده ام پادشاهان را و دل های ایشان در دست من است، پس هر گروهی که اطاعت [۴۵] من می کنند دل های پادشاهان را بر ایشان مهربان می کنم و هر قومی که معصیت من می کنند، دل های پادشاهان را بر ایشان به خشم می آورم، پس خود را

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۸۹، باب المواضع التي تجوز فيها الغيبة، حدیث ۵.

۲- امالی شیخ صدوق، ص ۴۱۸، المجلس الرابع والخمسون، حدیث ۲۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۲۰، باب وجوب طاعة السلطان للفقهاء، حدیث ۱.

۳- الکافی، ج ۵، ص ۶۰، باب انكار المنكر بالقلب، حدیث ۳؛ نواب الاعمال، ص ۲۴۸، عقاب من تعرض لسلطان جائر.

مشغول مسازید به نفرین و دشنام ایشان، بلکه توبه کنید به درگاه من از گناهان خود تا دل‌های ایشان را به سوی شما مایل گردانم و مهربان سازم».^۱

و به سند معتبر دیگر از امام جعفر صادق علیه السلام مروی است که: «چون حق تعالی خیر رعیت را خواهد بر ایشان می‌گمارد پادشاه مهربان و از برای او مهیا می‌گرداند وزیر عادل را».^۲ و در حدیث معتبر طولانی که از آن حضرت منقول است در واقعه حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه السلام و پادشاهی از پادشاهان قبط وارد شده است که: «بعد از آنکه آن پادشاه از آن حضرت بعضی از معجزات مشاهده کرد، آن حضرت را تعظیم و تکریم بسیار نمود و او را مرخص کرد که به هر جا که خواهد از بلاد رود و چون ابراهیم اراده سفر کرد و روانه شد، پادشاه به مشایعت او بیرون آمد و ابراهیم در پیش بود و پادشاه از عقب او می‌رفت برای تعظیم آن حضرت، پس به ابراهیم وحی رسید که بایست و در پیش روی پادشاه راه مرو، او ایستاد و به پادشاه گفت: خدای من در این ساعت به من وحی فرستاد که تو را تعظیم کنم و تو را مقدم دارم و از عقب تو راه روم. پادشاه چون این را شنید، گفت: گواهی می‌دهم که خداوند تو مهربان و بردبار و کریم است».^۳

و بالجمله، چون پادشاهان را بر رعیت حقوق عظیمه هست که محافظت و محارست ایشان می‌نمایند و دشمنان را از ایشان دفع می‌کنند و دین ایشان و نفس ایشان و مال ایشان و عرض ایشان به برکت حمایت پادشاهان محفوظ می‌باشد، به این جهات ایشان

۱- امالی شیخ صدوق، ص ۴۴۷، المجلس الثامن والخمسون، حدیث ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۷، ص ۱۳۱، باب تحریم الدعاء علی المؤمن بغیر حق، و کراهة الاکتار من الدعاء علی الظالم، حدیث ۳.

۲- امالی شیخ صدوق، ص ۳۱۸، المجلس الثالث والاربعون، حدیث ۳؛ روضة الواعظین، ص ۴۶۶، مجلس فی ذکر ویاال الظلم.

۳- الکافی، ج ۸، ص ۳۷۲-۳۷۳، کتاب الروضة، حدیث ۵۶۰.

را دعا باید کرد و حقوق ایشان را شناخت و نعمت‌های ایشان را شکر باید نمود و مذمت و [۴۶] غیبت نباید نمود، هرچند بعضی از فُسوق از ایشان صادر شود.^۱

طایفه پنجم: گروهی که متصف به فسق بوده باشند و در علانیه نیز مرتکب شوند، اما متظاهر و متجاهر به فسق نباشند و بالجمله مانند طایفه سابقه بی پروا و متجاهر به فُسوق نباشند، بلکه گاهی به حسب اتفاق فسقی از ایشان ظاهر شود.

و بدانکه غیبت این طایفه محلّ خلاف است و شیخ بزرگوار عالی مقدار، شیخ محمد بن مکی که مشهور است به شهید اوّل و شیخ جلیل نبیل شیخ زین الدین علیهما الرحمه

۱- بر خواننده خبیر و بصیر مخفی نیست که این روایات و همانند آن عرصه بحث فراوانی از سوی موافقان و مخالفان شده است و عده‌ای از آن سوء برداشت یا سوء استفاده کرده و علمای شیعه را متهم کرده‌اند که درباری و مدافع پادشاهان و به تبع آن موافق و حامی ظلم‌ها و ستم‌های آنان و توجیه گرزشتی‌ها و فساد دستگاه حاکم بوده‌اند. و عده‌ای نیز در مقام توجیه این گونه روایات برآمده‌اند. تفصیل آن بحث‌ها در این مختصر امکان‌پذیر نیست، اما یقیناً بسیاری از این روایات از باب تقیّه بوده است و قرائن فراوانی بر صدور تقیه‌ای آن وجود دارد. موارد متعدد است که امام به دلیل حضور جاسوسان حُکام جور از آنان تعریف کرده و پس از برطرف شدن شرایط تقیّه کلام خود را اصلاح کرده‌اند و یا عملی را در زمان تقیّه به گونه‌ای انجام داده‌اند و با برطرف شدن فضای تقیّه صحیح آن را بیان کرده‌اند. علاوه بر آنکه از نظر دلالت این احادیث هم نباید ملاحظات را از نظر دور داشت و در جمع دلالت این روایات با روایات ظلم‌ستیزی و حاکمان جور نیز به دست می‌آید که صدور این روایات در صورت پذیرش سند آن معانی و مصالح دیگری دارد.

از طرفی قلم به دستان مزدور نیز معمولاً به دنبال جعل احادیثی در جلب نظر مردم نسبت به حاکمان بوده‌اند و سعی کرده‌اند از نفوذ قدرت روایت‌های دینی برای پیشبرد اهداف خود استفاده کنند. از حجم روایات مجعول و موضوعه این نکته به خوبی آشکار می‌گردد.

این کمترین در پژوهشی مستقل علل و انگیزه‌های تقرّب علما به دربار سلاطین و تمجید و تعاریف آنان را نسبت به سلاطین به تفصیل تحلیل و بررسی کرده‌ام. امید است توفیق و زمینه نشر آن فراهم آید.

والرضوان^۱ حرام می‌دانند غیبت این طایفه و اکثر علما اهل سنت مانند غزالی و غیر او نیز در این باب با ایشان موافقت نموده‌اند و مستند گردیده‌اند به بعضی از روایات از طریق ایشان که دلالت بر حرمت غیبت این طایفه می‌کند حتی آنکه شیخ زین الدین علیه الرحمه نیز بعضی از آن روایات را در رساله خود در این مقام ایراد نموده و صاحب کتاب معالم الدین، شیخ حسن ابن شیخ زین الدین علیهما الرحمه در رساله مختصره^۲ که در جواب مسایل یکی از سادات گرام نوشته مایل به جواز غیبت این طایفه گردیده و گفته است که: روایاتی که دلالت بر حرمت غیبت این جماعت می‌کند از طریق اهل سنت منقول گردیده و به این جهت از درجه اعتبار و اعتماد ساقط است و غرض اهل سنت از قایل شدن به این معنی آن است که حرمت غیبت همه طوایف را اثبات نمایند، برای آنکه کسی به امامان و پیشوایان ایشان به طعن زبان ننگشاید، چه همه ایشان از خلفای ثلاث و غیر ایشان از علمای ایشان پیوسته معاصی و خطایا از ایشان صادر می‌شده و علانیه مرتکب قبایح می‌گردیده‌اند.

چنانچه در کتب سیر و تواریخ مذکور و نزد عوام و خواص معروف و مشهور است و هرگاه غیبت مطلقا حرام بوده باشد، قبایح [۴۷] ایشان مستور خواهد بود و از خوف وقوع در غیبت احدی زبان به طعن ایشان نخواهد گشود.

و بعد از قدح در این روایات بر جواز غیبت این طایفه استدلال نموده به آنکه مقتضای آیه کریمه و احادیث وارده از طریق شیعه در این باب، حرمت غیبت مؤمن است و مراد از مؤمن کسی نیست که مجرد ایمان به تنهایی داشته باشد، بلکه باید ورع و تقوی و زهدی نیز داشته باشد که مانع باشد او را از ارتکاب معاصی و خطایا.^۳

چنانچه به سند صحیح از حضرت امام محمد باقر صلوات الله علیه منقول است که: «به

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۳۶، فی مجوزات الغیبه و مستثنیاتها.

۲- از صاحب معالم کتابی با عنوان جواب المسائل المدنیات وجود دارد که احتمالا همین اثر باشد.

۳- کتاب در دسترس نبود.

درستی که مؤمن کسی است که هرگاه خوشنود و خوشحال باشد، به اثم و گناه مبتلا نشود و به باطلی داخل نشود و هرگاه غضبناک شود، از قول حق بیرون نرود و هرگاه قدرت بهم رساند، تعدی و تجاوز نکند به غیر حق خود».^۱

و ایضا به سند حسن از حضرت صادق علیه السلام منقول است که فرمود: «ما احدى را داخل مؤمنان نمی‌شماریم تا آنکه متابعت نکند ما را در جمیع امور ما، به درستی که از جمله متابعت امر ما، ورع و پرهیزکاری است، پس خود را زینت دهید به آن تا حق تعالی رحم کند شما را و دشمنی کنید با دشمنان ما».^۲

و به سند صحیح دیگر از حضرت امام محمد باقر علیه السلام منقول است که به سلیمان بن خالد فرمود که: «ای سلیمان! آیا می‌دانی مسلم کیست؟ او گفت که: تو داناتری. حضرت فرمود: کسی است که مسلمانان از دست و زبان او ایمن باشند. پس فرمود که: آیا می‌دانی مؤمن کیست؟ او گفت که: تو داناتری، فرمود: کسی است که مؤمنان او را امین دانند بر جان‌ها و مال‌های خود».^۳ و ایضا از آن حضرت منقول است که: «کسی که اقرار به دین الهی داشته باشد، مسلم است و کسی که عمل کند به اوامر الهی، او مؤمن است».^۴

و روایات بسیار دیگر در این باب نیز ذکر نموده.

و پوشیده نماند که به ملاحظه این روایات ظاهر می‌شود که غیبت مؤمنی [۴۸] که

۱- الکافی، ج ۲، ص ۲۳۴، باب المؤمن و علامات و صفاته، حدیث ۱۳؛ الخصال، ص ۱۰۵، باب الثلاثة، حدیث ۶۵.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۷۸، باب الورع، حدیث ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۴۳، باب وجوب الورع، حدیث ۱.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۲۳۳، باب المؤمن و علامات و صفاته، حدیث ۱۲.

۴- الکافی، ج ۲، ص ۳۸، باب فی أن الايمان مبثوث لجوارح البدن كلها، حدیث ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۶۸، باب الفروض علی الجوارح و وجوب القيام بها، حدیث ۴.

محترز از معاصی باشد و در علانیه مرتکب گناهی نشود حرام است نه آنکه هرکه عقایدش صحیح باشد هرچند گاهی معاصی از او صادر شود حرام باشد غیبت او.

و تمام تحقیق در این باب آن است که: چنانچه مفسد بسیار بر غیبت مترتب می‌شود، چنانچه سابق مذکور شد، همچنین بعضی از مفسد بزرگ آن بالمرّة نیز مترتب می‌شود، چه هرگاه اظهار معایب جمیع مسلمانان حرام باشد، باعث جرأت مردم بر ارتکاب معاصی می‌شود و حرمت گناهان از نظر مردم زایل می‌گردد و قباحت آنها دفع می‌شود و بالاخره باعث اقدام اکثر خواص و عوام بر معاصی می‌گردد و این معنی منافی حکمت حکیم علی الاطلاق است.

پس حق در این باب آن است که هرگاه شیعه اثنا عشری امامی مذهب علانیه مرتکب معصیتی شود و گناهی از او صادر شود اگر نادم و پشیمان شود از آن گناه و تائب گردد غیبت او حرام است و اگر ندامت و پشیمانی نداشته باشد غیبت او جایز است، چه خود حرمت خود را نگاه نداشته و در حضور مردم مرتکب آن معصیت شده و بعد از آن نیز نادم و پشیمان نگردیده، پس او را از ذکر آن معصیت ناخوش نمی‌آید و کراهت از اطلاع مردم بر آن ندارد.

و لهذا در حدیث نبوی ص وارد شده است که: «غیبت برای فاسق نمی‌باشد»^۱، بلی اگر از فحوائی احوال او ندامت و پشیمانی مستنبط گردد و هرچند خود اظهار نکند، در این صورت احوط ترک غیبت اوست.

و باید دانست که مقتضای ادله آن است که در صورت جواز غیبت این شخص باید اقتصار کند بر همان معصیتی که آن را علانیه کرده است و غیبت او در سایر معاصی که آنها را مخفی کرده باشد جایز نیست.

۱- الکفایة فی علم الروایة، ص ۵۹، باب وجوب تعریف المزکی ما عنده من حال المسئول عنه.

[غیبت حیوانات]

و بدانکه بعضی از عامه حدیثی روایت نموده‌اند که: [۴۹] «روزی حضرت عیسی علیه السلام با حواریین رسیدند به سگی که مرده بود و متعفن گردیده بود، پس حواریین گفتند که: چه بسیار بد بوست جیفه این سگ و حضرت عیسی علیه السلام فرمود که: چه بسیار سفید است دندان‌های آن»^۱، و بعضی از این روایت استنباط نموده‌اند که غیبت حیوانات نیز حرام است، زیرا که حضرت عیسی علیه السلام در مقام رد سخن حواریین و بیان خطای ایشان در این سخن فرمود که: چرا ملاحظه تعفن جیفه این حیوان می‌کنید و آن را مذمت می‌کنید و ملاحظه دندان‌های آن را که موجب مدح آن است نمی‌کنید. و این استنباط در غایت ضعف است، زیرا که غرض حضرت عیسی علیه السلام آن است که تعفن این جیفه فعل آن حیوان نیست، چنانچه سفیدی دندان‌های آن نیز از افعال آن نیست، بلکه هر دو فعلی است از افعال حق تعالی که بر فعل اول باید صبر و تحمل نمود و بر فعل ثانی شکر و تمدح و چون اظهار حواریین و کلام ایشان کاشف از عدم تحمل و صبر ایشان بود، آن حضرت ایشان را تنبیه فرمود بر آنکه چرا بر فعل اول صبر ننمودید [و] از اظهار شکر و تمدح فعل ثانی ساکت گردیدید با آنکه این هر دو فعل از افعال حق تعالی است، پس اگر این روایت واقعاً منقول باشد، بر این معنی محمول خواهد بود. والله تعالی یعلم.

باب ششم: در بیان کیفیت توبه از غیبت و بیان کفاره آن

بدانکه خلافت نیست در میان علمای عامه و خاصه در توبه از غیبت؛ ندامت و تأسف بر فعل آن و استغفار واجب است. و آیا استحلال یعنی طلب کردن حلیت از شخصی که غیبت او را کرده است واجب است یا نه؟

۱- بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۳۲۷، باب ۲۱، مواعظ عیسی علیه السلام و حکمه، حدیث ۴۷؛ کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۱۱، فی اخبار الوارده فی الترهیب من الغیبه.

در این باب خلاف است. جمعی از علما^۱ گفته‌اند که: واجب نیست، بلکه مجرّد استغفار کافی است. بر این مطلب دو دلیل گفته‌اند: [۵۰]

اوّل آنکه: طلب حلّیت در مالیّات است و چون غیبت مستلزم تصرّف در مال کسی نیست. پس استحلال در آن واجب نیست.

دویم: حدیثی که از رسول خدا ﷺ روایت کرده‌اند که فرمود که: «کفّاره غیبت آن کسی را که او را غیبت کرده آن است که استغفار کنی برای او»^۲ و بعضی از این طایفه نهایت اصرار در این باب نموده، منع از استحلال نموده‌اند به جهت آنکه استحلال مستلزم اظهار غیبت است نزد آن شخص و این معنی باعث ایذاء جدیدی است نسبت به آن شخص و موجب کدورت و الم او است.

و جماعتی به وجوب آن قایل شده‌اند و گفته‌اند که: واجب است بر غیبت کننده شخصی، که برود نزد آن شخص و معذرت بخواهد از او و التماس نماید از او که او را برئ الذمه سازد از حق خود.

و از کلام بعضی از عامّه ظاهر می‌شود که اعتذار را باید به این لفظ بگوید که: دروغ گفتم در آنها که درباره تو گفته بودم و ظلم کرده‌ام و بد کرده‌ام. پس اگر خواهی استیفاء حق خود از من بکن و اگر خواهی عفو نما.

و از دلیل اوّل قائلین به عدم وجوب جواب گفته‌اند که: اگرچه غیبت موجب تصرّف در مال احدی نیست، لیکن باعث هتک عرض آن شخص و موجب تزییع آن هست و به این سبب حقّی برای آن شخص که او را غیبت کرده‌اند می‌باشد. چه شبهه نیست در آنکه برای آن شخص هست که نزد حاکم شرعی رود و حدّ قذف را بر او جاری سازد.

۱- بنگرید: حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۵۹، فی بیان کفارة الغیبة؛ جامع السعادات، ج ۲، ص ۲۴۲، کفارة الغیبة.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۷، باب الغیبة و البهت، حدیث ۴؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۷، کفارة الاغتیاب و الضحک، حدیث ۴۳۲۷.

و مخفی نماند که این کلام اگرچه مبنی است بر خلط میان غیبت و قذف، چنانچه بر متأمل پوشیده نیست، لیکن این سخن یعنی ثبوت حقی برای آن شخص متین است، چنانچه تحقق آن بعد از این انشاء الله تعالی مذکور می‌شود.

و از دلیل دویم جواب گفته‌اند که: این حدیث دلالت می‌کند بر وجوب استغفار نه عدم وجوب استحلال و این سخن نیز بی وجه است، [۵۱] چه هرگاه استحلال نیز واجب می‌بود بایست که آن حضرت نیز آن را بفرماید، زیرا که در علم اصول فقه مبین و مقرر گردیده است که تأخیر بیان از وقت حاجت جایز نیست و بر مدّعی خود استدلال کرده‌اند به حدیثی که از رسول خدا ﷺ منقول است که فرمود که: «هر که بر او مظلمه [ای] در عرض کسی یا مال کسی بوده باشد باید طلب حلیّت کند از آن شخص پیش از آنکه بیاید روزی که دینار و درهمی در آن روز نباشد و باید به عوض آن مظلمه حسنات خود را به آن شخص دهد و اگر عیاذاً بالله حسنه نداشته باشد سیئات آن شخص را بر گردن گیرد و باعث زیادتى سیئاتش شود».^۱

و جمعی از علمای شیعه مثل علامه حلی^۲ و شیخ جلیل نبیل شیخ زین الدین^۳ قدس الله روحهما به تفصیل قایل شده‌اند و گفته‌اند که: اگر حکایت غیبت شخصی به آن شخص نرسیده باشد و آن را نشنیده باشد استحلال ضرور نیست، زیرا که المی و اندوه و غمی به او نرسیده است، استغفار کافی است و اگر آن را شنیده باشد اعتذار و استحلال واجب است و روایت اول را که مجرد استغفار در آن مذکور است حمل بر صورت اول و روایت ثانی را که مشتمل بر وجوب استحلال است حمل بر صورت دویم نموده‌اند.

و آیا در مقام اعتذار و استحلال حکایت غیبت و اخبار به آن بر سبیل اجمال کافی

۱- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۷۲، فی کفارة الغیبه؛ بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۲۴۳، الباب السادس والستون: الغیبه، ذیل حدیث ۴.

۲- کشف المراد، ص ۵۷۱، المسأله الثانيه عشرة: فی اقسام التوبه.

۳- کشف الریبه عن احکام الغیبه، ص ۷۳، فی کفارة الغیبه.

است یا باید آنچه را گفته است به تفصیل برای آن شخص نقل کند؟ بعضی تفصیل نقل غیبت را ضرور دانسته‌اند.

و بعضی گفته‌اند که: تفصیل ضرور نیست و نقل آن بر سبیل اجمال کافی است، مگر در صورتی که زیاده بر آنچه غیبت کننده گفته باشد به او رسیده باشد که در این صورت حکایت غیبت خود را به تفصیل به آن شخص نقل می‌کند تا بر آن شخص معلوم شود که آن زیادتی را نگفته است و از او [۵۲] بری الذمه است تا اندوه او به این سبب زایل شود. و اقوی قول به تفصیل است، اگرچه قول دویم احوط است و بیان این معنی و تحقیق آن بر وجه تفصیل موقوف است بر تمهید دو مقدمه:

اول آنکه: حق تعالی از نهایت لطف و مرحمت و کمال رأفت و شفقت نسبت به عامه بندگان و کافه مکلفان درگاه توبه را بر روی ایشان گشوده و با وجود اتمام حجت از عقل و شعور و بشارت و انذار پیغمبران باز اگر نافرمانی خداوند عالمیان کنند و آنچه را نهی از آن فرمود مرتکب گردند، باز چون توبه نمایند، قلم عفو بر جراید اعمال ایشان می‌کشد و از عقاب معاصی ایشان در می‌گذرد و به سبب اتیان به توبه ثواب جمیل به ایشان نیز کرامت می‌فرماید و این لطف را نسبت به همه مرحمت فرموده و خصوص امت پیغمبر آخر الزمان صلی الله علیه و آله را به مزید فضل و احسان امتیاز داده و توبه ایشان را مجرد پشیمانی و ندامت و عزم بر عدم ارتکاب آن معصیت در بقیه حیات مقرر گردانیده است و به محض حصول همین معنی عقاب سیئات را عفو و ثواب بسیار به ایشان عطا می‌فرماید، بر خلاف امم سابقه که توبه ایشان چنین نبوده، چنانچه در بنی اسرائیل مقرر گردید که با یکدیگر مقاتله نمایند و پدر را از قتل پسر و پسر از قتل پدر و برادر از قتل برادر مضایقه نکند تا توبه ایشان مقبول شود.

دویم آنکه: معاصی و گناهان بر دو قسم است:

اول: حق الله؛ و آن عبارت از نافرمانی خدا به تنهائی است، مانند ترک نماز و روزه و ترک حج و امثال آنها که ضرر آن گناه به آن مرد به تنهائی می‌رسد و به دیگری اصلاً اذیتی و ضرری واقع نمی‌شود.

دویم حق الناس: و آن عبارت است از گناهی که به سبب آن معاقب باشد و اذیت و ضرر آن به دیگری نیز برسد، [۵۳] مانند دزدی و قتل نفس و فحش و امثال آنها، زیرا که هریک از اینها را حق تعالی نهی فرموده و حرام گردانیده، پس نافرمانی الهی کرده و مستحق عقوبت حق تعالی گشته است و با وجود این معنی اذیتی به یکی از آحاد ناس نیز رسانیده یا به جان او مانند قتل یا به مال او مانند دزدی یا به عرض او مانند فحش و چون هر دو قسم در نافرمانی و معصیت الهی مشترکند رفع عقاب آنها به توبه و استغفار احتیاج دارد.

ولیکن قسم ثانی چون مشتمل بر تضييع حق خدا از سایر الناس نیز هست، البته محتاج به استحلال و براءت ذمه از آن شخص هست، زیرا که به مجرد استغفار و توبه حق تعالی از حق خود می‌گذرد و حق آن شخص باقی می‌ماند و اگر در دنیا تدارک نشود، روز قیامت که روز محاسبه و مجازات اعمال و مقاصد مظالم عباد است آن شخص در مقام مطالبه نفس یا مال یا عرض خود بر می‌آید و در عوض حسنات می‌گیرد و یا سیئات خود را بر گردن او می‌گذارد.

و بعد از تمهید این دو مقدمه می‌گوئیم که: غیبت از قسم ثانی است، زیرا که نهی از آن وارد شده است، چنانچه در باب اول مذکور شد و چون متضمن اهانت غیر و اذیت او است، پس داخل حق الناس و از افراد قسم دویم است، پس مجرد توبه که عبارت است از ندامت و پشیمانی و عزم بر ترک در بقیه حیات و زندگانی، رفع عقاب نافرمانی حق تعالی را می‌کند و حق آن شخص باقی می‌ماند و رفع آن به ابراء ذمه آن شخص و رضاء او از غیبت کننده محتاج است و این معنی در صورتی که آن شخص حکایت غیبت را شنیده باشد نهایت ظهور دارد، چه به سبب شنیدن و اطلاع بر آن متألم و مغموم می‌شود و بعد از استحلال و قبول و رضاء او، الم و اندوه و غم او رفع می‌شود، پس به توبه و استحلال حق الله و حق الناس هر دو [۵۴] رفع می‌شود.

و در صورتی که حکایت غیبت را نشنیده باشد، اگرچه الم و اندوهی برای او حاصل نشده، ولیکن عرض او ضایع شده و جمعی بر افعال قبیحه او که راضی به افشاء آنها

نبوده مطلع شده‌اند و بنابراین اگرچه در این صورت نیز وجوب استحلال لازم می‌آید، لیکن عدم وجوب آن به اعتبار امر دقیقی است که نهایت خفا دارد و آن این است که هرچند غیبت مطلقاً از جمله افراد حق الناس است، لیکن در صورت عدم اطلاع او بر غیبت، احتیاج به استحلال ندارد و حق الناس به استغفار رفع می‌شود.

زیرا که مراد از استغفار نه آن استغفاری است که در مطلق توبه معتبر است که باعث رفع حق الله به تنهایی باشد، بلکه مراد از آن استغفار برای آن شخص است و حقیقت آن راجع می‌شود به آنکه از حق تعالی طلب می‌نماید که حق تعالی گناهان او را ببامرزد و از سیئات او درگذرد، پس اگر در روز قیامت طلب حق خود نماید و حسنات او را خواهد بگیرد، او در جواب می‌تواند گفت که: اگرچه من در دار دنیا عرض تو را به سبب غیبت ضایع کردم، اما طلب مغفرت برای تو نموده‌ام و به این سبب حق تعالی سیئات تو را محو نمود و درجه تو را بلند گردانید و این حقی است که من بر تو دارم. این حق به عوض آن تقصیر باشد.

و اگر کسی گوید که: به مقتضای این تحقیق باید که در صورت اطلاع و استماع حکایت غیبت نیز استحلال در کار نباشد.

جواب گوئیم که: چون در روایت ثانی و جواب آن وارد شده است، چنانچه دانستی و ایضاً ابن بابویه رضوان الله علیه در کتاب خصال^۱ و علل الشرائع^۲ از رسول خدا ﷺ روایت کرده است که فرمود که: «غیبت بدتر از زنا است، پس اصحاب عرض کردند که به چه جهت؟ فرمود که: به جهت آنکه صاحب زنا توبه می‌کند، پس حق تعالی توبه او را قبول می‌فرماید و صاحب غیبت توبه می‌کند و حق تعالی توبه او را [۵۵] قبول نمی‌فرماید تا آن شخص او را حلال نکند».

۱- الخصال، ص ۶۲، باب الاثین، حدیث ۹۰.

۲- علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۵۷، باب العلة التي من أجلها صارت الغيبة أشد من الزنا، حدیث ۱.

پس به مقتضای این اخبار باید به وجوب استحلال قایل شد، هرچند در بعضی از صور باشد و ظاهر است که صورت استماع حکایت غیبت به وجوب استحلال اولی است از صورت عدم استماع، و سرّ در این باب چنانچه به خاطر این قاصر می‌رسد آن است که: حق الناس در صورت اطلاع و استماع مشتمل بر دو امر است: یکی: هتک عرض و دیگری: الم و اندوه که از شنیدن آن بهم رسانیده. و استغفار هتک عرض را رفع می‌کند و اندوه و الم باقی می‌ماند، زیرا که این شخص بر استغفار اطلاع بهم نرسانیده و اندوه و الم در دل او باقی مانده و رفع این اندوه و الم به غیر از استحلال و رضاء واقعی و برآء ذمه نفس الامری او چاره دیگری ندارد؛ بلی اگر استحلال ممکن نباشد به سبب فوت آن شخص یا جهت دیگر استغفار کافی است.

و به آنچه گفتیم ظاهر شد جمع بین الروایات، چنانچه قایلین به تفصیل گفته‌اند و مؤید این جمع است روایتی که از حضرت صادق صلوات الله علیه منقول است که فرمود که: «اگر کسی را غیبت نمائی و به او برسد، پس چاره [ای] نیست، مگر آنکه طلب حلیت نمائی از او و اگر به او نرسیده باشد و او علم و اطلاع بر آن بهم نرسانیده باشد، پس برای او استغفار کن».^۱

و این حدیث صریح در این جمع و توجیه است و محتمل است که در مقام جمع بین الروایات گوئیم که به مقتضای حدیث اوّل استغفار در جمیع صور کافی است و آنچه در دو حدیث دیگر وارد شده که حلیت باید طلب کرده شود محمول بر استحباب است، لیکن حدیث آخر که مشتمل بر تفصیل است با این توجیه منافات دارد، چنانچه مخفی نیست و علی‌ایّ حال احوط آن است که در جمیع صور استحلال به عمل آید، اگر ممکن باشد و اگر ممکن نباشد، [۵۶] به استغفار اکتفا نماید.

بدانکه بهتر در استغفار آن است که هر وقت که شخص را به خاطر بیاورد برای او

۱- بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۲۴۲، الباب السادس والستون: الغیبة، ذیل حدیث ۴؛ مصباح الشریعة، ص ۲۰۵، باب چهل و نهم در غیبت.

طلب مغفرت نماید خواه در حیات و خواه در ممات، چنانچه از حضرت صادق صلوات الله علیه منقول است که از حضرت رسالت ﷺ پرسیدند که: «کفارة اغتیاب چیست؟» فرمود که: استغفار می‌کنی برای او هر وقت که او را به خاطر می‌آوری.^۱ والله تعالیٰ یعلم

[تنبیهات پنج‌گانه]

و در این مقام تنبیه بر چند امر ضرور است:

[در خصوص لفظ استغفار]

اول آنکه: در استغفار خصوص لفظی متعین نیست، بلکه باید طلب مغفرت برای آن شخص بکند به هر لغتی و به هر لفظی که بوده باشد، بلی اگر آن شخص صغیر باشد، چون گناهی ندارد به عوض طلب مغفرت طلب هدایت و ارشاد او می‌کند، اگر در حیات باشد و اگر وفات یافته باشد طلب رفع درجه برای او و والدین او می‌کند. و در باب استحلال از صغیر ظاهر آن است که بعد از بلوغ باید واقع شود. والله تعالیٰ یعلم.

[استحلال باید واقعی باشد]

دویم آنکه: استحلال او باید واقعی باشد، یعنی در واقع نادم و پشیمان از غیبت شده باشد و از روی حزن و ندامت و تأسف واقعی طلب حلیت از او نماید نه آنکه در باطن پشیمانی نداشته باشد و به حسب ظاهر برای اظهار ورع و تقوی اظهار حزن و تأسف بکند و طلب حلیت نماید و اگر در این صورت آن شخص از او راضی شود و ابراء ذمه او بکند، اگر به حسب ظاهر حق الناس رفع شود، حق الله باقی خواهد بود و عقاب را نیز برای او بهم می‌رسد با آنکه رفع شدن حق الناس نیز محلّ تأمل است، چه هر چند در دار

۱- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۷، باب الغیبة والبهت، حدیث ۴؛ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۷۷، کفارة الاغتیاب والضحك، حدیث ۴۳۲۷.

دنیا از او راضی شده ولیکن در دار آخرت بر باطن امر او مطلع خواهد شد و بالضروره از او ناراضی خواهد شد و حقّ الناس عود خواهد نمود.

[استحباب قبول عذر مغتاب]

سیم: مستحب مؤکّد است [۵۷] برای آن شخص که عذر غیبت کننده را قبول کند و تقصیر او را عفو کند و به دل از او راضی شود نه به زبان. به سند معتبر از حضرت صادق علیه السلام منقول است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در خطبه فرمود که: «آیا می خواهید خبر دهم شمارا به بهترین خلق ها و صفت هادر دنیا و آخرت و بهترین آنها آن است که عفو کنی از کسی که ظلم بر تو کرده باشد و صله نمائی بر کسی که قطع کرده باشد و احسان کنی به کسی که با تو بد کرده باشد و عطا کنی به کسی که تو را محروم کرده باشد».^۱

و به روایت دیگر فرمود که: «سه چیز از مکرمات [ی] دنیا و آخرت است و آنها آن است که عفو کنی از کسی که بر تو ظلم کرده است و صله نمائی به کسی که قطع کرده است تو را و حلم کنی از کسی که جهل کرده باشد بر تو».^۲ و به روایت دیگر فرمود که: «هر شما باد به عفو، به درستی که عفو زیاد نمی کند مگر عزّت بنده را، پس عفو کنید از مردم تا خدا شمارا عزیز کند».^۳ و از حضرت امام زین العابدین صلوات الله علیه منقول است که: «چون روز قیامت شود، حق تعالی جمع نماید اولین و آخرین را در یک زمین، پس

۱- الکافی، ج ۲، ص ۱۰۷، باب العفو، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۲، باب استحباب العفو عن الظالم و صلة القاطع، حدیث ۱.

۲- من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۷، باب النوادر و هو آخر الابواب و صیة رسول الله صلی الله علیه و آله لعلى علیه السلام، حدیث ۵۷۶۲؛ وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۸۲، باب استحباب ملازمة الصفات الحميدة و استعمالها، حدیث ۳.

۳- الکافی، ج ۲، ص ۱۰۸، باب العفو، حدیث ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۹، باب استحباب العفو، حدیث ۲.

منادی ندا کند که کجایند اهل فضل؟ پس طایفه‌ای از مردم برخیزند و ملائکه ایشان را ملاقات کنند و گویند چه چیز است فضل و زیادتى شما؟ ایشان گویند که: ما پیوسته صله و احسان می‌کردیم با کسی که قطع می‌کرد ما را و عطا می‌کردیم به کسی که محروم می‌کرد ما را و عفو می‌کردیم از کسی که ظلم می‌کرد ما را، پس به ایشان گویند که: راست گفتید داخل بهشت شوید»^۱.

و در حدیث دیگر وارد شده است که: «چون همه امت‌ها جمع شوند در قیامت در پیش حق تعالی، ندا کرده شوند که برخیزد هر که اجرای بر حق تعالی داشته باشد، پس بر نمی‌خیزد مگر کسی که در دنیا از مردم عفو کرده باشد»^۲. و از حضرت امام محمدباقر صلوات الله و سلامه علیه مروی است که: «سه چیز است که زیاد نمی‌کند مگر عزت مرد [۵۸] مسلمان را، بخشیدن و درگذشتن از کسی که بر او ظلم کرده باشد و عطا کردن به کسی که او را محروم کرده باشد و صله و احسان به کسی که قطع کرده باشد او را»^۳.

و در حدیث دیگر وارد شده است که: «چون نازل شد آیه کریمه ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾^۴؛ یعنی: بگیر عفو را، رسول خدا ﷺ فرمود که: ای جبرئیل! این عفو کدام است؟ جبرئیل گفت که: حق تعالی امر می‌فرماید تو را که عفو کنی و درگذری از کسی که بر تو ظلم کرده باشد»^۵.

۱- الکافی، ج ۲، ص ۱۰۷، باب العفو، حدیث ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۱، باب استحباب العفو، حدیث ۱۰.

۲- تحف العقول، ص ۴۱۲، فی قصاری کلماته (امام موسی بن جعفر علیّه السلام؛ مستدرک الوسائل، ج ۹، ص ۷، باب استحباب العفو، حدیث ۱۱).

۳- الکافی، ج ۲، ص ۱۰۸، باب العفو، حدیث ۱۰؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۳، باب استحباب العفو عن الظالم و صلة القاطع، حدیث ۴.

۴- سورة مباركة الاعراف، آیه ۱۹۹.

۵- العدد القویة لدفع المخاوف اليومية، ص ۵۲، حدیث ۶۳؛ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۱۴، الباب التاسع عشر، حدیث ۱۰.

و چون نهایت اهتمام به شأن این مطلب بود به ذکر این احادیث در این مختصر پرداخت به غیر این احادیث روایات^۱ دیگر نیز در این باب وارد شده است و بالجمله به مقتضای اخبار، بسیار عفو کردن اولی است، پس بهتر آن است که عفو کند تا حق تعالی نیز سیئات اعمال او را عفو کند و اگر او نیز غیبت احدی را کرده باشد و در مقام اعتذار و استحلال برآید آن شخص از او عفو کند و اگر اولاً عفو نکند باید متعذر نهایت مبالغه و سعی در این باب کند و زبان به ثنا و مدح او گشاید و اظهار مودّت و محبت قلبی نماید تا او را راضی کند و اگر با وجود این مراتب از او راضی نشود و او را برئ الذمه نسازد، این اعتذار و استحلال و اظهار محبت و صداقت حسنه [ای] خواهد بود برای او و ممکن است که در قیامت مقابل سیئه غیبت واقع شود.

[حکم غیبت کسی که غیبت خود را مباح کند]

چهارم: اگر کسی غیبت خود را مباح گرداند حرمت او رفع نمی شود^۲ و غیبت او مباح نمی گردد، بلکه باز حرام است و حق الله و حق الناس او هر دو باقی است. اما حق الله؛ پس ظاهر است و اما حق الناس؛ پس به جهت آنکه این شخص اگرچه حق خود را اسقاط نموده لیکن این اسقاط قبل از حدوث حق است، پس اگر بعد از آن پشیمان شود و از شنیدن آن غیبت مکدر شود استحلال از او باید به عمل آید و لهذا فقهای [۵۹] ما رضوان الله علیهم گفته اند که: اگر کسی امری از امور خود را که به حسب شرع موجب حدّی باشد، مثل قذف و قطع ید و امثال آن برای مردم مباح گرداند، این معنی منشأ سقوط آن حق نمی شود و می رسد او را که نزد حاکم شرعی مطالبه حق و اجراء آن نماید، زیرا که ابراء پیش از ثبوت حق نمی باشد. بلی اگر باقی بماند بر اسقاط حق بعد از غیبت، استحلال ضرور نخواهد بود.

۱- الکافی، ج ۲، ص ۱۰۷ - ۱۰۸، باب العفو؛ وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۹ - ۱۷۵، باب استحباب العفو و باب استحباب العفو عن الظالم.

۲- مسجد اعظم: «می شود».

و از آنچه گفتیم ظاهر شد که اگر حکایت غیبت و نقل آن به آن شخص برسد و آن مرد اصلاً غم و اندوهی و کدورتی بهم نرساند و قبل از اظهار صاحب غیبت به مقتضای مراعات حقوق اخوت از آن شخص عفو کند، در این صورت استحلال و اعتذار ضرور نیست و توبه و استغفار کافی است.

و بدانکه مباح گردانیدن غیبت خود به دو وضع متصور است:

اول آنکه: این شخص بی‌مبالات باشد و پروا از دشنام و فحش نداشته باشد، چه جای غیبت و لهذا عرض خود را مباح گردانیده باشد و برای چنین کسی حرمتی نیست و غیبت او جایز بلکه گاهی واجب می‌شود، چنانچه گذشت.

دویم آنکه: از راه مراعات حقوق اخوان ایمانی اسقاط حق مطالبهٔ مظالم خود از مؤمنان نموده باشد و گوید که: من در دنیا و آخرت حقوق خود را به مؤمنان بخشیده‌ام و عفو کرده‌ام از ایشان و منظور او اجازت اجر و ثواب عفو و صفح است و این از جمله صفات محموده است، چنانچه از حضرت رسالت صلی الله علیه و آله منقول است که فرمود که: «آیا هریک از شما عاجز است که مانند ابی‌ضمضم باشد؟ به درستی که ابی‌ضمضم هرگاه از خانه‌اش بیرون می‌آمد می‌گفت که: خداوندا! من عرض خود را تصدق کردم به مردم»^۱ و مراد از اباحت عرض در این [۶۰] حدیث معنی دویم است. والله تعالی‌علم.

[وجوب نیت در کفاره]

پنجم: شیخ زین‌الدین طاب‌ثراه^۲ گفته که: واجب است نیت کردن در این کفاره مانند سایر کفارات. والله تعالی‌علم.

۱- مصباح الشریعة، ص ۲۵۲، باب شصتم در عفو؛ کشف الریبة عن احکام الغیبة، ص ۷۴، فی کفارة الغیبة و کیفیة الاعتذار عن المغتاب.

۲- کشف الریبة عن احکام الغیبة، ص ۷۴، فی کفارة الغیبة و کیفیة الاعتذار عن المغتاب.

[موارد لازم در دفع عقاب بهتان و نیمه]

تتمیم: بدانکه بهتان و نیمه و کلام ذی اللسانین در توبه و کفاره مانند غیبت است و آنچه در رفع اثم و عقاب غیبت ضرور است، برای دفع عقاب آنها نیز ضرور است و زاید بر غیبت در اینها چند امر دیگر نیز لازم است:

اول آنکه: اگر بهتان و نیمه و دورویی باعث کراهت اجنبی شود، استغفار برای او و استحلال از او نیز به تفصیلی که مذکور شد، لازم است.

دویم آنکه: اگر اینها باعث مفسده شود، مانند ضرب یا جراحت یا قتل نفس و امثال اینها، این شخص در این عقاب نیز شریک خواهد بود.

و بدانکه بر آن شخصی که بهتان و نیمه و دورویی را نزد او می‌کنند نیز چند امر لازم است:

اول آنکه: او را تصدیق نکند و سخن او را باور نکند، چه هریک از این سه طایفه فاسق‌اند و شهادت ایشان شرعاً مقبول نیست و هرگاه شارع سخن ایشان را قبول نفرموده باشد، بر این شخص لازم است که سخن ایشان را قبول نکند.

دویم آنکه: او را منع و زجر نماید از این عمل، چه امر به معروف و نهی از منکر از علامات مؤمنین و موجب ثواب عظیم و اجر جمیل است.

سیم آنکه: از این جهت در دل با او دشمن باشد، زیرا که حق تعالی با او از این جهت دشمن است و حب فی الله و بغض فی الله^۱ از لوازم ایمان است.

چهارم آنکه: به مجرد کلام این جماعت، بدگمان به برادر مؤمن خود نگردد و تا صدق این سخن بر او ظاهر نشود، قطع اخوت ایمانی نکند و بر صداقت با آن شخص خود را باقی بدارد.

۱- الکافی، ج ۲، ص ۱۲۴ - ۱۲۷، باب الحب فی الله و البغض فی الله، و در آن ۱۶ روایت آورده است. و نیز وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۱۶۵ - ۱۷۲، باب الحب فی الله و البغض فی الله و در آن ۲۱ روایت آورده است.

پنجم آنکه: به محض شنیدن این سخنان در مقام تجسس و تفتیش بر نیاید، چه در صریح قرآن مجید نهی از تجسس^۱ احوال مردم [۶۱] واقع شده است.

ششم آنکه: سخن او را به دیگران نقل نکند که باعث ابتلاء این شخص به این امور قبیحه می شود و چه بسیار قبیح است که احدی خود مرتکب شود امری را که دیگری را از آن منع نموده باشد.

والله تعالى يعلم حقایق الامور و حججه عليهم الصلوة والسلام الى يوم النشور.
 هذه صورة خط المؤلف: وقد وقع الفراغ من تسويده على سبيل الاستعجال مع تشويش البال واختلال الأحوال في شهر ربيع الاول من شهور سنة ست و عشرين و مائة فوق الألف من الهجرة المقدسة المباركة و الحمد لله رب العالمين.
 قد وقع المقابلة مع نسخة الاصل بقدر الوسع و الطاقة إلا ما زاغ عنه البصر و كتب العبد الخاطي ابن محمد... محمد امين الحسيني عفى عنهما.

۱- سورة مباركة حجرات، آیه ۱۲.

فهرست منابع

- ۱- الاحتجاج، شیخ طبرسی، تحقیق: سید محمدباقر خراسان، نشر: دارالنعمان، نجف، ۱۳۸۶ ق.
- ۲- الامالی، سید مرتضی، تحقیق: شیخ احمد بن امین شنیطی، چاپ اول، نشر: کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳ ق.
- ۳- الامالی، شیخ صدوق، تحقیق و نشر: مؤسسه بعثت، چاپ اول، قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۴- الامالی، شیخ طوسی، تحقیق: مؤسسه بعثت، چاپ اول، نشر: دارالثقافه، قم، ۱۴۱۴ ق.
- ۵- بحارالانوار، علامه مجلسی، تحقیق: سید ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، چاپ سوم، نشر: دار احیاء تراث عربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۶- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- تراجم الرجال، سید احمد حسینی اشکوری، نشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۴ ق.
- ۸- تراجم الرجال، سید احمد حسینی، نشر: دلیل ما، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق و ۱۳۸۰ ش.
- ۹- تفسیر الامام العسکری، منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، تحقیق و نشر: مدرسه امام مهدی علیه السلام، چاپ اول، قم، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۰- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، نشر: مؤسسه دارالکتب، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- تکملة الذریعه، سید محمدعلی روضاتی، نشر: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ ش.

- ۱۲- تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام): ورام بن أبی فراس مالکی اشتری، چاپ دوم، نشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۳- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، تحقیق: سید حسن خراسان، چاپ چهارم، نشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۱۴- ثواب الاعمال، شیخ صدوق، تحقیق: سید محمد مهدی و سید حسن خراسان، چاپ دوم، نشر شریف رضی، قم، ۱۳۶۸ ش.
- ۱۵- جامع السعادات، ملا محمد مهدی نراقی، تحقیق: سید محمد کلانتر، چاپ چهارم، نشر: دارالنعمان، نجف.
- ۱۶- حدائق الناضرة، محقق بحرانی، نشر: جامعه مدرسین، قم.
- ۱۷- الخصال، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۸- الخلاف، شیخ طوسی، تحقیق: سید علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، شیخ مهدی طه نجف، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۹- دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی، تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی، نشر: دارالمعارف، قاهره، ۱۳۸۳ ق.
- ۲۰- دومین دو گفتار، سید محمد علی روضاتی، چاپ اول، نشر: مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمی اصفهان، اصفهان، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۱- الذریعه، آقا بزرگ تهرانی، چاپ سوم، نشر: دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۲- رجال اصفهان، محمد باقر کتابی، نشر: شهرداری اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۵ ش.
- ۲۳- روضة الواعظین، فتال نیشابوری، تحقیق: سید محمد مهدی خراسان و سید حسن خراسان، نشر: شریف رضی، قم، ۱۳۸۶ ق.
- ۲۴- ریحانة الادب، محمد علی مدرس، چاپ سوم، نشر: خیام، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ۲۵- زندگینامه علامه مجلسی، مصلح الدین مهدوی، نشر: وزارت فرهنگ اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۸ ش.

- ۲۶- العدد القویة لدفع المخاوف اليومية، علی بن یوسف مطهر حلی، تحقیق: سید مهدی رجایی، چاپ اول، نشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۸ ق.
- ۲۷- علل الشرائع، شیخ صدوق، تحقیق: سید محمدصادق بحرالعلوم، نشر: کتابخانه حیدریه، نجف، ۱۳۸۶ ق.
- ۲۸- عوالی اللئالی، ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق: آقا مجتبی عراقی، چاپ اول، چاپخانه سیدالشهدا، قم، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۹- عیون اخبارالرضا علیه السلام، شیخ صدوق، تحقیق: شیخ حسین عاملی، نشر: مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- ۳۰- عیون الحکم والمواظظ، علی بن محمد لیثی واسطی، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، چاپ اول، نشر: دارالحديث، قم، ۱۳۷۶ ش.
- ۳۱- فهرست دنا، مصطفی درایتی، چاپ اول، نشر: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- ۳۲- فهرست کتب خطی اصفهان، سید محمدعلی روضاتی، چاپ اول، نشر: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام، قم، ۱۳۸۶ ش.
- ۳۳- فهرست نسخه های خطی کتابخانه مسجد اعظم قم، رضا استادی، چاپ اول، نشر: کتابخانه مسجد اعظم، قم، ۱۳۶۵ ش.
- ۳۴- فهرست نسخه های خطی کتابخانه وزیر یزد، محمد شیروانی، چاپ تابان، ۱۳۵۳ ش.
- ۳۵- الکافی، شیخ کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، نشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۳۶- کتاب الموطأ، امام مالک، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، نشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- ۳۷- کشف الریبه عن احکام الغیبه، شهید ثانی، چاپ چهارم، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۶ ش.
- ۳۸- کشف المراد، علامه حلی، تحقیق: آیت الله حسن زاده عاملی، چاپ هفتم، نشر: مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.

- ۳۹- الکفاية في علم الرواية، خطيب بغدادی، تحقیق: احمد عمر هاشم، چاپ اول، نشر: دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- ۴۰- کواکب منثوره، محمد محسن آغا بزرگ طهرانی، مصحح: علی نقی منزوی، نشر: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ۴۱- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق: سید جلال الدین حسینی، نشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۰ ق.
- ۴۲- المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، فیض کاشانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۱ ش.
- ۴۳- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری طبرسی، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
- ۴۴- مشکاة الانوار في غرر الاخبار، علی طبرسی، تحقیق: مهدی هوشمند، چاپ اول، نشر: دارالحديث، قم، ۱۴۱۸ ق.
- ۴۵- مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقة، منسوب به امام صادق علیه السلام، ترجمه و تحقیق: حسن مصطفوی، نشر: انجمن اسلامی حکمت، ۱۳۶۰ ش.
- ۴۶- معانی الاخبار، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۹ ق.
- ۴۷- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، چاپ دوم، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۴۸- منية المرید، شهید ثانی، تحقیق: رضا مختاری، چاپ اول، نشر: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- ۴۹- نسخه های خطی شروح و ترجمه های صحیفه سجادیه، سید محمد حسین حکیم، چاپ اول، نشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۲ ش.
- ۵۰- وسائل الشیعة، حر عاملی، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۴ ق.

فضیلت زکات و خمس

مؤلف: میر محمد حسین خاتون آبادی

محقق: مصطفی صادقی

رساله حاضر اثر گرانسنگ عالم و فقیه بزرگوار میر محمد حسین خاتون آبادی، نوه دختری علامه ملا محمد باقر مجلسی رضوان الله علیهما می باشد که در یک مقدمه با رویکرد روایی به بحث و بررسی پیرامون فضائل پرداخت زکات و خمس از دیدگاه معصومین علیهم السلام پرداخته و در ادامه مسائل مربوط به زکات و خمس را بیان کرده است. البته با این وجه تمایز که ضمن بیان مسائل مربوطه نظرات فقهی علمای پیشین را بیان نموده و در بعضی از موارد نظر فقهی خود را نیز در رابطه با همان مسئله ایراد کرده است. با توجه به اینکه در زمان حیات ایشان مسائل فقهی به صورت تخصصی و به زبان عربی تألیف می شده یکی از نکات قابل توجه و تأمل نگارش این رساله، به فارسی و قابل فهم بودن آن برای عموم مردم می باشد. و این خود دلالت بر اهمیت مسائل زکات و خمس در بین عامه مردم در زمان حیات ایشان دارد.

زندگینامه

میر محمد حسین خاتون آبادی، فرزند محمد صالح ثانی، فرزند عبد الواسع، فرزند

محمد صالح اول، فرزند اسماعیل اول، فرزند عمادالدین، فرزند حسن، فرزند جلال‌الدین، است که تبارش به چهارمین پیشوای شیعه، امام سجاد علیه السلام، می‌رسد.^۱ وی نوه دختری علامه بزرگوار مرحوم ملا محمد باقر مجلسی رحمته الله و از خاندان سادات حسینی خاتون آبادی است که از عصر مرحوم علامه ملا محمد باقر مجلسی (۱۱۱۰-۱۰۳۷ ق)، تا چند قرن شهرت و اعتبار بسزایی داشته‌اند که در عموم کتب تراجم و انساب نام این بزرگواران آمده است.^۲ با این وصف بزرگی مقام وی در نزد همه مشخص است.

تولد

از تاریخ تولد ایشان اطلاعی در دست نیست. ولی آنچه از تراجم بدست می‌آید بر این گواه است که ایشان بعد از فوت والد گرامشان منصب امامت جمعه و شیخ الاسلامی و مدّتی وزیری مریم بیگم، عمه شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۳۵-۱۱۰۵ ق) را بر عهده داشته است.^۳

صاحب روضات الجنات در بیانی طریقه امام جمعه شدن میر محمد حسین را چنین بیان می‌کند «کان وصياً لابن خالته الفاضل العالم العارف المحدث الميرزا محمد تقی الألماسی المجلسی الوارث لمنصب إمامة الجمعة بإصبهان عن آبائه الفضلاء الأعیان فانتقل بهذه الوساطة منصبه المذكور إلى هذه السلسلة وبقی فیهم إلى هذا الزمان».^۴

۱- طبقات اعلام الشيعة (الكواكب المنتشرة)، ج ۶، ص ۱۹۸؛ ملحقات صحیفه سجادیه، ص ۱۲.

۲- روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۶۰؛ تنمیه أمل الآمل، ۱۲۵.

۳- پسنجید: دومین دوگفتار، صص ۵۹-۵۸؛ ملحقات صحیفه سجادیه، ص ۱۲.

۴- طبقات اعلام الشيعة (الكواكب المنتشرة)، ج ۶، ص ۱۹۸؛ تنمیه أمل الآمل، ص ۱۲۶.

۵- روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۶۱؛ پسنجید: أعيان الشيعة، ج ۹، ص ۲۵۳.

در زمان یورش افغانها به اصفهان (۱۱۳۵ ق) و سقوط سلسله صفویه، وی را دستگیر و شکنجه کرده و اموالش را گرفتند، خود بعد از این ماجرا چنین عنوان می‌کند: این مصیبتی که بر من وارد شد در وجود من تأثیر بسزایی داشت که از جنبه دنیوی میل به جنبه آخرتی پیدا کنم «تأثیر ذلك في قلبي و إصلاح حالتي كان كتأثير شرب الأصل الجيني (الصيني) في البدن لإصلاح المزاج».^۱

وی بعد از این جریان به قریه خاتون آباد اصفهان رحل اقامت گزید و اجازه معروف به مناقب الفضلاء را در همانجا به اتمام رسانید.^۲

وی در «مناقب الفضلاء» اوضاع و احوال آن روزگار را چنین بیان می‌کند: (فتغیّر ذلك الزمان و تنزل عاماً فعاماً إلى أن فشا الظلم والفسوق والعصيان في أكثر بلاد إيران و ظهرت الدواهي في جلّ الآفاق والنواحي، لا سيّما عراق العجم و العرب؛ فلم يزل ساكنوها في شدة و تعب و محنة و نصب و انطمس العلم و اندرست آثار العلماء و انعكست أحوال الفضلاء و انقضت أيام الأتقياء حتّى أدرك بعضهم الممات. فثلم في الاسلام ثلمات و ضعفت أركان الدولة و وهنت أساطين السلطنة حتّى حوَصر بلدة إصفهان و استولت على أطرافها جنود أفغان؛ فمنعوا منها الطعام و فشا القحط الشديد بين الأنعام و غلّت الأسعار و بلغت قيمة لم يبلغ إليها منذ خلقت الدنيا و من عليها... فاستحيوا مخدّرات نسائهم و قتلوا رجالهم و ذبحوا أطفالهم و غصبوا أموالهم و لم يبق منهم إلّا قليل نجاهم الأسروا الاسترقاق فهم أسراء مشدود الوثاق؛ فأكثر سكّنة تلك الأقطار إمّا مريض أو مجروح، ثمّ آل الأمر إلى أن استدلوأ على تلك الديار فدخلوا في أصل البلدة و تصرّفوا في كلّ دار عقار و جعلوا أعزة أهلها أذلة؛ فحبسوا الملك و قتلوا أكثر الأمراء مع بعض السكّنة... فبأ أسفا على الديار و أهلها سيّما الخلّان و الأصدقاء و واحزنناه على تخريب أو

۱- تتمیم أمل الآمل، ص ۱۲۶؛ بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۴۴.

۲- أعيان الشيعة، ج ۹، ص ۲۵۳.

مذبوح علی التراب المدارس و المعابد و فقدان العلماء و الفضلاء و الصلحاء و وا مصیبتاه علی اندراس کتب الفقهاء... و إن كنت في تلك الأحوال مبتلي بالضرب و الحبس و غضب الأموال إلا أن الله تعالى بمنه و طوله، تفضل عليّ بحفظ العرض و الحياة و الإيمان و بقاء بعض الأهل و الأولاد و الإخوان و نزر من الأقارب و الخلان... ولكن لما تعمّرت في أصل البلد إقامتي لكثرة الشدائد و الدواهي ترخّلت إلى بعض القرى...^۱

وفات

تاریخ وفات وی تا سالیانی چند نامعلوم بوده. مرحوم میر سید علی مستخلص به مشتاق از دانشمندان این دیار و از معاصرین مرحوم میر محمد حسین است و اشعاری را در وفات ایشان سروده که اول و آخر آن چنین است:

آه که آخر کسوف، کرد زجور فلک مهر جهانتاب علم، میر محمد حسین
خامه مشتاق گفت، از پی تاریخ سال شد بسرای جنان میر محمد حسین^۲
عالم بزرگوار محمد باقر خوانساری، در بیان تاریخ وفات ایشان می فرماید: من بعد از سالیانی که از تألیف این کتاب (روضات الجنات) می گذشت در پشت کتاب النهایه فی شرح الهدایه، دست خط ملا محمد علی بن ملا محمد رضا تونی از علمای دوران یورش افغانها و اواخر سلطنت سلسله صفویه را دیدم که تاریخ وفات ملا محمد حسین را شب دوشنبه ۲۳ شوال ۱۱۵۱ ق، بیان کرده. که پیکر ایشان را برای دفن در روز جمعه همان هفته به مشهد مقدس انتقال داده اند.^۳

۱- ر ک: میراث حدیث شیعه (مناقب الفضلاء)، ج ۴، ص ۴۶۵ - ۴۶۶: بسنجید: اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۲۵۳.

۲- بسنجید: دومین دوگفتار، ص ۶۲: ملحقات صحیفه سجاده، ص ۱۵.

۳- نگر: روضات الجنات، ج ۲، حاشیه ص ۳۶۲: معجم المؤلفین، ج ۹، ص ۲۵۶.

واقعۀ ای پند آموز

از جمله وقایعی که در زمان حیات ایشان اتفاق افتاده به حکومت رسیدن نادر شاه افشار (۱۱۴۸ - ۱۱۶۹ ق)، و بیرون کردن افغانها از ایران و دعوت نادر از عثمانیها برای وحدت میان امت اسلامی و حقوق مساوی بین مذاهب بود، ولی حکومت عثمانی از پذیرش آن امتناع و جز به انضمام ایران به حکومت عثمانی رضایت نمی داد. نادر نیز مخالف ملحق شدن ایران به حکومت عثمانی بود. وی از میر محمد حسین خواست که فتوی بر کفر عثمانیها و مباح شمردن خونشان دهد، ولی خاتون آبادی از این کار سر باز زد و فتوایی نداد. نادر سخت ناراحت شد و به سید اعتراض کرد. میر محمد حسین در جواب اعتراض نادر شاه گفت: من راه غیر حق را نمی روم و اگر از این امر ناراحتی می توانم به سرزمین دیگری که تحت حکومت تو نباشد بروم. با اینکه نادر شاه از این کار سید بسیار ناراحت بود، ولی به وی آسیبی نرساند.^۱

میر محمد حسین در کلام بزرگان

دانشمندان و بزرگان مقام وی را پاس داشته اند و در تمجید و فضایل وی چنین می فرمایند:

محمد باقر موسوی خوانساری اصفهانی، صاحب روضات الجنات در بیان مقام ایشان می فرماید:

«سبط سمینا المجلسي و وارث منصبه الرفيع الأجدادي، كان من الفضلاء البارعين والنبلاء الجامعين ماهراً في فنون الحكمة والآداب، بل باهراً من نجوم الهداية إلى فقه الأصحاب، صاحب کمالات فاضلة و حالات طيبة متفاضلة، حسن الخط في الغاية كما شاهدناه، و جيد الربط بالكتابة كما استنبطناه...»^۲

۱- پسنجید: بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۴۴؛ طبقات اعلام الشيعة (الکواکب المنتشرة)، ج ۶، ص ۱۹۸.

۲- روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۶۰؛ تلامذه العلامة المجلسي، ص ۹۳.

شیخ عبد النبی قزوینی، صاحب تتمیم أمل الآمل او را چنین می ستاید:

«كان صدرالفضلاء، و بدرالعلماء و نخبة الأتقياء، كان فاضلاً عظيم القدر، فخيم المكان، نبه الشأن، نير البرهان قوي النفس زكي القلب جمع بين المرتبة العالية: الفضل الكامل، والزهد الشامل و بالجملة هو من أعاجيب الأزمنة و الدهور، و أغارب الآونة و العصور، كان رئيس الطائفة العامة و رأس الفرقة الناجية حامي الدين دافع شبه الملحدين، عديم المماثل، فقد المعادل... كتب العلوم، أقام الجمعة بإصبعها أعواماً كثيرة و صار في آخر عمره شيخ الاسلام متكلفاً»^۱.

محدث نوری درباره او می گوید:

«كان ماهراً في المعقول و المنقول خبيراً بأغلب الفنون سيما في الفقه و الحديث»^۲.

اساتید

۱- علامه مولی محمد باقر مجلسی؛ خاتون آبادی در اجازه ای که برای صدرالدین محمد شیرازی نوشته اساتید خودش را چنین نام می برد:

«... ما أخبرني به جدي و شيخي و أستاذي و من إليه في العلوم العقلية إستنادي، رئيس الفقهاء و المحدثين و خادم الأخبار الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين و آية الله في العالمين شيخ الإسلام و المسلمين المولى محمد باقر المجلسي قدس الله روحه القدوسي».

۲- میر محمد صالح خاتون آبادی؛ ایشان در همان اجازه از پدر خود در مقام استادی چنین یاد می کند:

و أخبرني جماعة من المشايخ الأعلام و الأفاضل الكرام منهم و الذي العلامة الفهامة

۱- تتمیم أمل الآمل، ص ۱۲۵ و ۱۲۶؛ بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۴۴.

۲- بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۴۳؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ص ۳۶۴.

أفضل المحققين و وسيلتي إلى الوصول إلى منازل الكشف و اليقين، شيخ الإسلام و المسلمين الأمير محمد صالح الحسيني رفع الله درجته و حشره مع المقربين.

۳- محمد بن عبدالفتاح تنكابني معروف به فاضل سراب؛ علامه خاتون آبادی در اجازه خویش به صدرالدین محمد شیرازی از این استادش چنین تکریم می‌کند:

الفاضل العالم الكامل الرباني المولى محمد التنكابني و الفاضل الكامل الورع التقى المتقي المولى أبو الحسن الشريف العاملي...»^۱.

۴- آقا جمال‌الدین محمد بن حسین خوانساری، محقق خوانساری (متوفای ۱۱۲۵ ق)
(ق)

۵- سید علی بن احمد مدنی شیرازی، صاحب ریاض السالکین شرح بر صحیفه سجادیه (متوفای ۱۱۲۰ ق).^۲

۶- شیخ سلیمان بن عبدالله ماحوذی تستری بحرانی (متوفای ۱۱۲۱ ق).^۳

۷- مولى أبوالحسن شريف فتونى (متوفای ۱۱۳۸ ق).^۴

تراجم نگاران تعدادی از دانشمندان و بزرگان را از شاگردان و یا مجازین آن جناب بر شمرده‌اند که در اینجا به یادکرد نام آنان می‌پردازیم.

۱- سید عبدالباقی فرزند آن جناب و امام جمعه اصفهان (متوفای ۱۲۰۷ یا ۱۲۰۸ ق)
(ق) ۵

۲- محمد بن محمد زمان کاشانی اصفهانی^۵

۳- سید عبدالله بن نور الدین جزایری تستری (متوفای ۱۱۷۳ ق).^۶

۱- ر ک: نسخه ش ۵۶۹، مسجد اعظم، رساله ش ۱۹.

۲- بسنجید: تلامذة العلامة المجلسی، ص ۴۱، ش ۵۴.

۳- همان: ص ۲۸، ش ۳۱. ۴- همان: ص ۱۲، ش ۱۰.

۵- بسنجید: الذریعة، ج ۵، ص ۲۸، ش ۱۲۵.

۶- تراجم الرجال، ج ۲، ص ۵۵۶. ۷- الذریعة، ج ۲، ص ۱۶.

- ۴- محمدرضا بن محمدباقر عاملی اصفهانی^۱
- ۵- سید محمدحسین حسینی اصفهانی^۲
- ۶- زین الدین علی بن عین علی خوانساری اصفهانی^۳
- ۷- سید صدرالدین قمی، شارح الوافیة التونسية^۴

آثار و تألیفات

از آن جناب آثار و تألیفات گرانباری برجای مانده است که در اینجا بر می شماریم:

- ۱- آداب تلاوت قرآن (علوم قرآن / فارسی)
- ۲- آداب زراعت (دعا / فارسی)
- ۳- إجازة لحاج شیخ محمد^۵
- ۴- إجازة نامه به صدرالدین محمد رضوی (إجازة نامه / عربی)
- ۵- احوال العلماء من أقارب المؤلف (تراجم / عربی)^۶
- ۶- أسماء من استبصر من العلماء (رجال / عربی)^۷
- ۷- الالواح السماویة (هیأت / فارسی)^۸
- ۸- أنیس المجتهدین
- ۹- تحقیق بداء (کلام و اعتقادات / فارسی)
- ۱۰- ترجمه ملحقات صحیفه سجادیه^۹

- ۱- همان، ج ۶، ص ۹۳، ش ۴۸۵.
- ۲- همان، ج ۱۱، ص ۱۸، ش ۹۳.
- ۳- همان، ج ۱، ص ۱۹۸، ش ۱۰۳۳.
- ۴- طبقات اعلام الشیعه (الکواکب المنتشرة)، ج ۶، ص ۱۹۹.
- ۵- دانشگاه تهران، ش ۳۰۴۶/۱، ف. ۶- فهرست کتابخانه مجلس، ج ۱۶، ص ۴۰۴.
- ۷- فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، ج ۳، ص ۵۳۸.
- ۸- همان، ج ۴، ص ۷۷۷.
- ۹- این نسخه توسط محقق گرامی جناب آقای جويا جهانيخش به شکل شایسته ای به

- ۱۱- الجنة الواقية والجنة الباقية (دعا / فارسی)^۱
- ۱۲- حاشیه‌ای بر رساله‌التصور و التصدیق (اثر قطب راوندی)^۲
- ۱۳- حاشیه‌ای بر شوارق الإلهام^۳
- ۱۴- حاشیه‌ای بر معارج الاحکام (اثر محقق حلی)^۴
- ۱۵- حاشیه بر الروضة البهية
- ۱۶- حاشیه بر شرح جدید التجريد
- ۱۷- حاشیه بر معالم الاصول
- ۱۸- خزائن الجواهر سلطانی (دعا / فارسی)^۵
- ۱۹- خواص سوره‌ها و آیات قرآن (علوم قرآنی / فارسی)
- ۲۰- الرسائل الكثيرة في مسائل متفرقة^۶
- ۲۱- رساله‌ای در باب قبله
- ۲۲- رساله غیبت مسمی به لباس التقوی (اخلاق / فارسی)^۷؛ از این رساله به عنوان «کلمة التقوی» نیز یاد شده است.
- ۲۳- ریاض رضوان، زیارت امام رضا علیه السلام (زیارت / فارسی)^۸
- ۲۴- زکات و خمس (فقه / فارسی)
- ۲۵- سبع المثانی (زیارت / فارسی)

→ تصحیح، تحقیق شده و از سوی انتشارات اساطیر تهران در سال ۱۳۸۶ به چاپ رسیده است.

- ۱- فهرست نسخه‌های خطی ایران (فتخا)، ج ۱۰، ص ۳۸۶.
- ۲- الذریعة، ج ۶، ص ۹۴، ش ۴۹۳.
- ۳- همان، ج ۶، ص ۱۱۴، ش ۶۱۴.
- ۴- همان، ج ۶، ص ۱۰۶، ش ۱۱۴۳.
- ۵- همان، ج ۱۳، ص ۶۴۳.
- ۶- همان، ج ۱۰، ص ۲۵۴، ش ۸۳۴.
- ۷- فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فتخا)، ج ۲۷، ص ۲۵۴.
- ۸- همان، ج ۱۷، ص ۳۰۲.

- ۲۶- شرح الروضة البهیه
- ۲۷- ضوابط و قواعد علم قرائت (علوم قرآن / فارسی)
- ۲۸- طهارت (فقه / فارسی)
- ۲۹- فهرست مؤلفات مجلسی (فهرست / فارسی)^۱
- ۳۰- کیفیت نماز شب (فقه / فارسی)^۲
- ۳۱- محاسن الحسان در باب دواب (حیوان شناسی / فارسی)^۳
- ۳۲- مفتاح الفرّج، در باب استخارات (فارسی)^۴
- ۳۳- مناقب الفضلاء (اجازه نامه / عربی)^۵
- ۳۴- المواهب السنیة فی کشف معضلات الروضة البهیة (فقه / عربی)^۶
- ۳۵- نجم ثاقب در اثبات واجب (فلسفه / فارسی)^۷

- ۱- همان، ج ۲۴، ص ۶۲۱.
- ۲- فهرست نسخه های خطی مسجد اعظم قم، مجموعه شماره ۵۶۹. این مجموعه دارای ۱۹ رساله است که همه از ملا محمد حسین خاتون آبادی است و به ترتیب معرفی می گردد.
- ۳- فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، ج ۲۸، ص ۳۹۹.
- ۴- این رساله توسط محقق گرامی جناب حجة الاسلام حمید احمدی جلفایی، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و در کتاب میراث حدیث شیعه، دفتر ۲۰، ص ۸۳-۱۶۶ به چاپ رسیده است.
- ۵- اجازه نامه خاتون آبادی، معروف به مناقب الفضلاء، توسط محقق، مصحح و فاضل گرامی جناب آقای جويا جهانبخش مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته و در کتاب میراث حدیث شیعه، دفتر ۴ ص ۴۳۹-۵۲۰، و کتاب نصوص و رسائل من تراث إصفهان العلمی الخالد، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۵۸ به زیور طبع آراسته گردیده.
- ۶- فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)، ج ۳۲، ص ۴۶۷.
- ۷- همان، ج ۳۳، ص ۱۵۹.

۳۶- النکاح بین العبدین (فقه / عربی)^۱

۳۷- نوروزیه (آداب / فارسی)^۲

۳۸- وسیله النجاة در آداب زیارت از بعید (زیارات / فارسی)

نسخه‌شناسی رساله و شیوه تحقیق

تنها نسخه‌ای که از این رساله موجود است نسخه شماره ۲ مجموعه ۵۶۹ کتابخانه مسجد اعظم قم می‌باشد که در تاریخ حیات مؤلف از روی رساله اصلی در تاریخ سوم ذی الحجة الحرام سال ۱۱۳۲ ق، نوشته شده است.

سخن پایانی

و در پایان از جناب حجت الاسلام شیخ محمد جواد نورمحمدی و دوستان عزیزی که نقطه نظرات ایشان برای به ثمر رسیدن این تحقیق چراغ راه بوده تشکر و قدردانی می‌کنم.

ومن الله التوفیق

۱۳ رجب المرجب ۱۴۳۶ ق

برابر با ۹۴/۲/۱۲

مصطفی صادقی

رسالت در باب **بسم الله الرحمن الرحیم** و شریف زکوة و خمس
 الحمد لله رب العالمین و المصلوة و السلام علی نضر المرسلین و خاتم النبیین
 شیخنا الذی نبین یوم الدین یختد و حتره الاکرمین و لعنة الله علی اعدائهم
 آخبرین اما بعد چنین گوید فقیر فاکسار و محتاج بشفاعت ائمه اطهار
 علیهم صلوات الله ما دام اللیل و الیوم محمد حسین بن محمد صالح المصطفی علی الله
 عندها و حشرها مع مؤالیهما الاخیار و دارالقرار که این رساله امیت درسیات
 مطابق زکوة و خمس مرتب بر مقتضای و بای و علی الله التوکل و جمیع الابواب
 مقتدره در بیان فضیلت زکوة و خمس و عذاب نادر که آنهاست اما فضیلت زکوة
 پس از آیات کریمه قرانی و اخبار ماثوره ظاهر میشود که بعد از نماز که اشرف عبادات
 است دیگر عبادتی بمضیلت زکوة دادن نمیرسد پس صد صحیح از حضرت امام عوداقر
 عو منقولست که فرمود که بدینستی که حق تعالی زکوة را بنماز مقرون ساخته و فرموده
 است که برپا دار بعد نماز را و بدیهد زکوة را پس کسی که نماز را برپا دارد و زکوة نهد
 پس چنان است که نماز نکرده باشد یا سانسید صحیح منقولست که حضرت امام جعفر
 صادق علیه السلام فرمود که حق تعالی زکوة را واجب کرده است چنانچه نماز را واجب
 کرده است پس اگر کسی زکوة را علانیه و اشکارا بدهد بر او عیب نیست بجهت
 آنکه حق تعالی از جهنم فقر آدمی اعیان فزیری مقرر ساخته است که بآن اکتفا
 نوانند نموده و اگر میداشت که آنچه از همت ایشان مقرر فرموده است کافی نیست
 ایشان را زیاده از این برای ایشان مقرر فرموده و پودشانی که فقر میکشند بآبست
 که اعیان حقوق ایشان را با ایشان نمیدهند و چنان نیست که فرضیه زکوة برای ایشان
 که باشد و در روایت دیگر فرمود که اگر هر مردم زکوة واجب خود را بدهند هر آینه فقر
 بجز و خود بپاش میکند و بسند موثق منقولست که آنحضرت بعد از سابق فرمود که

۱۸

می‌باشد و در هر طایفه از طایفه احتیاط بر آنست که در حق خود شریعت شده است توقع آن
بر اذن ایمان و خلافت روحانی آنکه هرگاه از این رساله منع شوند و
مجنابین آن علم نمایند این غریب بجز خطایا و معاصی و در حیات و ممات
فراموش ننمایند و الله تعالی حقایق الاحکام و الهام اولاد و آخراد سلیقه
علی بن ابی طالب و عتره الطاهرین را عجبین الافریدین
و بجزه صورت خطره المرحوم و اتفق توبه و ثلثه ایام من شهر الله الحرام
ذی الحجه الحرام من شهر سنه اشین و ثلثین و مائت

والغنی المجرم الطیبه صلوات الله

بسم الله

علی بن ابی طالب و آلهم الطاهره

باب در بیان آداب و ادعیه تخم کشتن و درخت فشانیدن
مبادی که بهتر است که اول زمین را تخم کنند و بعد از آن تخم بکارند
چنانچه کلینی در کتب خود روایت کرده است که حضرت امام جعفر صادق
عم کذشت جبلی را از اضا که ایشان مشغول ذراع بودند پس فرمود که
زمین را تخم کنید زیرا که رسول خدا ص فرموده که حق تعالی میرود بایست که بایست
را از باد چنانچه گیاه را از باران میرود بایست پس ایشان چنین کردند و حق
شد ذراعهای ایشان و اما ادعیه که در این باب وارد شده است پس آنها
چند دعاست اول کلینی در کتب خود از حضرت امام جعفر صادق روایت
کرده است که چون حضرت آدم عم از بهشت بسوی زمین آمد جبرئیل علیه السلام با او فرمود
که ای آدم در ارض کن آدم گفت که من تعلیم کن دعائی جبرئیل فرمود که این دعا
و لا تجوان اللههم اکنفی مؤنة الدنيا و ککل هؤلاء دونه الجنة و
الجنة الف مائة حتی تهتدنی المعیة و هم ایضا کلینی در کتب خود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على فخر المرسلين و خاتم النبيين و شفيع
المذنبين يوم الدين، محمد و عترته الأكرمين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.
أما بعد: چنین گوید فقیر خاکسار و محتاج به شفاعت ائمه اطهار علیهم صلوات الله مادام
اللیل و النهار محمد حسین بن محمد صالح الحسینی عفی الله عنها و حشرهما مع موالیهما الاخیر فی
دار القرار که این رساله ای است در بیان مسایل زکات و خمس، مرتب بر مقدمه و دو باب.
و علی الله التوکل فی جمیع الابواب.

مقدمه

در بیان فضیلت زکات و خمس و عقاب تارک آنها است.

[زکات]

اما فضیلت زکات: پس از آیات کریمه قرآنی و اخبار مأثوره ظاهر می شود که بعد از
نماز که اشرف عبادات است دیگر عبادتی به فضیلت زکات دادن نمی رسد.
به سند صحیح از حضرت امام محمد باقر علیه السلام منقول است که فرمود که: «به درستی که
حق تعالی، زکات را به نماز مقرون ساخته و فرموده است که: برپا دارید نماز را و بدهید
زکات را، پس کسی که نماز را برپا دارد و زکات ندهد، پس چنان است که نماز نکرده
باشد»^۱.

۱- الکافی، ج ۳، ص ۵۰۶، باب منع الزکاة، حدیث ۲۳؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۷

به اسانید صحیحہ منقول است کہ حضرت امام جعفر صادق علیه السلام فرمود کہ: «حق تعالی زکات را واجب گردانیده است، چنانچه نماز را واجب گردانیده است. پس اگر کسی زکات را علانیہ و آشکارا بدهد بر او عیبی نیست بہ جهت آنکہ حق تعالی از جهت فقر در اموال اغنیاء قدری مقرر ساختہ است کہ بہ آن اکتفا توانند نمود و اگر می دانست کہ آنچہ از جهت ایشان مقرر فرمودہ است کافی نیست ایشان را، زیادہ از این برای ایشان مقرر می فرمود و پریشانی کہ فقرا می کشند بہ سبب آن است کہ اغنیاء حقوق ایشان را بہ ایشان نمی دهند و چنان نیست کہ فریضۂ زکات برای ایشان کم باشد»^۱.

و در روایت دیگر فرمود کہ: «اگر ہمہ مردم زکات واجب خود را بدهند، ہر آینہ فقرا بہ خیر و خوبی معاش می گذرانند»^۲.

و بہ سند موثق منقول است کہ آن حضرت بہ عمار سابطی فرمود کہ: [۲] «ای عمار! تو مال بسیار داری؟ گفت: بلی فدای تو شوم. فرمود کہ: پس زکاتی کہ حق تعالی در آن واجب گردانیدہ است می دهی؟ گفت: بلی. فرمود کہ: حق معلوم را از مال خود بیرون می کنی؟ گفت: بلی. فرمود کہ: احسان بہ خویشان خود می کنی؟ گفت: بلی. فرمود کہ: بہ برادران مؤمن خود احسان می کنی؟ گفت: بلی. فرمود کہ: ای عمار! مال فانی می شود و بدن کهنہ می شود و عمل باقی می ماند و جزا دہندہ اعمال خداوند زندہ ای است کہ

→ ۱۰. باب ما جاء فی مانع الزکاة، حدیث ۱۵۸۴. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَرَنَ الزَّكَاةَ بِالصَّلَاةِ. فَقَالَ: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَمَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يَأْتِ الزَّكَاةَ لَمْ يَقُمْ الصَّلَاةَ».

۱- من لا یحضرہ الفقیہ، ج ۲، ص ۳، باب علۃ وجوب الزکاة، حدیث ۱۵۷۴؛ علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۶۸، باب علۃ الزکاة، حدیث ۲. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ الصَّلَاةَ. فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا حَمَلَ الزَّكَاةَ فَأَعْطَاهَا عَلَانِيَةً لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ عَيْبٌ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ...».

۲- الکافی، ج ۳، ص ۴۹۶، باب فرض الزکاة، حدیث ۱. «... لَوْ أَنَّ النَّاسَ أَذَوْا حَقَّوْقَهُمْ لَكَانُوا عَائِشِينَ بِخَيْرٍ».

هرگز نمی‌میرد. ای عمار! هرچه را پیش فرستادی با تو است و از دست تو بیرون نمی‌رود و آنچه را گذاشتی پس به تو نخواهد رسید».^۱

و به سند صحیح از آن حضرت منقول است که: «زکات واجب نشده است مگر از جهت امتحان نمودن اغنیا و اعانت فقرا و اگر همه مردم تمام زکات اموال خود را بدهند، هیچ مسلمانی فقیر و محتاج نخواهد ماند و همگی غنی خواهند شد به آنچه حق تعالی برای ایشان قرار داده است و به درستی که مردم پریشان و محتاج نمی‌شوند و گرسنه و برهنه نمی‌شوند، مگر به گناهان اغنیا، و سزاوار است بر حق تعالی که رحمت خود را منع نماید از کسی که حق الهی را از مال خود منع کند و آن را ندهد و سوگند یاد می‌نمایم به آن خدائی که خلاق را آفریده و روزی ایشان را پهن نموده است که ضایع نمی‌شود هیچ مالی در بر و بحر عالم، مگر به ترک زکات و هیچ شکاری صید نمی‌شود در بر و بحر، مگر آنکه تسبیح خدا را در آن روز فراموش کرده باشد و به درستی که محبوبترین مردم به سوی حق تعالی کسی است که زکات مال خود را بدهد و بر مؤمنان بخل نکند به آنچه خدا واجب گردانیده است در مال او».^۲

و از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام منقول است که: «حفظ کنید اموال خود را به دادن زکات».^۳

۱- الکافی، ج ۳، ص ۵۰۱، باب فرض الزکاة، حدیث ۱۵؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷، باب علة وجوب الزکاة، حدیث ۱۵۷۸. «یا عمار! أنت رب مال کثیر؟ قال: نعم جعلت فداک. قال: فتؤدی ما افترض الله علیک من الزکاة؟ فقال: نعم... یا عمار! إنه ما قد مت فلن یسبقک و ما أخرت فلن یلحقک».

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷، باب علة وجوب الزکاة، حدیث ۱۵۷۹؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۱۲، باب وجوبها... حدیث ۶. «إنما وضعت الزکاة إختیاراً للأغنیاء و معونة للفقراء و لو أن الناس أدوا زکاة أموالهم ما بقی مسلم فقیراً محتاجاً... من أدى زکاة ماله و لم یبخل علی المؤمنین بما افترض الله عزوجل لهم ماله...».

۳- الکافی، ج ۴، ص ۶۱، باب التوادر، حدیث ۵؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴، باب...

و در روایت معتبر دیگر فرمود که: «هر که بیرون کند تمام زکات مال خود را و به مصرف شرعی آن برساند در روز قیامت از او سؤال نمی‌کنند که این مال را از کجا بهم رسانیده است».^۱

و به سند صحیح از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «یک نماز فریضه بهتر است از بیست حج و یک حج بهتر است از [۳] یک خانه که پر باشد از طلا که تصدق کنند در راه خدا تا تمام شود. پس فرمود که: رستگار نمی‌شود کسی که ضایع کند بیست خانه پر از طلا را که در راه خداوند عالمان بدهد به آن که بیست و پنج درهم که زکات هزار درهم است ندهد. پس شخصی پرسید که ندادن بیست و پنج درهم چه معنی دارد؟ حضرت فرمود که: هرگاه هزار درهم داشته باشد، بیست و پنج درهم زکات بر او واجب می‌شود و هرگاه آن را ندهد، نمازش [که] موقوف [بر] اوست، مقبول نیست تا آن زکات را بدهد».^۲ و نماز که مقبول نباشد، بیست خانه طلا را به او نخواهند [داد]. این است بعضی احادیث فضیلت زکات و احادیث دیگر در این باب بسیار است و در این مختصر به همین قدر اکتفا شد.

وَأَمَّا تَارِكُ عَقَابِ زَكَاتٍ

پس به سند موثق از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «هر که یک قیراط زکات را که آن بیست و یک مثقال است ندهد، پس او مؤمن و مسلمان نیست و در وقت مرگ سؤال خواهد کرد که او را به دنیا برگردانند و این است معنی این آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ

→ علة وجوب الزكاة، حدیث ۱۵۷۶. «حَصَّنُوا أَمْوَالَكُم بِالزَّكَاةِ».

۱- الکافی، ج ۳، ص ۵۰۴، باب منع الزكاة، حدیث ۹؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۹، باب علة وجوب الزكاة، حدیث ۱۵۸۱. «من أخرج زكاة ماله تامة فوضعها في موضعها لم يسأل من أين اكتسب ماله».

۲- بسنجید: الکافی، ج ۳، ص ۵۰۴، باب منع الزكاة، حدیث ۱۲؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲، باب ما جاء في مانع الزكاة، حدیث ۱۵۹۴. «صلاة مكتوبة خير من عشرين حجة و حجة خير من بيت مملوء ذهباً يتصدق به في برّ حتى ينفد. ثم قال و لا أفلح...».

أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْزُقُونِي * لَعَلِّي أَفْعَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ^۱؛ یعنی: چون مرگ می‌رسد به احدی از ایشان، می‌گوید: ای پروردگار من! ای ملائکه! برگردانید مرا به دنیا تا اعمال صالحه بجا آورم در آنچه گذاشته‌ام.

و به روایت دیگر: «هیچ نماز او را قبول نمی‌کنند»^۲ و در روایت دیگر فرمود که: «ملعون است، ملعون است مالی که زکات آن را نداده باشند»^۳.

و به اسانید صحیحه و کالصحیحه بسیار از آن بزرگوار منقول است که: «هیچ صاحب مالی نیست که طلا و نقره داشته باشد و زکات مالش را ندهد مگر آنکه حق تعالی روز قیامت او را حبس می‌نماید در صحرایی که زمینش سخت و لغزنده باشد مانند شیشه و مسلط می‌گرداند بر او اژدهائی را که از بسیاری عُمر موی سرش ریخته باشد و زهرش سخت تر و کُشنده تر باشد و این اژدها از عقب او می‌دود و او می‌گریزد و از لغزندگی [۴] آن زمین می‌افتد و برمی‌خیزد تا آن اژدها به او می‌رسد و او چون دید که از دستِ آن اژدها خلاصی ندارد، دست خود را به دهان او می‌دهد و آن اژدها دستِ او را به دندان می‌گیرد و مانند تُرَبِ آن را به دندانهای پیش خود پاره می‌کند و بعد از آن، اژدها طوقی می‌شود در گردنِ او و این است معنی قول حق تعالی: ﴿سَيَطُوفُونَ مَا بِجُلُوهَا بِهٖ يَوْمَ

۱- سورة مبارکه مؤمنون، آیات ۹۹ و ۱۰۰.

۲- الکافی، ج ۳، ص ۵۰۳، باب منع الزکاة، حدیث ۳؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۲، باب ما جاء فی مانع الزکاة، حدیث ۱۵۹۳. «من منع قیراطاً من الزکاة فلیس بمؤمن ولا مسلم و هو قوله عزوجل ﴿رَبِّ ارْزُقُونِي لَعَلِّي افْعَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾».

۳- بسنجید: خصال، ج ۱، ص ۱۵۶، حدیث ۱۹۶؛ بحار الانوار، ج ۷۱، ص ۶۸، حدیث ۴۰. «... فمن صلی و لم یزک لم تقبل منه صلاته...» دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲۴۷. «لا تقبل الصلاة ممن منع الزکاة».

۴- الکافی، ج ۳، ص ۵۰۴، باب منع الزکاة، حدیث ۸؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۰، باب ما جاء فی مانع الزکاة، حدیث ۱۵۸۶. «ملعون ملعون مال لا یزکی».

الْقِيَامَةِ^۱؛ یعنی زود باشد که طوق شود در گردن ایشان آنچه را بخل ورزیده‌اند به آن و به زکات نداده‌اند در روز قیامت و هیچ صاحب مالی نیست که شتر یا گاو یا گوسفند داشته باشد و زکات آن را ندهد، مگر آنکه حق تعالی حبس می‌نماید او را روز قیامت در صحرای سخت لغزنده مانند شیشه و هر حیوانی که سُم داشته باشد او را لگدکوب نماید و هر حیوانی که دندان داشته باشد او را به دندان بگیرد و هیچ صاحب مالی نیست که نخل خرما یا درخت انگور یا زراعت داشته باشد و زکات آنها را نداده باشد، مگر آنکه حق تعالی آن قطعه باغ یا زمین را تا هفت طبقه زمین طوقی کند در گردش تا روز قیامت^۲. و روایات در این باب نیز بسیار است و در این مقام همین قدر کافی است.

[خمس]

و اما فضیلت خمس و ثواب آن

پس بدانکه: حق تعالی در قرآن مجید می‌فرماید: **﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ**
لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^۳؛ یعنی بدانید که هر چه را به غنیمت می‌یابید، یعنی: در جنگ گاه، یا هر غنیمت و نفعی که به هم رسانید، پس به درستی که خمس آن، یعنی: یک حصه از پنج حصه آن از برای خدا و رسول خدا و خویشان او و یتیمهای ایشان و مساکین ایشان و ابن سبیل ایشان است.

و سرّ در این باب چنانچه از روایات بسیار مستفاد می‌شود آن است که: چون مشیت کامله الهی و مرحمت شامله غیرمتناهی او چنان اقتضا نموده که همگی بندگان در دار

۱- سورة مبارکه آل عمران، آیه ۱۸۰.

۲- بسنجید: المحاسن، ج ۱، ص ۸۷، عقاب من منع الزکاة، حدیث ۲۶؛ الکافی، ج ۳، ص ۵۰۵، باب منع الزکاة، حدیث ۱۹. «ما من ذي مال ذهب أو فضة يمنع زكاة ماله إلا حبه الله عز وجل يوم القيامة بقاع قرقيذ و سلط عليه شجاعاً أقرع يريده و هو يحيد عنه فإذا رأى أنه لا مخلص له من أمكنه من يده...».

۳- سورة مبارکه انفال، آیه ۴۱.

دنیا به رفاهیت و حسن حال معاش بگذرانند، لهذا مقرر [۵] فرمود که اغنیا زکات مال خود را به فقرا بدهند تا اموال اغنیا محفوظ از آفات بوده، مورد تلف نگردد و فقرا نیز به زکات، معاش خود را به رفاهیت بگذرانند. ولیکن چون گرفتن زکات موجب ممنون گردیدن فقرا از اغنیاست و زکات چنانچه در احادیث وارد شده است: «چرک دست اغنیاست»^۱ و رسول خدا ﷺ اشرف مخلوقات و غایت خلق ارضین و سماوات است و ذریّت طیبّه و عترت طاهره آن بزرگوار بعد از او در شرف و افتخار سر عزّت به اوج فلک دوّار رسانیده‌اند و همچنین سایر اولاد و منسوبان آن حضرت به جهت انتساب به آن حضرت مستحق مزید مرحمت الهی گردیده‌اند، لهذا حق تعالی زکات را بر ایشان حرام و برای ایشان خمس را مقرر فرموده و از راه مزید شرافت و کرامت ایشان، خود را سهم و شریک ایشان فرموده و به این جهت خمس موافق شهر و اقوی شش قسمت منقسم می‌شود:

[مصرف خمس]

اوّل: سهم حق تعالی. دویم: سهم رسول خدا ﷺ. سیّم: سهم خویشان آن حضرت و مراد از خویشان ائمه طاهرين صلوات الله عليهم اجمعين هستند. چهارم: سهم ایتام سادات. پنجم: سهم مساکین سادات. ششم: ابن السبیل از سادات. و حق تعالی سهم خود را به حضرت رسول ﷺ بخشیده و رسول خدا ﷺ در زمان حیات خود این دو سهم را برای اخراجات خود تصرف می‌فرمود و بعد از وفات آن حضرت، آن دو سهم با سهم سیّم، که نصف خمس باشد مخصوص امام زمان است و بر امام زمان لازم گردانید که آن سه سهم آخر را که نصف دیگر خمس است در میان ایتام

۱- بنگرید: الکافی، ج ۱، ص ۵۳۹، باب الفیء و الانفال، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۱۱، باب أنه یقسم ستة أقسام ثلاثة للإمام و... «... لم یجعل لنا سهماً فی الصدقة، أكرم الله نبیه و أكرمنا أن یطعمنا أوساخ ما فی أيدي الناس»؛ دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲۵۹. «قال رسول الله ﷺ: لا تحل الصدقة لی و لا لأهل بیتی إنّ الصدقة أوساخ الناس».

و مساکین و ابن سبیل سادات قسمت نماید و اگر چیزی زیاد آید خود تصرف نماید و اگر کم آید از سهام خود و سایر اموال خود به ایشان بدهد^۱ که ایشان فقیر و محتاج و پریشان نباشند، چه فقر و پریشانی ایشان منشا اهانت ایشان است و اهانت ایشان موجب اهانت و خواری رسول خدا و ائمه هدی علیهم التحية والتنا است، پس بر همگی مسلمانان واجب و متحتم است که نگذارند [۶] که احدی از ذریه طیبیه و سادات عالی درجات محتاج و پریشان باشند و رعایت حق پیغمبر خود در حق ایشان بکنند به این جهت است که مطلق رعایت ایشان، ثواب عظیم دارد و از رسول خدا ﷺ منقول است که: «هر که احسان کند به یکی از اهل بیت من در دار دنیا، من مکافات نمایم او را در روز قیامت»^۲. و فرمود که: «من در روز قیامت چهار طائفه را شفاعت خواهم نمود اگرچه با گناهان تمام اهل دنیا به محشر آیند. کسی که یاری و مدد کرده باشد ذریه مرا، و کسی که مال خود را به ذریه من داده باشد در وقت عسرت و تنگی ایشان، و شخصی که دوست داشته باشد ذریه مرا به زبان و دل، و کسی که سعی نموده باشد در قضاء حوائج ذریه من در وقتی که دشمنان، ایشان را رانده باشند و با ایشان بدی کرده باشند»^۳.

۱- بسنجید: تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۲۶، باب تمییز أهل الخمس، حدیث ۵؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۱۴، باب وجوب قسمة الخمس علی مستحقیه...، حدیث ۲. «الخمس من خمسة أشياء، من الكنوز و المعادن و الغوص... و الذي للرسول هو لذی القربی و الحجة فی زمانه. فالنصف له خاصة و النصف للیتامی و المساکین... فهو يعطيهم علی قدر کفایتهم فإن فضل منهم شيء فهو له و إن نقص عنهم و لم یکفهم أئمة لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك یلزمه النقصان».

۲- منبع روایت را نیافتم، ولی از روایت «إذا کان يوم القيامة نادى منادُ أيها الخلاق انصتوا...» در پاورقی ش ۱، ص ۱۴۸ این مطلب را می شود استفاده کرد.

۳- بسنجید: خصال شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۹۶، حدیث ۱؛ وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۳۳، باب تأکد استحباب اصطناع المعروف إلی العلویین و السادات، حدیث ۴. «أربعة أنا الشفیع لهم يوم القيامة، ولو أتوني بذنوب أهل الأرض، معین أهل بیتي و القاضي لهم حوائجهم...».

و از حضرت صادق علیه السلام منقول است که: «چون روز قیامت شود، منادی ندا کند که: ای گروه خلائق! خاموش باشید که رسول خدا صلی الله علیه و آله می خواهد با شما سخن گوید. پس همه خاموش شوند، پس آن حضرت برخیزد و بفرماید که: ای گروه خلائق! هر کس را نزد من نعمتی یا احسانی یا نیکی باشد که به من کرده باشد، برخیزد تا من او را مکافات دهم. پس مردم گویند که پدرها و مادرهای ما فدای تو باد! چه نعمت و چه نیکی به تو کرده ایم، بلکه همه نیکها و نعمتها و احسانها از حق تعالی و از رسول او است بر همه خلق.

پس حضرت فرماید که: بلی چنین است که می گوئید. بعد از آن فرماید که: هر که جا داده باشد یکی از اهل بیت مرا، یا با ایشان نیکی کرده باشد، یا برهنه ایشان را پوشانیده باشد، یا گرسنه ایشان را سیر کرده باشد. تا من عوض و جزا به او بدهم، پس جمعی که نیکی به سادات کرده باشند برخیزند. پس ندا از خداوند رب العزة رسد که: ای محمد! ای حبیب من! من جزای ایشان را به تو گذاشتم. تو ایشان را ساکن ساز در بهشت هر جا که خواهی. پس حضرت رسول صلی الله علیه و آله ایشان را ساکن سازد [۷] در وسیله، و آن اعلی مراتب بهشت است و جا دهد ایشان را در آنجا و جایی که همیشه رسول خدا و ائمه هدی علیهم السلام ایشان را توانند دید و اعظم لذات اهل بهشت دیدن ایشان خواهد بود.^۱

و ایضا از آن حضرت منقول است که فرمود که: «به درستی که آن خداوندی که خدائی به جز او نیست، چون حرام گردانید صدقه را بر ما، خمس را برای ما نازل گردانید. پس صدقه بر ما حرام است و خمس برای ما فریضة خداوند عالمیان است

۱- من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۶۵، باب ثواب اصطناع المعروف، حدیث ۱۷۲۷؛ ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۴۴۳، الرابع فی ابناء ذی القربى. «إذا كان يوم القيامة نادى مناد أيتها الخلائق أنصتوا فإن محمد يكلمكم فتنصت الخلائق فيقوم النبى صلی الله علیه و آله فيقول يا معشر الخلائق...».

و هدیه که از روی کرامت برای ما بیاورند بر ما حلال است»^۱ و احادیث در این باب زیاده از حد است و ذکر همین قدر در این مقام برای آگاهی مردم کافی است.

[عقاب تارک خمس]

و اما عقاب تارک آن: پس از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام منقول است که: «سخت ترین هَوَلهای روز قیامت در وقتی است که صاحبان خمس طلب خمس خود نمایند».^۲ و ایشان خدا و رسول خدا و ائمه هدی و سادات، هرگاه همه کس را چشم شفاعت بر ایشان باشد، پس وقتی که ایشان خصم کسی باشند حال آن کس چگونه خواهد بود.

و از حضرت امام محمدباقر علیه السلام منقول است که ابوبصیر به خدمت آن حضرت عرض نمود که: «مردم سخت به سهولت و آسانی به جهنم می روند. یعنی رفتن به جهنم کمال سهولت دارد و رفتن به بهشت در کمال صعوبت است. حضرت فرمود که: چنین است هر که یک درهم از مال یتیم می خورد به جهنم می رود و مائیم یتیم».^۳ یعنی خمس را می خورند و نمی دهند و یک حصه آن مالِ ایتام سادات است. یا آنکه خود را از راه بی

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۱، باب الخمس، حدیث ۱۶۴۹؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۸۳، باب وجوبه، حدیث ۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَنَا حَرَمٌ عَلَيْنَا الصَّدَقَةُ أَنْزَلَ لَنَا الْخُمْسَ، فَالْصَّدَقَةُ عَلَيْنَا حَرَامٌ وَالْخُمْسُ لَنَا فَرِيضَةٌ وَالْكَرَامَةُ لَنَا حَلَالٌ».

۲- پسنجید: الکافی، ج ۱، ص ۵۴۶، باب الفیء و الانفال، حدیث ۲۰؛ تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۳۶، باب الزیادات، حدیث ۴. «إِنَّ أَشَدَّ مَا فِيهِ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَقُومَ صَاحِبُ الْخُمْسِ، فَيَقُولُ يَا رَبِّ خُمُسِي...».

۳- من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۱، باب الخمس، حدیث ۱۶۵۰؛ کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۵۲۱، باب ذکر التوقیعات الواردة عن القائم (عج)، حدیث ۵۰. «أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا أَيْسَرَ مَا يَدْخُلُ بِهِ الْعَبْدُ النَّارَ قَالَ: مَنْ أَكَلَ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ دَرَهْمًا وَ نَحْنُ الْيَتِيمُ».

کسی یتیم فرموده. زیرا که یتیم نمی تواند دفع ظلم از خود بکند و ایشان نیز بحسب ظاهر بنا بر مصالح و حکمت های حق تعالی دفع ظلم اعادی خود از خود نمی توانند نمود. و از محمد بن زید منقول است که گفت: جمعی از اهل خراسان داخل شدند بر حضرت امام رضا علیه السلام و از آن حضرت سؤال کردند که: «خمس را بر ما حلال کن. حضرت فرمود که: امر محالی است و چه محالی که پیش گرفته اید به زبان اظهار [۸] دوستی ما می کنید و نمی خواهید بدهید حقی را که حق تعالی از جهت ما مقرر فرموده است و ما را اهل آن گردانیده است که بگیریم آن را و به مستحقین آن بدهیم. هیچیک از شما را حلال نمی کنیم نمی کنیم نمی کنیم»^۱ و اخبار از این باب نیز بسیار است. والله تعالی هو الموفق.

[زکات]

باب اول: در بیان مسائل متعلقه به زکات، یعنی آنکه: زکات در چه چیز واجب است و به چه قدر واجب است به که باید داد.

[زکات نقره]

بدانکه چیزهائی که زکات در آنها واجب است یکی: زر نقره مسکوک است. خواه سکه آن سکه اسلام باشد یا غیر آن و چون زر نقره [ای] که در زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله سکه داشته درهم شرعی بوده. آن حضرت مقرر فرموده که هر که دویست درهم زر نقره داشته باشد و یازده ماه بر آن بگذرد و ماه دوازدهم بر آن داخل شود. چهل يك آن را به زکات می دهد که پنج درهم باشد. و اگر زیاده بر دویست درهم داشته باشد زکات آن

۱- الکافی، ج ۱، ص ۵۴۸، باب الفیء والاتصال.... حدیث ۲۶؛ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۴۰، باب الزیادات، حدیث ۱۸. «قدم قوم من خراسان علی ابی الحسن الرضا علیه السلام. فسألوه أن يجعلهم من حل من الخمس فقال: ما أمحل هذا تمحسوننا بالمودة بالسنتکم و تزوون عنا حقاً جعله الله لنا... و هو الخمس لانجعل، لانجعل، لانجعل لأحد منکم في حل».

زیاد نمی‌شود تا آنکه آن زیاده به چهل درهم برسد. یک درهم زکات زیاد می‌شود پس چون دویست و چهل درهم داشته باشد، شش درهم زکات می‌دهد و همچنین هر چهل درهم که زیاد می‌شود. یک درهم زکات نیز زیاد می‌شود.^۱

و در این زمانها که درهم منسوخ شده و زر عباسی و صد دیناری و پنجاه دیناری نقره به سکه سلاطین بهیئة صفیة شیداالله ارکانهم و وصل دولتهم بدولة قائم الائمة صلوات الله عليهم اجمعین شایع گردیده. می‌باید حساب نمود که چه مقدار از این زر به وزن دویست درهم می‌شود و زکات آن را باید داد و چون زر عباسی ده دانگی که در زمن نواب گیتی ستان آثار الله برهانه سکه شده. دوازده هزار و سه عباسی آن موافق حساب با دویست درهم مساوی است. پس چون سال بر آن بگذرد، چهل یک آن را که سیصد و پانزده دینار است می‌دهد [۹] و اگر زیاده بر دوازده هزار و سه عباسی داشته باشد، زکات آن زیاد نمی‌شود تا آن زیاده به قدر دو هزار و پانصد و بیست دینار که با چهل درهم مساوی است، برسد و چون سال بر آن بگذرد، چهل یک آن را که شصت و سه دینار می‌شود به زکات آن می‌دهد.

و همچنین هر دو هزار و پانصد و بیست دینار که زیاد می‌شود و سال بر آن می‌گذرد شصت و سه دینار زکات آن را می‌دهد و اگر زر نقره عباسی نه دانگ و نیمی داشته باشد. پس سیزده هزار و دویست و شصت و سه دینار آن تخمیناً با دویست درهم مساوی است. پس چون سال بر آن بگذرد چهل یک آن را که سیصد و سی و دو دینار است تخمیناً می‌دهد و اگر زیاده بر سیزده هزار و دویست و شصت و سه دینار داشته باشد، زکات آن زیاد نمی‌شود تا آنکه آن زیاده به قدر دو هزار و ششصد و پنجاه دینار که

۱- بسنجید: الکافی، ج ۳، ص ۵۱۶، باب زکاة الذهب و الفضة، حدیث ۶. «سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله ﷺ الزكاة؟ فقال: في كل مائتي درهم، خمسة دراهم. فإن نقصت فلا زكاة فيها...» تهذيب الاحكام، ج ۴، ص ۷، كتاب الزكاة، حدیث ۳. «... و في الفضة إذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المائتين شيء...».

مساوی چهل درهم است، برسد و چون سال بر آن بگذرد چهل یک آن را که شصت و هفت دینار است تخمیناً به زکات آن می‌دهد.

و همچنین هر دو هزار و شش صد و پنجاه دینار که زیاد می‌شود و سال بر آن می‌گذرد شصت و هفت دینار زکات آن را می‌دهد و اگر زر نقره عباسی هفت دانگی که الحال معمول است و به اسم اقدس نواب اشرف ارفع همایون اعلی مسکوک است، داشته باشد، هجده هزار دینار آن با دویست درهم مساوی است، پس چون سال بر آن بگذرد، چهل یک آن را که چهار صد و پنجاه دینار است به زکات می‌دهد و اگر زیاده بر هجده هزار دینار داشته باشد، زکات آن زیاد نمی‌شود تا آنکه آن زیاده به سه هزار و ششصد دینار که با چهل درهم مساوی است برسد و چون سال بر آن بگذرد، چهل یک آن را که نود دینار است به زکات آن می‌دهد.

و همچنین سه هزار و ششصد دینار که زیاد می‌شود، نود دینار زکات آن را می‌دهد. و همین حساب را در زر ده دانگی و زر نه دانگ و نیمی و زر هفت دانگی مرعی می‌دارد و به این حساب چهل یک آن زر را معلوم می‌کند و [۱۰] آن را به زکات می‌دهد. و باید دانست که در غیر نقره مسکوک زکات واجب نیست، پس اگر کسی شمش نقره یا ظروف نقره یا زرینه نقره یا غیر آنها از چیزهایی که از نقره ساخته باشند، داشته باشد، هرچند بسیار باشد زکات به آنها تعلق نمی‌گیرد.

[زکات طلای مسکوک]

دیگر از چیزهایی که زکات به آن تعلق می‌گیرد، طلائی است که مسکوک باشد، خواه به سکه اسلام، مانند: اشرفیها که الحال شایع شده و به نام مبارک بندگان، نواب کامیاب، اشرف اقدس، همایون اعلی، منقوش است و خواه به سکه غیر اسلام، مانند: اشرفی دوتبی^۱ و انگلیسی و در وزن همه با هم مساویند، چنانچه هر یک عدد اشرفی

۱- دوتبی: ظاهراً سکه دارای دو نقش در طرفین یا دارای دو تصویر در دو جانب است. لغت نامه دهخدا، ج ۲۵، ص ۳۱۴.

خواه اشرفی شاهی^۱ و خواه دوبتی و خواه انگلیسی یک مثال شرعی است. و مثقال شرعی چهار دانگ و نیم مثقال صیرفی* است. و وزن آن در جاهلیت و اسلام تغییر

۱- در زمان شاه اسماعیل صفوی، اشرفی شاهی، سکه‌ای از طلا بوده در وزن ۳/۵۲ گرم ضرب شده بود. و وزن و قیمت این سکه در زمانهای مختلف تغییر کرد تاکنون که دیگر منسوخ شده است.

* بدانکه مثقال صیرفی شش دانگ است و مثقال شرعی چهار دانگ و نیم صیرفی است که وزن دینار شرعی بوده باشد. و وزن دینار شرعی در جاهلیت و اسلام تغییر نیافته و در زمان حضرت رسول ﷺ نیز اشرفی به همین وزن بوده. پس یک اشرفی خواه غزلباشی و خواه دوبتی و خواه انگلیسی یک مثقال شرعی است و درهم شرعی سه دانگ که دو مثقال شرعی است و سه دانگ و ربع، عشر مثقال صیرفی؛ پس ده درهم شرعی هفت مثقال شرعی می‌شود و پنج مثقال [و] ربع صیرفی.

پس مقدار نصاب اول زکات نقره که دویست درهم شرعی است، صد و پنج مثقال صیرفی می‌شود و مقدار مهر سنت که پانصد درهم است، دویست و شصت و دو مثقال و نیم صیرفی می‌شود.

پس مناط وزن نصاب اول زکات، صد و پنج مثقال است که هرگاه سال بر او بگذرد، چهل دانگ آن را که دو مثقال و نیم و نیم دانگ و ربع دانگ می‌شود باید به زکات بدهند و این وزنها بر زرها که این زمانها معمول و شایع گردیده می‌باید حساب نمود که چه مقدار از آن زر به وزن صد و پنج مثقال صیرفی می‌شود تا چهل یک آن را به زکات بدهند. مثلاً: هرگاه زر عباسی شش دانگ باشد که الحال معمول است دویست درهم، صد و پنج عباسی می‌شود که معادل یازده هزار دینار بوده که پنج سال بر آن بگذرد و چهل یک آن را که پنج درهم می‌شود که معادل پانصد و بیست و پنج دینار بوده باشد به زکات می‌دهند و قدر درهم بنابراین نود دینار است و موافق هفت دانگی مهر سنت چهار تومان و هفت هزار و پانصد دینار می‌شود.

و اگر زر عباسی، نه دانگی باشد صد و پنج مثقال و هفتاد عباسی می‌شود که معادل چهارده هزار دینار باشد و چهل یک آن را که مساوی سیصد و پنجاه دینار باشد به زکات می‌دهند و قدر درهم در این صورت هفتاد دینار می‌شود و موافق زر نه دانگی، مهر سنت سه تومان و هفت هزار و پانصد می‌شود.

نیافته و در زمان حضرت رسول ﷺ نیز اشرفی به همین وزن بوده و آن حضرت مقرر فرموده که هرگاه کسی بیست اشرفی داشته باشد و سال بر آن بگذرد یعنی یازده ماه تمام شود و ماه دوازدهم بر آن داخل شود واجب است که چهل یک آن را که نصف اشرفی، و آن نیم مثقال شرعی است به زکات آن بدهد و از بیست اشرفی هرگاه زیاد

→ و اگر زر نقره عباسی و سه دانگ و نیمی داشته باشد، دویست درهم که شصت و شش عباسی و شصت و سه دینار بوده باشد، مساوی می شود با سیزده هزار و دویست و شصت و سه دینار تخمیناً و چهل یک آن را که سیصد و سی و دو دینار است تخمیناً به زکات می دهند و قدر درهم در این صورت شصت و شش دینار می شود تخمیناً و موافق زر نه دانگ و نیمی مهر سنت مبلغ سه تومان و شصت و هفت دینار می شود.

و هرگاه زر عباسی مسکوک ده دانگی باشد، دویست درهم آن شصت و سه عباسی می شود و موافق و معادل است با دوازده هزار و سه عباسی و چون سال بگذرد بر آن، چهل یک آن که ششصد و پانزده دینار است باید به زکات داد و قدر درهم در این صورت شصت و نه دینار است و موافق زر ده دانگی مبلغ مهر سنت سه تومان و سی شاهی می شود.

و اگر زیاده بر دوازده هزار دینار [و] سه عباسی داشته باشد، زکات آن زیاد نمی شود تا آن زیاد که به قدر دو هزار و پانصد و بیست دینار که با چهل دینار مساوی است برسد و چون سال بر آن بگذرد و چهل یک آن را که شصت و سه دینار می شود به زکات آن می دهند.

و همچنین هر دو هزار و پانصد و بیست دینار که زیاد می شود، شصت و سه دینار زکات آن را می دهند؛ زیرا که هرگاه مثقال شرعی چهار دانگ و نیم باشد؛ پس هفت مقدار آن، سی و یک و نیم می شود و این را که بر ده قسمت کنیم، سهمی سه دانگ و شش یک دانگ و نیم می شود و این وزن درهم شرعی است و ده مثل این هفت مثقال شرعی است، چه ده سه دانگ سی می شود و ده عشر یک دانگ و نیم، یک نیم، پس هفت مثقال شرعی ده درهم شرعی باشد و چون مثقال صیرفی شش دانگ است، ده مثقال شرعی پنج مثقال صیرفی می شود و پنج شش سی می شود و پنج ربع؛ زیرا که هرگاه دو درهم شرعی پنج مثقال و ربع صیرفی باشد چون عدد دویست، بیست ده است و هر ده پنج و ربع، پس بیست عدد پنج صد می شود و بیست ربع پنج، پس دویست درهم صد و پنج مثقال شرعی شده، منه.

شود زکات واجب نیست تا آنکه آن زیادتی به چهار اشرفی برسد، پس در چهار اشرفی، ده یک اشرفی را به زکات می‌دهد. پس چون کسی بیست و چهار اشرفی داشته باشد و سال بر آن بگذرد، نیم اشرفی و ده یک اشرفی را به زکات می‌دهد و همچنین هر چهار اشرفی که در مال زیاد می‌شود یک ده یک زکات زیاد می‌شود، تا چون اصل مال به چهل اشرفی که برسد یک اشرفی تمام زکات آن است و به این نسبت بالا می‌رود و باید دانست که در غیر طلای مسکوک نیز زکات نیست.

پس اگر کسی شمش طلا یا ظروف طلا یا زین و لجام طلا یا زرینه طلا یا غیر آنها از چیزهایی که از طلا ساخته باشند داشته باشد، هرچند بسیار باشد زکات ندارد و همچنین در غیر طلا و نقره از سایر معادن مانند جواهر، مثل مروارید و الماس و یاقوت و زمرد و لعل و مس و قلع و فولاد [۱۱] و آهن و غیر آنها از سایر معادن زکات واجب نیست.

[زکات غلات]

دیگر از چیزهایی که زکات به آنها تعلق می‌گیرد، گندم و جو و خرما است و در اینها گذشتن سال شرط نیست، بلکه حاصل گندم و جو هرگاه مال او شود و در ملکیت او دانه بیند.

و همچنین حاصل درخت خرما هرگاه مال او شود و خرماي آن سرخ و زرد شود، بنا بر احوط واجب است که زکات آنها را بدهد.

هرگاه گندم آن زمین و جو آن زمین و خرماي آن درخت هریک به مقدار صد و پنجاه و سه من [و] نیم و بیست و پنج درهم شاهی برسد. و در کمتر از این مقدار زکات واجب نیست.

و در این مقدار و زیاده از آن هر قدر که باشد زکات آن را می‌دهد و مقدار زکات ده یک آن حاصل است که پانزده و نیم شاهی است تقریباً اگر آن حاصل و آن درخت خرما به آب باران یا آب قنات یا آب چشمه یا آب ریشه آب خورده باشد.

و اگر از دست آب خورده باشد یا با گاو یا با شتر یا چرخاب آب خورده باشد، بیست یک آن که هفت و سه چهار یک شاهی است تخمیناً زکات آن است که باید بدهد. و اگر بعضی از اوقات به عنوان قسم اول و بعضی اوقات به عنوان قسم ثانی آب خورده باشد، هر کدام که بیشتر است اعتبار دارد، و اگر هر دو مساوی باشد از نصفی ده یک، و از نصف دیگر بیست یک می دهد که آن یازده من [و] نیم و بیست و پنج درهم شاهی است تخمیناً به زکات می دهد و شرط نیست که آن زمین که گندم و جو در آن به عمل آمده یا آن درخت خرما [که] در آن کشت^۱ شده ملک او باشد، بلکه اگر زمین ملک دیگری باشد و او به اجاره گرفته باشد، یا حاصل سبز آن را پیش از دانه بستن خریده باشد، یا آن درخت خرما را خریده باشد یا به اجاره گرفته باشد و در ملکیت او دانه بیند و خرما به هم رساند زکات را می دهد. بلکه در درخت خرما احوط آن است که همین که در ملکیت او خرما سرخ یا زرد شود زکات آن را بدهد. [۱۲]

و اگر زمین را به مزارعه برداشته باشد به نصف یا ثلث یا ربع یا ده چهار، بر مالک و زارع هر دو زکات واجب است. به این معنی که حصه هریک از مالک و زارع هرگاه مساوی صد و پنجاه و سه من [و] نیم و بیست و پنج درم به وزن شاه بوده باشد، زکات آن را به دستوری که مذکور شد می دهد.

اما خراج پادشاه را البته بیرون می برند^۲ و بعد از اخراج آن هرگاه این مقدار بماند زکات را می دهد و به غیر خراج پادشاهی، مانند مؤنت زراعت و اخراجات آن را آیا بدر می برند^۳ یا نه؟ خلاف است و احوط این است که آنها را بدر ببرند^۴ و به غیر خراج پادشاهی دیگر چیزی را منظور نداشته ملاحظه آن حاصل بکنند و هرگاه بعد از بیرون رفتن خراج آن حاصل، مساوی مقداری که مذکور شد بوده باشد زکات آن را بدهند.

۱- نسخه: کشته.

۲- نسخه: می روند.

۳- همان.

۴- همان.

[زکات انگور]

دیگر از چیزهایی که زکات در آنها واجب است، انگور است و در جمیع احکام مانند گندم و جو و خرما است؛ زیرا که مقدار انگور سه برابر مقدار گندم و جو و خرما است. که آن چهارصد و شصت من [و] نیم و پنجاه و بیست و پنج درم شاهی است.

پس هرگاه حاصل مو^۱ در ملکیت او غوره بهم رساند، بنابر قول احوط ده یک آن را به زکات می‌دهد که چهل و شش من و پنجاه درم شاهی است تقریباً، اگر به آب روان یا قنات یا ریشه یا باران آب خورده باشد.

و اگر به دست یا گاو یا شتر یا چرخاب آب خورده باشد، بیست یک آن را به زکات می‌دهد که بیست و سه من و بیست و پنج درم است تخمیناً و اگر به هر دو عنوان آب خورده باشد، هریک که غالب و بیشتر باشد معتبر است و اگر هر دو مساوی باشد از نصفی ده یک و از نصف دیگر بیست یک، که آن سی و چهار من و نیم و پنجاه درم شاهی است تخمیناً به زکات می‌دهد و هر قدر که آن حاصل زیاد باشد به همین نسبت زکات را حساب می‌کند و می‌دهد و در باقی [۱۳] احکام با گندم و جو و خرما تفاوت ندارد و در غیر این چهار جنس از حاصل زمین در چیزی زکات واجب نیست. بلی در سایر حبوب مانند برنج و ماش و عدس و نخود و امثال اینها زکات دادن سنت است به طریق گندم و جو و خرما، چنانچه گذشت و بعضی از علما واجب دانسته‌اند،^۲ اما این قول ضعیف و غیر معمول به است. والله تعالی اعلم.

۱- درخت انگور.

۲- علامه حلی در کتاب «مختلف الشیعة»، ج ۳، ص ۱۹۵، در باب مسئله زکات غلات فرموده‌اند: جناب ابن جنید، زکات را در سایر حبوب واجب دانسته‌اند [و جناب علامه این عبارت را از ابن جنید آورده است:] «قال ابن جنید: تؤخذ الزكاة في أرض العشر من كل ما دخل القفيز من حنطة و شعير و سمس و أرز و دفن و ذرة و عدس و سلت و سائر الحبوب و من التمر و الزبيب»، ولی علامه در ادامه نظر خودشان را بیان می‌کنند و می‌فرمایند: «والحق الاستحباب فيما عدا الاصناف و عفی عما سوى ذلك».

[زکات انعام]

دیگر از چیزهایی که زکات در آنها واجب است، گوسفند و گاو و شتر است.

[شرایط وجوب زکات انعام]

و در اینها گذشتن سال شرط است و شرط است که در علف مباح چریده باشند در تمام آن سال. پس اگر علف مملوک خورده باشد، زکات واجب نیست و اگر بعضی از آن سال در علف مباح چریده و در بعضی دیگر علف مملوک خورده باشد، احتیاط در آن است که اگر چریدنش در علف مباح بیشتر باشد زکات آن را بدهند و همچنین در شتر و گاوی که بارکش و کارکن باشند، زکات نیست به جهت آنکه در صحرائی چرند و اگر بارکش باشند و در صحرا هم بچرند، مانند شتران اعراب بادیه که بر آنها بار می‌کنند و در وقت راه رفتن در صحرا می‌چرند. بنابر مشهور زکات در آنها واجب نیست، اما احوط آن است که زکات آنها را نیز بدهند و عددی که زکات در این سه چیز واجب می‌شود، مختلف است.

[زکات گوسفند]

اما گوسفند: پس به این طریق است که در کمتر از چهل گوسفند زکات واجب نیست و چون به چهل گوسفند برسد و یازده ماه بر آنها بگذرد که در صحرا چریده باشند و ماه دوازدهم داخل شود، یک گوسفند را به زکات می‌دهند.

و اگر زیاد بر چهل گوسفند داشته باشد زکات آن زیاد نمی‌شود تا وقتی که صد و بیست و یک گوسفند داشته باشد و در این وقت یک گوسفند در زکات آن زیاد می‌شود و بعد از گذشتن سال دو گوسفند می‌دهد.

و چون از این عدد هم زیاده شود، زکات آن زیاد نمی‌شود تا آنکه دویست و یک [۱۴] گوسفند بهم رساند، باز یک گوسفند در زکات آن زیاد می‌شود و بعد از گذشتن سال، سه گوسفند می‌دهد.

و دیگر و چون زیاد شود، زکات زیاد نمی‌شود تا آنکه به سیصد و یک گوسفند برسد، در این صورت احوط آن است که چهار گوسفند به زکات آن بدهد. و چون به چهارصد گوسفند برسد باز چهار گوسفند به زکات می‌دهد و هر قدر که از چهارصد گوسفند زیاد شود، آن زیادتی اگر به صد نرسیده زکات زیاد نمی‌شود^۱ و چون به صد برسد یک گوسفند زکات آن زیاد می‌شود و بر این قیاس است هر چه بالا رود. پس در پانصد گوسفند، پنج گوسفند زکات آن است و در ششصد، شش گوسفند زکات است و بر این قیاس و باید دانست که بز و گوسفند از یک جنس‌اند و با هم حساب می‌شوند و احوط آن است که برّه و بزغاله را از روزی که زائیده شده‌اند در عدد حساب کنند.

[زکات گاو]

و اما گاو: پس در کمتر از سی گاو زکات واجب نیست و چون به سی گاو برسد و سال بر آن بگذرد، یک گوساله که یک سالش تمام شده باشد و پا در سال دوم گذاشته باشد، خواه نر و خواه ماده به زکات می‌دهد و بعد از آن زکات زیاد نمی‌شود تا به چهل برسد.

پس چون به چهل برسد و سال بر آن بگذرد، یک گاو ماده که دو سالش تمام شده باشد و پا در سال سه گذاشته باشد به زکات می‌دهد و هر قدر که از چهل زیاد شود به همین حساب زکات آن را می‌دهد. مثلاً: هرگاه شصت گاو داشته باشد. دو گوساله یک ساله پا در دو [سال]^۲ به زکات آن می‌دهد و اگر هفتاد گاو داشته باشد، یک گاو ماده

۱- پسنجید: الکافی، ج ۳، ۵۳۴، باب صدقة الغنم، حدیث ۱؛ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۲۵، باب زکات الغنم، حدیث ۱. «في الشاة في كل أربعين شاة، شاة و ليس فيمادون الأربعين شيء، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ عشرين...» ۲- تازه وارد دو سال شده باشد.

دو ساله پا در سه [سال] و یک گوساله یکساله پا در دو [سال] به زکات آن می‌دهد و اگر هشتاد داشته باشد، دو گاو ماده دو ساله پا در سه به زکات می‌دهد و بر این قیاس می‌کند هر قدر که داشته باشد و زکات آن را می‌دهد^۱ و باید دانست که گاو و گاو میش از یک جنس‌اند و با هم حساب می‌کنند.^۲

[زکات شتر]

[۱۵] و اما شتر، پس در کمتر از پنج شتر زکات نیست و چون پنج شتر داشته باشد و سال بر آن بگذرد، یک گوسفند به زکات آن می‌دهد و بعد از آن زکات زیاد نمی‌شود تا به ده شتر برسد.

پس چون ده شتر داشته باشد و سال بر آن بگذرد، دو گوسفند به زکات می‌دهد و اگر زیاده باشد، زکات زیاد نمی‌شود تا چون پانزده شتر داشته باشد بعد از سال، سه گوسفند به زکات می‌دهد و بعد از آن باز زکات زیاد نمی‌شود تا بیست شتر که داشته باشد بعد از سال، چهار گوسفند می‌دهد و بعد از آن باز زکات زیاد نمی‌شود تا چون بیست و پنج شتر که داشته باشد، پنج گوسفند می‌دهد و اگر خواهد در هریک از اینها بز می‌دهد ولیکن اگر گوسفند دهد احوط آن است که گوسفند هشت ماهه پا در نه [ماه] باشد و اگر بز دهد دو ساله پا در سه [سال] باشد و چون بیست و شش شتر بهم رساند و سال بر آن بگذرد، یک شتر ماده یکساله پا در دو به زکات آن بدهد و اگر نداشته باشد، شتر نر دو ساله پا در سه [سال] به زکات دهد.

۱- بسنجید: الکافی، ج ۳، ص ۵۳۴، باب صدقة البقر، حدیث ۱؛ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۲۴، باب زکاة البقر، حدیث ۱. «وفي البقر في كل ثلاثين بقرة تباع حولي وليس في أقل من ذلك شيء وفي أربعين بقرة، بقرة مسنة وليس فيما بين الثلاثين إلى الأربعين شيء...».

۲- بسنجید: الکافی، ج ۳، ص ۵۳۴، باب صدقة البقر، حدیث ۲؛ من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۲۶، صدقة الأنعام، حدیث ۱۶۰۷. «قلت له في الجواميس شيء؟ قال: مثل ما في البقر».

و چون از بیست و شش زیاد شود، زکات تفاوت نمی‌کند تا وقتی که سی و شش شتر به هم رساند و سال بر آن بگذرد و یک شتر ماده دو ساله پا در سه [سال] به زکات می‌دهد.

و بعد از آن زکات تفاوت نمی‌کند تا چون چهل و شش شتر داشته باشد بعد از یک سال یک شتر ماده سه ساله پا در چهار [سال] به زکات می‌دهد.

و بعد از آن نیز زکات تفاوت نمی‌کند تا چون شصت و یک شتر داشته باشد بعد از سال یک شتر ماده چهار ساله پا در پنج [سال] به زکات می‌دهد.

و بعد از آن نیز زکات واجب، زیاد نمی‌شود تا چون هفتاد و شش شتر داشته باشد. بعد از سال دو شتر ماده دو ساله پا در سه [سال] به زکات می‌دهد.

و دیگر بعد از آن نیز زکات تفاوت نمی‌کند تا آنکه هرگاه نود و یک شتر داشته باشد بعد از سال دو شتر ماده سه ساله پا در چهار [سال] می‌دهد.

و بعد از آن [۱۶] باز زکات تفاوت نمی‌کند تا به صد و بیست و یک برسد و هرچه بالا رود و در این صورت حساب می‌کند و در هر پنجاه شتر یک شتر ماده سه ساله پا در چهار [سال] می‌دهد و در هر چهل شتر یک شتر ماده دو ساله پا در سه [سال] می‌دهد. یعنی مخیر است میان این دو حساب موافق ظاهر اکثر احادیث^۱ و اقوال اکثر علما ولیکن احوط آن است که رعایت حق مستحقین بکند.

پس در صد و بیست و یک، سه شتر ماده دو ساله پا در سه [سال] بدهد، نه دو شتر ماده سه ساله پا در چهار [سال] و ممکن است که رعایت قیمت بکند و هریک از این دو

۱- بسنجید: من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳. صدقة الأنعام، حدیث ۱۶۰۴؛ تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۰، باب زکاة الابل، حدیث ۱. «... لیس فیما دون الخمس من الابل شیء فإذا كانت خمساً ففيها شاة إلى عشر، فإذا كانت عشراً...».

که قیمتش بیشتر باشد بدهد و باید دانست که شتر عربی و شتر بُختی خراسانی^۱ از یک جنس‌اند.^۲ این است که زکات در آنها واجب است.

و به غیر اینها در هیچ چیز زکات واجب نیست، مانند خانه و اسباب و اثاث البیت و ملک و غیر آنها هرچه باشد. بلی در اسبی که در صحرا بچرد، مانند ایلخی^۳ که ملک آدمی باشد و در صحرا بچرد بعد از آنکه سال بر آن بگذرد سنت است که زکات آن را بدهند. به این طریق که هر اسبی که پدرش و مادرش هر دو عربی باشد دو اشرفی و اگر یکی از پدر و مادر عربی نباشد یک اشرفی به زکات آن می‌دهند. والله تعالیٰ اعلم.

و اما مُستحق زکات:

پس در این عصر که امام زمان علیه و علی آياته الصلوة والسلام غایب است و دست شیعیان بیچاره به او نمی‌رسد، اولی و احوط آن است که زکات را نزد عالم فقیهی که به امانت و دیانت موصوف باشد و مراعات فقرا می‌کرده باشند ببرند که او به مصرف رساند؛ زیرا که او داناتر است به حال مُستحقّین و اعرف است به مسایل زکات.

و اگر آدمی خود زکات را به خویشان مستحقّ غیر واجب النّفقه یا غیر ایشان از سایر شیعیان که مستحق باشند بدهد، ظاهر آن است که بری الذّمه می‌شود^۴ و بهتر آن

۱- شتر خراسانی که از شتر عربی و فالج [شتر قوی دو کوهانه] متولد شده است. تاج العروس، ج ۳، ص ۱۲.

۲- بسنجید: الکافی، ج ۳، ص ۵۳۱، باب صدقه الایل، حدیث ۱؛ تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۲، باب زکاة الایل، حدیث ۴. «... قلت: ما فی البُخت السائمة شیء؟ قال: مثل ما فی الایل العربیة».

۳- رَمَه یا گَلَه اسب که آنها را در صحرا برای چرارها می‌کنند. دهخدا.

۴- در بیان این مسئله که آیا در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) واجب است زکات را در اختیار فقهاء قرار داد. یا اگر شخصی خودش زکات را به مستحق داد بری الذّمه می‌شود یا نه؟ در بین متأخرین اختلاف وجود دارد.

است که خویشان را مقدّم دارد. اما احوط آن است که جمعی باشند که از گناهان کبیره اجتناب می‌نموده باشند و غیر سیّد زکات به سیّد نمی‌تواند داد و احوط آن است که به شریف^۱ ندهد و سیّد زکات را به سیّد و غیر سیّد هم می‌تواند داد.

[متعلقات خمس]

[۱۷] باب دویّم: در بیان مسایل متعلّقه به خمس. یعنی در چه چیز خمس واجب است و به که باید داد.

[غنائم]

بدانکه خمس در چند چیز می‌باشد:

اول: غنیمتی است که از کفار یا از مسلمانی که بر امام زمان خروج کرده باشند یا بر سر شیعیان آمده باشند، خمس آن را برمی‌دارند^۲ و باقی را بر لشکر قسمت می‌نمایند و تحقیق این قسم در این زمان که امام زمان علیه و علی آباءه صلوات الرحمن غایب است، بر ثمره و فایده ندارد.

→ شیخ مفید، قائل به وجوب در این مورد شده و فرموده است: «فإذا عدم السفراء بينه وبين رعيته وجب حملها إلى الفقهاء المأمونين من أهل ولايته لأنّ الفقيه أعرف بموضعها ممن لا فقه له في ديانته»، المقنعة، ص ۲۵۲.

ولی شیخ طوسی، پرداخت زکات را توسط خود افراد جائز و اداکننده آن را بری الذمّة می‌داند. و فرموده: «فإن لم يكن هناك إمام، حملت إلى فقهاء الشيعة ليفرقوها في مواضعها. وإذا أراد الإنسان أن يتولى ذلك بنفسه، جاز له ذلك، غير أنّه لا يعطيها إلّا لمستحقّها»، النهاية، ص ۱۹۲.

۱- کسی که از طرف مادر سید می‌باشد.

۲- پسنجید: تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۳۵، حدیث ۱۲؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۲۹، باب أنّ الانفال كل ما يصطفيه من الغنيمه، حدیث ۱۶. «... إذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس».

[معادن]

دویم: معادن است. مثل معادن طلا و نقره و مس و قلع و سرب و آهن و سرمه و قیر و نفت^۱ و گوگرد و امثال اینها و جواهر، مانند یاقوت و زمرد و زبرجد و عقیق و فیروزج و امثال اینها.^۲ و در معدن سنگ مرمر و سنگ آسیا و گل سرشور و گل سفید و گل سرخ و گچ و آهک و نمک و امثال اینها خلاف است. بعضی از متأخرین خمس را در اینها واجب نمی‌دانند^۳ و اقوی و احوط آن است که در اینها نیز خمس بدهد،^۴ بلکه هرچه در کوهها و زمین باشد و از آنجا به عمل آید و قیمتی داشته باشد، احوط آن است که خمس آن داده شود.

پس آنچه الحال در اصفهان شایع شده است که سنگهای سیاه برای حوضها و ارکان عمارات و سایر ضروریات از کوهها می‌کنند و از بعضی از کوههای غیر اصفهان سنگی که برای تند نمودن کارد و شمشیر بیرون می‌آورند، مانند سنگ رومی و غیر آن و بالجمله آنچه از کوه یا زمین بیرون آورند و قیمتی داشته باشد، احتیاط آن است که خمس آن را بدهند ولیکن آنچه خرج آن شده است از کندن و گداختن و سایر اعمال، اول بیرون می‌برند^۵ و بعد از آن آنچه بماند احتیاطاً خمس آن را می‌دهند و بعضی از

۱- نسخه: نفط.

۲- وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۴۹۱. باب وجوب الخمس فی المعادن كلها من الذهب و الفضة و الصفر... و النفط و غیرها.

۳- مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۳۶۴. «و قد يحصل التوقف فی مثل المغرة و نحوها... و جزم الشهدان بأنه یندرج فی المعادن المغرة و الجص و النورة و طین الفسل و حجارة الریح و فی الكل توقف».

۴- این قول مورد قبول بزرگانی همچون شهید اول «محمد بن مکی عاملی» در الدرر السنیة، ج ۱، ص ۲۶۰ و شهید ثانی «زین الدین بن علی عاملی» در کتاب الروضة البهیة، ج ۲، ص ۶۶ می‌باشد. ۵- نسخه: می‌روند.

علما گفته‌اند که: بعد از وضع اخراجات، آنچه بماند اگر مساوی قیمت اشرفی باشد، خمس آن را می‌دهد و اگر کمتر باشد نمی‌دهند.^۱ و جمعی دیگر گفته‌اند که: اگر مساوی قیمت بیست اشرفی باشد، خمس آن را می‌دهند و اگر کمتر باشد، نمی‌دهند.^۲ و قول آخر اقوی است و احوط مراعات قول اول است. والله یعلم

[آنچه به واسطه غواصی به دست می‌آید]

[۱۸] سیم: مروارید و مرجان و دُر که به غواصی از زیر آب بیرون آورند و همچنین اگر بحسب اتفاق باقی انواع جواهر را به غواصی بیرون آورند، مانند یاقوت و زمرد و غیر آنها و اگر طلا و نقره را از زیر آب بیرون آورند و سکه اسلام را نداشته باشد، خمس آن را نیز می‌دهند و غیر را اگر از زیر آب بیرون آورند، حکم مروارید دارد و اگر از روی آب یا ساحل بردارند، مشهور آن است که حکم معدن دارد که گذشت و بعضی گفته‌اند که: حکم ارباب تجارت دارد که بعد از این می‌آید و احوط آن است که به هر حال خمس آن را بدهند.

و در باب حیوانی که از زیر آب بگیرند و صید نمایند، مانند ماهی که به قلاب بگیرند خلاف است و احوط آن است که خمس آن را نیز بدهند و اخراجات غواصی را از اجرت غواص و غیر آن در اینجا نیز وضع می‌کنند و مشهور میان علما در اینجا این است

۱- بسنجید: تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۲۴، باب الخمس و الغنائم، حدیث ۱۳، «... و عن معادن الذهب و الفضة هل علیها زکاتها، فقال: إذا بلغ قیمته دیناراً ففیہ الخمس»؛ الکافی فی الفقه، ص ۱۷۰ «... و ما بلغ من المأخوذ من المعادن والمخرج بالغوص قيمة دینار فما زاد».

۲- تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۳۸، باب الزیادات، حدیث ۱۳؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۹۴، باب اشتراط بلوغ قیمته، حدیث ۱. «عما أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فیہ شیء؟ قال: ليس فیہ شیء، حتی يبلغ ما یكون فی مثله الزکاة عشرين دیناراً»؛ إرشاد الاذهان، ج ۱، ص ۲۹۲.

که بعد از وضع اخراجات اگر قیمت آن مساوی یک اشرفی است خمس دارد و اگر کمتر است، ندارد^۱ و بعضی علما بیست اشرفی گفته‌اند^۲ و قول مشهور نهایت قوت دارد. اما احوط این است که بعد از وضع اخراجات هر قدر که باقی بماند خمس آن را بدهند و باید دانست که خمس در غَوَاصی و معادن بر کسی واجب است که خود در معادن کار کنند و در دریا غَوَاصی نماید یا جمعی را اجیر نماید که برای او در معدن کار کنند و در دریا غَوَاصی نمایند. پس اگر کسی اجناس معدنی را از غیر معدن تحصیل نماید و همچنین اجناس غَوَاصی را از غیر دریا تحصیل نماید، مانند آنکه آنها را بخرد یا کسی به او ببخشد یا به ارث به او منتقل شود و بالجمله بر وجه شرعی آن را مالک شود، خمس بر او واجب نیست.

[گنج]

چهارم: گنج است و آن مالی است که در زمین پنهان باشد. پس اگر آن را در بلاد کفار بیابند که مسلمانی در آنجا نباشد، هر چند سکه اسلام داشته باشد، اگر طلا و نقره باشد یا در بلاد مسلمانان بیابند و سکه اسلام نداشته باشد، در اینجا خلافی نیست [۱۹] که اگر طلا [است] باید به قدر بیست اشرفی باشد تا خمس به آن تعلق بگیرد^۳ و اگر نقره باشد

۱- پسنجید: مختصر النافع، ج ۱، ص ۶۳، «... و لا فی الغوص حتی تبلغ دیناراً»؛ الکافی فی الفقه، ص ۱۷۰ «و المخرج بالغوص قيمة دينار فما زاد»؛ مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۴۶۳. «کل ما یرج من البحر بالغوص کالجواهر و الدرر بشرط أن یربغ قیمته دیناراً فصاعداً».

۲- علامه حلی در کتاب مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۳۲۰، این قول را در ضمن مسئله‌ای از شیخ مفید نقل نموده است. «قال المفید فی الرسالة العزیزة. و الخمس واجب فیما یرتفع من غنائم الکفار و الكنوز و العنبر و الغوص، فمن استفاد من هذه الأربعة الأصناف عشرين دیناراً أو ما فی قیمته».

۳- پسنجید: من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴، حدیث ۱۶۴۵ «... عن الكنز، کم فیہ؟ فقال الخمس... فقال یؤخذ منها کما یؤخذ من المعادن الذهب و الفضة»؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۹۰.

باید به قدر دویست درهم باشد که موافق زر ده دانگی، دوازده هزار و سه عباسی است و موافق زر نه دانگ و نیم، سیزده هزار و دویست و شصت و سه دینار است و موافق زر ده دانگی، هجده هزار است و چون هر سه نوع زر نقره در معاملات این عصر با هم مخلوط است، احتیاط آن است که اگر نقره آن گنج به قدر دوازده هزار و سه عباسی باشد، خمس آن را بدهد و اگر آن گنج غیر طلا و نقره باشد، مانند جواهر پس ظاهر آن است که قیمت آن را اعتبار باید کرد و احوط آن است که در این صورت رعایت حال سادات نمایند و در این عصر قیمت نقره را اعتبار کنند. چون قیمت دویست درهم نقره کمتر از بیست اشرفی است.

و اگر در دارالاسلام ببینند و سکه اسلام داشته باشد یا علامتی داشته باشد که دلالت کند که آن از مسلمانی بوده. بعضی از علما^۱ گفته اند که: حکم لقطه دارد و باید تعریف نمایند آن را در مدت یکسال اگر صاحبش پیدا شود و به او بدهند و اگر پیدا نشود یکی از سه شق را اختیار نماید.

اول آنکه: آن را با امانت نگاه دارد تا صاحبش پیدا شود.

دوم آنکه: مالک شود و آن را تصرف نماید و ضامن باشد، یعنی اگر مالک آن پیدا شود و از او مطالبه نماید غرامت بکشد آن را.

سوم آنکه: تصدق نماید و ضامن باشد به معنی که مذکور شد.

این است قول جمع کثیری از علما در این مسئله، ولیکن دلیل آن ضعیف است و لهذا جمعی دیگر از علما این قول را رد نموده اند و گفته اند که: اگر آن مال از روی زمین یافته باشند حکم لقطه دارد، اما اگر از زیر زمین یافته باشند آن گنج است، خواه اثر اسلام بر

→ ص ۴۹۵، باب وجوب الخمس فی الكنوز، حدیث ۲. «سألته عما یجب فیہ الخمس من الكنز فقال: ما یجب الزکاة فی مثله ففیہ الخمس».

۱- بسنجید: المبسوط، ج ۱، ص ۲۳۶. «فإن کان علیها أثر الإسلام مثل أن یکون علیها سکه الاسلام فهي بمنزلة اللقطة».

آن باشد یا نباشد. پس خمس آن را می‌دهد و آن را مالک می‌شود و این قول بحسب روایات نهایت قوّت دارد و لهذا اکثر متأخرین این قول را اختیار [۲۰] نموده‌اند.^۱

ولیکن ظاهر آن است که این در صورتی باشد که این گنج در زمین غیر مملوک پیدا شده باشد، مانند اراضی اموات و اراضی بایره و اگر در زمین مملوک پیدا شود، پس اگر این زمین ملک آن شخص است که از پدران او به او میراث رسیده، این گنج ملک اوست و احوط این است که خمس آن را بدهد و اگر آن را خریده باشد به بایع نزدیک و دور آن زمین تعریف می‌کند. اگر ایشان نشانی بگویند که ظن او حاصل شود به آنکه راست می‌گویند به ایشان می‌دهد، بنابر مشهور میان علما و الا ملک اوست و احوط آن است که خمس آن را بدهد.

و همچنین اگر حیوانی بخرد مانند گوسفند و شتر و گاو و غیر آن و در شکم آن چیزی بیابد، تعریف می‌نماید آن را به بایع مانند سابق. اگر نشان دهد و ظن صدق او حاصل شود به او می‌دهد و الا ملک اوست و احوط اخراج خمس آن است و همچنین اگر در شکم ماهی بیابد، خمس آن را احتیاطاً می‌دهد و مالک می‌شود. والله تعالیٰ اعلم.

[زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد]

پنجم: جمعی از علما گفته‌اند که: زمینی را که اهل ذمه از نصاری و یهود و مجوس از مسلمانان بخرند، خمس آن زمین را یا خمس قیمت آن را از آن ذمی می‌گیرند^۲ و به گمان این حقیر دلیل آن قوتی ندارد و مسئله محل اشکال است و احتیاط در آن است که

۱- نگر: الروضة البهية، ج ۷، ص ۱۲۰، الفصل السادس في لقطة المال؛ «بل يملك ما يوجد فيهما مطلقاً عملاً باطلاق النص و الفتوى، أما غير المدفون في الأرض المذكورة فهو لقطة...».

۲- نگر: المقنعة، ۲۸۳. از امام صادق علیه السلام روایت شده: «الذمي إذا اشترى من المسلم الأرض فعليه فيها الخمس»؛ تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۱۲۳، باب الخمس و الفنائم، حدیث ۱۲؛ وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۵۰۵، باب وجوب الخمس فی أرض الذمی، حدیث ۱. «أیما ذمی اشترى من مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس».

مسلمانان زمین به اهل ذمه نفروشد و اگر بفروشد با ایشان شرط کنند که خمس را از ایشان بگیرند و اگر این شرط را نیز بکنند، فقیه عالم اثنی عشری سعی نماید که آن ذمی را واقعا راضی نماید و احتیاطاً خمس آن را بعد از رضای واقعی از او بگیرد. والله یعلم.

[مال حلال مخلوط به حرام]^۱

ششم: هرگاه مال حلال مخلوط به حرام شده باشد، پس اگر مقدار آن حرام را و صاحب آن را بداند واجب است که آن را به صاحبش برساند.

و اگر صاحب را داند و قدر آن مال را نداند، احوط آن است که هر قدر را که ظنّ او بر آن غالب شود به او بدهد و احتیاطاً در بقیه آن که احتمال رود صلحی بکند.

و اگر قدر را داند و صاحبش را [۲۱] نداند، اولاً سعی می نماید که شاید صاحبش را پیدا کند و اگر پیدا نشود، به گمان این حقیر حکم مال مجهول المالک دارد و به امام علیه السلام متعلق است و در مصرف مال امام باید صرف شود.

و اگر نه قدر مال و نه صاحب آن هیچ یک نداند، جمعی از علما گفته اند که: خمس آن مال را به سادات می دهد و باقی بر او حلال است^۲ و بعضی گفته اند که: به سادات

۱- بسنجید: الکافی، ج ۵، ص ۱۲۵، باب مکاسب الحرام، حدیث ۵. «أتی رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال إني كسبت مالاً أعضت في مطالبه حلالاً و حراماً... تصدق بخمس مالك...» تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۱۲۴، باب الخمس و الغنائم، حدیث ۱۵؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۶، باب وجوب الخمس فی الحلال إذا اختلط بالحرام...، حدیث ۳. «... إني أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه، فقال له: أخرج الخمس من ذلك المال فإن الله عز وجل قد رضي من المال بالخمسة و اجتنب ما كان صاحبه يعلم».

۲- بسنجید: الخصال، ج ۱، ص ۲۹۰، ما یجب فیہ الخمس، ح ۵۱؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۹۴، باب وجوب الخمس فی المعادن كلها، حدیث ۶. «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن و البحر و الغنیمة و الحلال المختلط بالحرام إذا لم یعرف صاحبه و الكنوز الخمسة»؛ النهاية، ص ۱۹۷. «إذا حصل مع الإنسان مال قد اختلط الحلال بالحرام»

نمی‌تواند داد، بلکه آن را به فقرای غیر سادات می‌دهد^۱ و اقوی و احوط آن است که با خود تأمل کند و ببیند که ظن او بر چه مقدار تعلق می‌گیرد که آن مال غیر است. اگر به قدر خمس آن مال یا زاید بر خمس است، آن را جدا کند و اگر ظن او به کمتر از خمس تعلق گیرد، بنا را بر آن نگذارد، بلکه خمس آن مال را جدا کند و سعی نماید در تفحص مالک آن و با یأس از شناختن ملک، آن را در مصرف مال امام علیه السلام صرف نماید و احوط در مال امام علیه السلام آن است که آن را به فقرا و مساکین و ابناء سبیل شیعیان از سادات و غیر سادات بدهند.

پس در این صورت خمس آن مال را یا زیاده از آن اگر ظن او به زیاده تعلق گیرد و در صورت سابق که مقدار مال را می‌داند و صاحبش را نمی‌داند، تمام آن مقدار را به فقراء شیعیان و ابناء سبیل از سادات و غیر سادات می‌دهد و این دو صورت را علما به ردّ مظالم مستمی نموده‌اند و چون احتیاط در آن است که به شریف یعنی کسی که مادر او سید باشد زکات و خمس هیچیک را ندهند. لهذا علما این دو نوع را در غالب احوال به شریف می‌داده‌اند، ولیکن احتیاط در آن است که اگر صاحبش بعد از این پیدا شود از او مطالبه نماید و او را مقدور باشد، باز آن را به صاحبش بدهد. والله اعلم

هفتم: زیادتی مؤنت سالیانه است از منافع تجارتها و کسبها و زراعت و احادیث

→ و لا یتمیز له و أراد تطهیره، أخرج منه الخمس و حل له التصرف فی الباقي».

۱- پسنجید: الکافی، ج ۵، ص ۱۲۵، باب المکاسب الحرام، حدیث ۵؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۶۸، باب المکاسب، حدیث ۱۸۶. «أتی رجلُ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إني كسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً و حراماً و قد أردتُ التوبة و لا أدري الحلال منه و الحرام و قد اختلط عليّ. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تصدّق بخمس مالك...»؛ ذخيرة المعاد، ج ۱، ص ۴۸۴. «... و ليس في الروایتين دلالة على أنّ مصرف هذا الخمس مصرف خمس الغنائم، بل في الرواية الثانية إشعار بأنّ مصرفه مصرف الصدقات و يظهر من الشهيد في البيان نوع تردد فيه...».

بسیار بر آن دلالت دارد^۱ و در میراث و بخشش و جایزه و هدیه خلاف است و مشهور آن است که خمس ندارد^۲ و ابوالصلاح رحمه الله [۲۲] به وجوب خمس در آنها قایل شده و قول او اقوی و احوط است به جهت حدیث صحیحی که منقول است که: «اگر شخصی جائزه عظیمی به او برسد یا میراثی از جانی که گمان نداشته باشد به او برسد یا مالی از دشمنان دین به او برسد، خمس آن را می باید بدهد»^۳.

و اکثر گفته اند که: خرج سال را به قدر وسط مناسب حال خود بیرون می کند و آنچه باقی بماند خمس آن را می دهد.

و اگر در ظرف سال در بعضی اخراجات اسراف کرده باشد و زیاده از قدر لایق به حال خود به حسب شرع صرف کرده باشد، خمس آن را می دهد.
و اگر بر خود تنگ گرفته باشد و کم خرج کرده خمس آن را نیز می دهد. و این سخن

۱- الکافی، ج ۱، ص ۵۴۵، باب الفیء والإنفال، حدیث ۱۱. «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس، فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير»؛ وسائل الشيعة، ج ۹، ص ۴۹۹، باب وجوب الخمس فيما يفضل عن مئونة السنة له و لعياله من أرباح التجارات و الصناعات و الزراعات و نحوها....

۲- السرائر، ج ۱، ص ۴۹۰. «قال بعض أصحابنا: إن الميراث و الهدية و الهبة فيه الخمس. ذكر ذلك أبو الصلاح الحلبي... ولم يذكره أحد من أصحابنا إلا المشار اليه. ولو كان صحيحاً لنقل أمثاله متواتراً و الأصل براءة الذمه...»؛ مختلف الشيعة، ج ۳، ص ۳۱۵. «مسألة: قال أبو الصلاح: يجب الخمس في الميراث و الصدقة و الهبة و منعه ابن ادریس و هو الأقرب...».

۳- الکافی فی الفقه، ص ۱۷۰، فصل فی الخمس «... كل مستفاد بتجارة أو صناعة أو زراعة أو إجارة أو هبة أو صدقة أو ميراث أو غير ذلك من وجوه الإفادة...».

۴- تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۱۴۱، باب الزيادات، حدیث ۲۰؛ وسائل الشيعة، ج ۹، ص ۵۰۱، باب وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤونة السنة، حدیث ۵. «... و الجائزة من الانسان للإنسان التي لها خطر و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن...»؛ هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة، ج ۴، ص ۱۴۶. «أن الهدية و الجائزة و الميراث الذي لا يحتسب الخمس».

اگرچه به حسب دلیل محلّ گفتگو است ولیکن مقرون به احتیاط است و خرج کدخدائی و حج و زیارات و امثال آنها را به قدر مناسب به حال او شرعاً بیرون می‌کند. و همچنین ضیافات و هدایای مؤمنین و صلّه ارحام و مراعات همسایگان و غیر آنها از چیزهائی که شرعاً راجح باشد منظور می‌دارد.

و همچنین تعدّیات و زیاده‌های ظلمه را نیز بیرون می‌کند و نهایت احتیاط در آن است که هرچه به دست او آید از هر ممرّ حلالی بعد از آنکه اخراجات خود را به طریق لایق بحال او شرعاً بگذرانند، هرچه از آن زیاد آید روز به روز خمس آن را قایل شده احوط آن است که پیش از وضع اخراجات خمس آنها را بدهد.

و بدان که بعضی از متأخرین^۱ علما در این نوع از خمس حکم به وجوب خمس نموده، ولیکن گفته است که: ظاهر احادیث آن است که این نوع از خمس مخصوص امام علیه السلام است.

و از بعضی روایات^۲ ظاهر می‌شود که امام عالی مقام علیه الصلوة والسلام آن را به شیعیان حلال نموده است. پس این نوع از خمس در زمان غیبت امام علیه السلام ساقط است و بر این سخن اگرچه بعضی از ادله دلالت می‌کند، اما احایث بسیار برخلاف آن نیز دلالت دارد، [۲۳] چنانچه منقول است که: «لعنت خدا و ملائکه و ناس اجمعین بر کسی که یک درهم از مال را به حرامی بخورد».^۳

۱- بسنجید: المقنعة، ص ۲۸۶. «و قد اختلف قوم من أصحابنا في ذلك عند الغيبة، و ذهب كل فرق منهم فيه إلى مقال: فمنهم من يسقط فرض اخراجه لغيبة الإمام...».

۲- علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۷۷، باب العلة التي من أجلها جعلت الشيعة في حل من الخمس، حديث ۱؛ وسائل الشيعة، ج ۹، ص ۵۵۰، باب إباحة حصة الإمام، حديث ۱۵. «إن أمير المؤمنين عليه السلام حلّ لهم من الخمس - يعني الشيعة - ليطيب مولدهم»؛ كمال الدين و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۸۳، حديث ۴. «... اما الخمس فقد أبيح لشيعتنا و جعلوا منه في حلّ إلى...».

۳- بسنجید: كمال الدين و تمام النعمة، ج ۲، ص ۵۲۲، باب ذكر التوقيعات الواردة عن...

و به غیر این احادیث در این باب بسیار است و به این جهت فتوا دادن به این قول موجب جرأت عظیم است. پس بر متدین امین لازم است که نهایت احتیاط در این باب، بلکه در مطلق خمس بکند و نگذارد که حبه [ای] از خمس در ذمه او بماند و الاً محتمل است که در روز قیامت اهل خمس که رسول خدا و ائمه هدی و سایر ذریه طیبه ائمه علیهم التحیه والتناء اند از او مطالبه خمس نمایند، چنانچه در احادیث وارد شده است. والله تعالی اعلم.

و اما مستحق خمس:

پس اقوی و اشهر میان علما آن است که نصف آن مخصوص امام زمان است و نصف دیگر سه حصه می شود و به ایتم سادات و مساکین سادات و ابن السبیل سادات می دهند و در زمان امام علیه السلام شیعیان تمام خمس را به خدمت ایشان می برده اند و ایشان نصف را برای خود بر می داشته اند و از نصف دیگر به هریک از این سه طایفه به قدری که کفایت معاش ایشان در مدت یکسال نماید می داده اند و اگر چیزی زیاد می آمده خود بر می داشته اند و اگر از اخراجات ایشان کم می آمده از حصه خود تنمه را می داده اند، زیرا که ایشان به منزله امام علیه السلام بوده اند و در این عصر که امام زمان غایب است خلاف است.

بعضی گفته اند که: آن را دفن می کنند در زمین برای آنکه چون امام زمان ظاهر شود، حق تعالی دفاين زمین را برای او ظاهر گرداند. پس این مال نیز ظاهر می شود و امام علیه السلام آن را در مصرفش صرف می فرماید.

و بعضی دیگر گفته اند که: آن را بر سبیل امانت نگاه می دارد و وصیت می کند به

→ القائم، حدیث ۵۱؛ وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۴۱، باب وجوب ایصال حصه الامام من الخمس، حدیث ۷. «... بسم الله الرحمن الرحيم، لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين علی من أكل من مالنا درهماً حراماً...».

امینی و آن امین نیز وصیت می‌کند و این مال را اُمنّا نگاه می‌دارند تا امام زمان ظاهر شود و به او تسلیم نمایند.

و بعضی گفته‌اند که: امام علیه السلام آن را به شیعیان حلال کرده است و بنابراین قول فریضه خمس در زمان غیبت [۲۴] ساقط خواهد بود.

و اکثر گفته‌اند که: در زمان غیبت نیز دو نصف می‌کنند و نصف را به ایتام و مساکین و ابن سبیل سادات قسمت می‌کنند و نصف دیگر را که مال امام است نیز بعضی به دفن و بعضی به وصیت و بعضی به سقوط این حصّه در زمان غیبت قایل شده‌اند.^۱ و این اقوال همه ضعیف و قول به سقوط کل خمس یا نصف آن منشأ سقوط حق سادات عالی درجات و هلاکت ایشان از فقر و پریشانی است و فتوا دادن به آن نهایت جرأت است و لهذا اکثر علما این قول را رد نموده‌اند.

و مشهور آن است که نصف را به ایتام و مساکین و ابن سبیل سادات قسمت می‌نمایند و نصف بقیّه را به فقیه محدّث امین امامی می‌دهند که او به نیابت امام علیه السلام به سادات بدهد و اگر چیزی زیاد آید حفظ کند و بعد از خود به عالم دیگر بپارد که اگر سید پریشانی بیابد بدهد و الاً برای آن حضرت ضبط کند و چون در این اعصار سادات عالم مقدار بسیار و خمس کم است، چیزی نمی‌ماند که آن عالم ضبط نماید و به دیگری بپارد.

ولیکن احوط آن است که نصف اوّل را نیز خود بر فقرا و ایتام و ابن سبیل قسمت نماید، بلکه آن را به پیش عالم محدّث امین امامی ببرد که او قسمت نماید یا خود به تجویز و اذن او قسمت نماید و بالجمله این امری است بسیار مهم.

و احادیث تهدید بر ندادن خمس بسیار است و احتیاط در دین مقتضی آن است که به هر نحوی از انحاء که باشد، حبه [ای] از خمس را تصرف نکند و خست در این باب

۱- بنگرید: المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۴؛ النهایه، ص ۲۰۱؛ السرائر، ج ۱، ص ۴۹۸. «و قال قوم یجب دفنه لأنّ الأرضین تخرج كنوزها عند قیام القائم».

نورزد و تا تواند تمام خمس را به نزد فقها و محدثان که به صفت امانت و دیانت موصوف باشند ببرد و اگر دستش به فقیر دین داری نرسد، خود آن را به سادات قسمت نماید.

اما احوط آن است که به فقرای سادات زیاده از قوت سالیانه ندهند و به یتیمی که پریشان نباشد ندهند و به ابن السبیل آنقدر بدهند که او به شهر خود رود و اگر در شهر خود صاحب مال باشد.

این است مسایل متعلّقه به زکات و خمس که غالب اوقات اتفاق می افتد و در همه جا مراعات احتیاط و براءت ذمه حسب الواقع شده است. توقع از برادران ایمانی و خلّان روحانی آنکه هرگاه از این رساله منتفع شوند و به مضامین آن عمل نمایند، این غریق بحر خطایا و معاصی را در حیات و ممات فراموش ننمایند.

والله تعالى حقایق الأحكام و له الحمد أولاً و آخراً و صلّى الله على
فخر المرسلین محمد و عترته الطاهرين الأنجبین الأقدسين و هذه صورة
خط مؤلفها المرحوم واتفق تسویده في ثلاثة أیام من شهر الله الحرام ذي
الحجة الحرام من شهور سنة اثنين و ثلثین و مائة و ألف من الهجرة الطيبة
صلوات الله على من أتى بها و آله الطاهرة.

فهرست منابع

- ۱- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحقیق: فارس حسون، چاپ اول، نشر: اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰ ق.
- ۲- إرشاد القلوب إلى الصواب، دیلمی، حسن بن محمد، چاپ اول، نشر: الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ ق.
- ۳- اعیان الشیعه، سید محسن امین، تحقیق: حسن امین، نشر: دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۴- بحار الأنوار، مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، نشر: دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۵- تتمیم امل الآمل، شیخ عبد النبى قزوینی، تحقیق: سید احمد حسینی، نشر: کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- ۶- تلامذة العلامة المجلسی، سید احمد حسینی، نشر: کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- ۷- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، نشر: دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق.
- ۸- الخصال، ابن بابویه، محمد بن علی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، نشر: جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ ش.
- ۹- الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، شهید اول، محمد بن مکی عاملی، چاپ دوم، نشر: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ ق.

- ۱۰- دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، چاپ دوم، تحقیق: آصف فیضی، نشر: مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، ۱۳۸۵ ق.
- ۱۱- دومین دوگفتار، محمدعلی روضاتی، نشر: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، اصفهان، ۱۳۸۶ ش.
- ۱۲- ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، چاپ اول، نشر: مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، ۱۲۴۷ ق.
- ۱۳- الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقابزرگ طهرانی، چاپ سوم، نشر: دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۴- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محمدباقر موسوی خوانساری اصفهانی، نشر: مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ ق.
- ۱۵- الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، چاپ اول، نشر: کتابفروشی داوری، قم، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۶- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد حلی، چاپ دوم، نشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۷- علل الشرائع، ابن بابویه، محمد بن علی، چاپ اول، نشر: کتابفروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۸- الفوائد الرضویة، شیخ عباس قمی، تحقیق: ناصر بیدهندی، چاپ دوم، نشر: بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ق.
- ۱۹- فهرست ابن الندیم، ابن ندیم بغدادی، محمد بن اسحاق، تحقیق: رضا تجدد، ۱۳۹۱ ق.
- ۲۰- الکافی، شیخ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، نشر: دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق.

- ۲۱- الکافی فی الفقه، ابو الصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلی، چاپ اول، نشر: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۳ ق.
- ۲۲- کمال الدین و تمام النعمة، ابن بابویه محمد بن علی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، نشر: اسلامیة، تهران، ۱۳۹۵ ق.
- ۲۳- المبسوط فی فقه الإمامیة، شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تحقیق: سید محمد تقی کشفی، چاپ سوم، نشر: کتابخانه مرتضویه، تهران، ۱۳۸۷ ق.
- ۲۴- المحاسن، برقی، احمد بن محمد بن خالد، تحقیق: جلال الدین محدث، چاپ دوم، نشر: دار الکتب الإسلامیة، قم، ۱۳۷۱ ق.
- ۲۵- المختصر النافع فی فقه الإمامیة، محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، چاپ ششم، نشر: مؤسسة المطبوعات الدینیة، قم، ۱۴۱۸ ق.
- ۲۶- مختلف الشیعة، علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحقیق و نشر: مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۷- مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، عاملی، محمد بن علی موسوی، چاپ اول، نشر: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
- ۲۸- مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، تحقیق: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول، نشر: مؤسسه معارف اسلامیة، قم، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۹- معجم المؤلفین، عمر رضا کحاله، نشر: دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، (مقدمه ۱۳۷۶ ق).
- ۳۰- المقنعة، شیخ مفید، محمد بن محمد، چاپ اول، نشر: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید علیه السلام، قم، ۱۴۱۱ ق.
- ۳۱- ملحقات صحیفه سجادیة، علامه محمد باقر مجلسی، ترجمه: میر محمد حسین خاتون آبادی، تحقیق: جویا جهانبخش، نشر: اساطیر، تهران، ۱۳۸۷ ش.

- ۳۲- من لا يحضره الفقيه، ابن بابويه، محمد بن علی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، نشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۳- میراث حدیث شیعه، به کوشش: مهدی مهریزی و علی صدرا یسی خوئی، نشر: دارالحدیث، قم.
- ۳۴- النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، چاپ دوم، نشر: دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- ۳۵- وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، تحقیق و نشر: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، قم، ۱۴۰۹ ق.

الفوائد العشرة

مؤلف: فقیه محقق حاج آقا منیرالدین بروجردی اصفهانی

محقق: مهدی باقری سیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

قسمتی از میراث مکتوب عالمان شیعی با عنوان «فوائد» شناخته می‌شود. نوشتار حاضر برخی از فوائد متفرقه می‌باشد که به خامه فقیه سخت‌کوش مرحوم حاج آقا منیرالدین بروجردی اصفهانی پدید آمده است. در این مقدمه ابتدا به بیان نکاتی درباره «فوائد»، سپس به معرفی مؤلف این اثر و برخی نکات پیرامون اثر حاضر می‌پردازیم.

آشنایی با «فوائد»

همانگونه که گذشت «فوائد» عنوانی برای مجموعه‌ای از نکات مفید در علوم مختلف می‌باشد که به صورت مکتوب ماندگار شده است. بزرگ کتاب‌شناس شیعه مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در جلد شانزدهم کتاب ارزشمند «الذریعه» افزون بر ۲۰۰ کتاب و رساله با عنوان «فوائد» نام می‌برد که از قلم مؤلفین شیعی تراوش یافته است.^۱

۱- الذریعه، ج ۱۶، ص ۳۱۸-۳۶۳، رقم ۱۴۷۷-۱۶۶۲.

فوائد، گاه اختصاص به یک علم خاص دارد و گاهی نیز شامل علوم مختلف می‌شود.

همچنین در برخی موارد، مؤلف برای اثر خود عنوانی انتخاب می‌کند که پیش یا پس از کلمه «فوائد» می‌آید.

«ایضاح الفوائد» در «فقه» از فخرالمحققین حلی، «کنز الفوائد» در «حدیث و کلام» از ابی الفتح کراجکی و «درر الفوائد» در «اصول فقه» از مؤسس حائری، سه نمونه برای مورد اول است.

اما مواردی که واژه «فوائد» به کلمه‌ای پس از خود اضافه گردد، دربردارنده اطلاعات ارزشمندی چون پدیدآور، موضوع و یا مکان آفرینش اثر می‌باشد که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود؛ برای تبیین بهتر این مطلب برای هر کدام از این موارد، نمونه‌هایی ذکر می‌گردد:

الف: مکان پیدایش اثر:

«الفوائد الطوسية» در برخی نکات مرتبط با «حدیث»، «فقه»، و «رجال» شیعه از شیخ حرّ عاملی.

«الفوائد الغروية» در «اصول دین» و «اصول فقه» از ابوالحسن فتونی عاملی

«الفوائد الحائرية» در علم «اصول فقه» شیعه از وحید بهبهانی

«الفوائد الرضوية» در «شرح حال عالمان شیعه» از شیخ عباس قمی

ب: پدیدآورنده اثر:

«الفوائد اليوسفية» از شیخ یوسف بحرانی

«الفوائد الخليلية» از شیخ خلیل عاملی نجفی.^۱

ج: موضوع اثر:

۱- «الفوائد الصمدية» از شیخ بهائی است که برای برادر خویش شیخ عبدالصمد عاملی نگاشته و به این اعتبار آن را «الفوائد الصمدية» نامیده است.

«الفوائد الفقهية» از وحید بهبهانی

«الفوائد الرجالية» از علامه سید مهدی بحر العلوم.

«فوائد الاصول» از شیخ محمد علی کاظمی خراسانی.

در برخی موارد نیز مؤلف، مجموعه‌ای از فوائد متفرقه را گردآورده و نام مکان پیدایش اثر را بر آن نهاده که سه نمونه از این دست، عبارتند از:

«الأودیات»، «البغدادیات» و «البندیات» هر سه از سید هبة الدین شهرستانی که به ترتیب در ایام اقامت ایشان در «آوده هندوستان» و «بغداد» و «بنادر» نوشته شده است.^۱

آشنایی با مؤلف این اثر

فقیه، اصولی و رجال‌ی بزرگ مرحوم آیت الله حاج آقا منیرالدین بروجرودی اصفهانی یکی از درخشان‌ترین چهره‌های علمی شیعی در نیمه اول قرن سیزدهم هجری می‌باشد.

این فقیه فرزانه در موشکافی‌های علمی، ذهنی وقاد و جستجوگر دارد. پیش از این شرح حال وی را در مقدمه دو رساله «أسئلة و أجوبة فقهية» و «رسالة فی حکم الأغلاط» به فارسی و عربی نگاشته‌ایم و این جا در مروری بسیار کوتاه به معرفی، تولد، اساتید، شاگردان، آثار مکتوب و وفات این فقیه فرزانه می‌پردازیم.

ولادت و زادگاه

نویسنده این اثر، نواده دختری فقیه و اصولی بزرگ شیعه، مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی - صاحب «قوانین الاصول» و «غنائم الایام» - می‌باشد که در شب بیست و یکم ماه رجب سال ۱۱۸۶ قمری در شهر عالم‌پرور بروجرود چشم به جهان گشود.

۱- نگر: الذریعة، ج ۱، ص ۳۹، رقم ۱۸۷؛ ج ۳، ص ۱۳۰، رقم ۴۴۱، و ص ۱۵۱، رقم ۵۲۳.

در برخی منابع درباره دوران نوجوانی ایشان نکته‌ای گفته شده که بسیار حائز اهمیت است و آن این که: «از حاج آقا منیرالدین بروجردی نقل شده که در سفر شیخ انصاری به مشهد، وی در بروجرد و در منزل پدر حاج آقا منیر توقف نموده و وقتی چشمش به چهره حاج آقا منیر می‌افتد می‌گوید در چهره وی فطانت و ذکاوت می‌بینم و همانجا با دست مبارک خویش پارچه‌ای را به صورت عمامه بر سر حاج آقا منیر می‌بندد و توصیه می‌کند که وی را به آموختن علوم دینی تشویق کنید»^۱.

قابل ذکر این که حاج آقا منیرالدین بروجردی از نوادری است که در سن هجده سالگی به درجه والای اجتهاد می‌رسد.

اساتید و شاگردان

این فقیه فرزانه پس از آموختن مقدمات علوم برای خوشه‌چینی از خرمین دانش عالمان حوزه علمی اصفهان عازم دیار نصف جهان شد و از محضر فرزانه‌گانی چون آیت‌الله شیخ محمدباقر نجفی اصفهانی صاحب «شرح هداية المسترشدين»، «لب الفقه» و «لب الاصول» بهره برد و بعد از آن عازم عتبات عالیات عراق شد و مدتی چند در محضر میرزای شیرازی - صاحب فتوای تحریم تنباکو - شاگردی نمود و پس از آن با کوله‌باری ارزشمند از علوم اسلامی چون فقه، کلام، رجال و اصول فقه به اصفهان بازگشت و به تربیت نسلی خداجو همت گماشت؛ برخی از شاگردان وی عبارتند از

۱- «حكي عن نفسه أنه كان له من العمر خمس سنوات و كان آية الله العلامة الكبير الشيخ مرتضى الأنصاري قد سافر من العراق متوجّهاً إلى إيران لزيارة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في مدينة مشهد، و في طريقه إلى مشهد نزل بمدينة بروجرد في دار والد المترجم له - آقا جمال - فلما مثل بين يديه و وقع بصره عليه قال:

هذا الطفل أرى من سيمانه أن له ذكاء و فطنة فلفّ عمامة بيده المباركة و ألّبها إياه و قال: أوصيكم بهذا و دعوه ليطلب العلم، فكانت له حافظة و ذكاء مفرطان؛ فيض نجف، ج ۲، ص ۴۷۰.

آیات:

- ۱- سید احمد صفایی خوانساری^۱؛ ۲- میرزا اسماعیل بروجردی؛ ۳- میرزا محمدباقر فقیه ایمانی؛ ۴- سید محمدباقر میر محمد صادقی؛ ۵- شیخ مجدالدین نجفی معروف به مجدالعلماء؛ ۶- شیخ مرتضی حجت نجفی؛ ۷- شیخ یوسف مهدویانی خوانساری؛ ۸- سید محمدتقی فقیه احمدآبادی صاحب کتاب «مکیال المکارم»؛ ۹- میرزا حبیب‌الله روضاتی و حاج آقا رحیم ارباب؛ قدس سرهم.

مشایخ اجازه

- برخی از مشایخ اجازه مرحوم حاج آقا منیرالدین بروجردی عبارتند از حضرات:
- ۱- میرزا محمدباقر خوانساری صاحب «روضات الجنات»؛ ۲- شیخ محمدباقر نجفی اصفهانی؛ ۳- شیخ میرزا محمدتقی یزدی؛ ۴- حاج میرزا حبیب‌الله رشتی؛ ۵- میرزا حسین نوری طبرسی «صاحب مستدرک الوسائل»؛ ۶- شیخ زین‌العابدین مازندرانی حائری؛ ۷- حاج سید علی اصغر بروجردی؛ ۸- سید محمدعلی شاه عبدالعظیمی؛ ۹- میرزا محمود بن علی نقی بروجردی؛ ۱۰- علامه میرزا محمدهاشم چهارسوقی؛ قدس سرهم.

مجازین

این فقیه فرزانه و رجالی نامور، به جمعی از عالمان پس از خود اجازه نقل روایت داده که برخی از آنان عبارتند از آیات و حجج اسلام:

- ۱- شیخ ابوالقاسم قمی؛ ۲- سید محمدباقر ابیطحی سدهی؛ ۳- سید محمدتقی موسوی احمدآبادی؛ ۴- سید محمدرضا شفتی؛ ۵- سید عبدالله برهان‌المحققین سبزواری؛ ۶- میرزا محمدعلی معلّم حبیب‌آبادی؛ ۷- میرزا فخرالدین حسینی طاهری

۱- شرح حال وی را نگر در کتاب: صفائی‌نامه.

میرزائی قمی؛ ۸- میرزا فخرالدین نراقی؛ ۹- میرزا محمد هاشم کلباسی؛ ۱۰- شیخ یوسف مهدویانی خوانساری.^۱

آثار علمی

آثار فراوانی از این اندیشمند بزرگ اسلامی در عرصه‌های فقه، علوم قرآنی، اصول فقه، رجال و کلام بر جای مانده که برخی از آنها در سال‌های اخیر به زیور طبع آراسته گردیده است.

آثار نشر شده وی عبارت است از:

۱- «الفرق بین النافلة و الفریضة»؛ این اثر در سال ۱۳۹۶ ق با مقدمه استاد سید مرتضی رضوی و به اهتمام مرحوم آیه‌الله سید مصطفی مهدوی هرستانی در قاهره نشر گردید.

مؤلف در این رساله، افزون بر دویست تفاوت را بین نماز واجب و مستحب بر شمرده است.

۲ و ۳- «رسالة فی قبض الوقف» و «أسئلة و أجوبة فقهية»؛ این دو رساله با تحقیق نگارنده، در مجموعه وزین «میراث حوزه اصفهان» به ترتیب در سال‌های ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶ ش چاپ و عرضه گردید.

۴- «رسالة فی حکم الأغلاط الواقعة فی المصاحف من الکتاب»؛ این رساله نیز با تحقیق نویسنده این نوشتار در سال ۱۳۸۶ ش در ضمن مجموعه ارزشمند «نصوص و رسائل من تراث اصبهان العلمی الخالد» نشر و عرضه گردید.

این رساله ارزشمند همچنین در سال ۱۳۹۳ ش در کتاب «صفائی نامه» نشر گردید. مؤلف در این اثر کم حجم ولی پر محتوا، افزون بر هزار فرض متصور در این مسئله را مطرح و حکم آن را بیان نموده است.

۱- فیض نجف، ج ۲، ص ۴۷۵ - ۴۷۶.

وفات و مدفن

سرانجام این فقیه بزرگ پس از عمری تلاش و مجاهدت فراگیر، پرورش شاگردانی نامور و آفرینش آثار مکتوب ارزشمند، در هفدهم ربیع الثانی سال ۱۳۴۲ در اصفهان چشم از جهان فرو بست و جسم پاکش در تکیه «ملک» تخت فولاد اصفهان در دل خاک آرام گرفت.

مؤلف این اثر از نگاه دیگران

پایان بخش شرح حال این فقیه و رجالی سخت‌کوش را به بیان کلام مرحوم سید محمدعلی مبارکه‌ای و مرحوم سید محسن امین عاملی اختصاص می‌دهیم.

الف: سید محمدعلی مبارکه‌ای

«منیرالدین اصفهانی معروف به حاج آقا منیر، از علمای دانشمند بزرگ معاصرین بود که قاطبه فضلالی وقت در مراتب فضل و کمالات و اجتهاد و جامعیت او در علوم معقول و منقول اذعان [داشته] و معترف بودند.

از طرف مادر^۱ از خانواده محقق قمی میرزا ابوالقاسم علمیت را ارث می‌برد، و از احفاد دختری میرزای مزبور بود، و از طرف پدر^۲ نیز نسبتی به وزیر معروف ایران حاج میرزا آقاسی وزیر محمد شاه داشت. در محله احمدآباد سکونت اختیار نموده، در آغاز جوانی پس از تکمیل مراتب مقدماتی و سطوح فقه و اصول به نجف اشرف مشرف گردیده، در خدمت اساتید کامل مدّت زمانی را استفاده نموده و به درجه کمال اجتهاد نایل آمد.

سپس به اصفهان مراجعت نمود...

اجتماعی دلخواه از طبقات مردم در اطراف او درآمده، و در مسجد ایلچی - که یکی

۱- در مصدر کلمه «پدر» بدل «مادر» بود. ۲- در مصدر کلمه «مادر»، بدل «پدر» بود.

از مساجد تاریخی و آثار عتیقه عهد صفوی است - به نماز جماعت و موعظه اشتغال یافت... حاج آقا منیر قطع نظر از مراتب علمی، مردی بود که به صفات و ملکات پسندیده ممتاز بود. در عقاید دینی و حفظ آثار شرعی جدیت کامل [داشت] و در ارشاد خلق به ملکات و اخلاق ستوده اهتمامی فوق العاده به کار می برد، و در زهد و تقوا به خود بستگی نداشت، و در مدت عمر به قناعت بسیاری در معیشت زندگانی به پایان رسانید، و جانب عفت نفس را کاملاً محفوظ داشت. عشقی به جز در جمع کتب نداشت، به طوری که در عصر او کتابخانه او منحصر بود.

تا آن که در سال ۱۳۴۲ ق وفات یافت»^۱.

ب: سید محسن امین

«الشیخ آقا منیرالدین البروجردی أصلاً، الأصفهانی مسکناً؛ ولد سنة ۱۲۶۹ فی بروجرد و توفي سنة ۱۳۴۲ کان من نوابغ العصر الأخير فی الفقه و الحدیث انتقل إلى أصفهان و جعل يحضر درس الشیخ محمدباقر ابن الملاً الشیخ محمدتقی الأصفهانی صاحب حاشیة المعالم، ثم بعد مدة خرج إلى العراق و بقي بسامراء مدة يحضر علی المیرزا الشیرازی و غیره ثم رجع إلى أصفهان.

و له تألیف كثيرة منها رسالة فی الفرق بین النافلة و الفریضة و المنظومة فی أصحاب الإجماع و أخرى فی تنمیم منظومة بحر العلوم فی الفقه و أخرى فی الأصول و رسائل مستقلة فی تراجم بعض الرواة و أجوبة المسائل - استدلالیة علی نمط جامع الشتات - و غیرهما.

یروي عن جماعة منهم شیخه الشیخ محمدباقر الأصفهانی المذكور عن^۲ خاله الشیخ حسن کاشف الغطاء صاحب أنوار الفقاهة بطرقه المعلومة و عن الشیخ زین العابدین المازندرانی [و الحاج میرزا حبیب الله الرشتی] و غیرهم.

۱- گزیده دانشوران و رجال اصفهان، ص ۲۴۸ - ۲۵۱، ش ۹۹ (با اندکی تلخیص و تصرف).

۲- فی المصدر «و عن» بدل «عن».

و یروی عنه جماعة منهم الشيخ أبو القاسم بن محمد تقي القمي الرئيس المعروف ببِلدة قم و السيد ميرزا فخرالدين شيخ الاسلام القمي الحسني سبط صاحب القوانين. و يعرف المترجم بالشيخ آقا منير الأصفهاني تارة و البروجردي أخرى و كان مرجعاً لرئاسة أصفهان؛ خَلَفَ الشيخ محمد إسماعيل نزيل أصفهان».^۱

آشنایی با رساله حاضر

همانگونه که پیش از این نیز گذشت مرحوم حاج آقا منیرالدین بروجردی در آفرینش فروع مختلف برای مسائل گوناگون، از ذهنی وقاد برخوردار بوده که به عنوان نمونه می توان به فروع مختلفی که برای اشتباه در کتابت آیات قرآن توسط کاتبان ممکن است پدید آید، اشاره نمود.

این فقیه فرزانه در «رساله فی حکم الاغلاط» صورت های مختلف این مسئله را در افزون بر هفت هزار و پانصد فرع ذکر نموده و سپس به صورت کلی جواب را بیان کرده است.

در مجموعه حاضر هشت نمونه از این دست با عنوان «فوائد» ارائه نموده و برای تکمیل فایده، یک نمونه از استفتائات و جواب آن و نیز یک نمونه از فروع فقهی وی را ضمیمه کرده و با عنوان «الفوائد العشرة» به خوانندگان عزیز تقدیم می نمایم.

این فوائد هشت گانه با خط زیبای مرحوم سید احمد صفائی خوانساری نوشته شده و نسخه آن در مجموعه «فهرست هزار و پانصد نسخه اهدایی مقام معظم رهبری» در ضمن برخی آثار حاج آقا منیرالدین بروجردی، معرفی و اصل آن در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می شود.

استفتاء فقهی نیز در همان مجموعه و البته با خطی نه چندان زیبا و خوانا قرار دارد؛ مؤلف در قسمتی از پاسخ می نویسد: «صرّح به جدّي المحقق القمي».

۱- أعيان الشيعة، ج ۱۵، ص ۱۰-۱۱، ش ۱۰۴۳۴ (با اندکی تصرف).

فرع فقهی مربوط به نفوذ یا عدم نفوذ حکم غیر اهل نیز در برگه‌ای از قسمت کتاب القضاء رسائل فقهیه نوشته شده است.

نکته‌ای که قابل ذکر است مؤلف محترم اگر چه خود در ابتدا از کسانی است که تلاش در جهت برقراری مشروطیت دارد، ولی به واسطه برخی امور از نظریه اول خود عدول نموده و در پاسخ به پرسشی، استناد به رخداد مشروطه می‌نماید؛ ما نیز کلام ایشان را بدون هیچ تصرفی نقل نموده و قضاوت درباره آن را به خواننده فهیم این مجموعه وا می‌نهم.

و اما سخن پایانی

چنانچه تحقیق و نشر این اثر ارزشمند در پیشگاه خدای هستی آفرین دارای اجر و پاداشی - هرچند خرد و اندک - باشد، نویسنده آن را با تواضعی تمام به محضر همه فقیهان راحل شیعه - که مصاییح هدایتند برای مردمان در ظلمات جهل و نادانی - پیشکش می‌نماید و از خداوند خطاپوش مهربان می‌طلبد که آن را ذخیره‌ای قرار دهد برای روزی که ﴿لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

مهدی باقری سیانی

اصفهان

آذر ماه ۱۳۹۳

صفر الخیر ۱۴۳۶

فائدة جليلة تعتبر في كل كتاب يصلح ان يجعل على ما فيه من الاحاديث والاحاديث بحيث يكون حجة شرعية امورا لاول العلم بنسبته الى صاحبه الثاني كون صاحبه عادلا الثالث كونه في مقام جمع ما يعمل به لكونه حجة فيما بين وبين ربه الرابع اتقاد رأيه رأي العالم في ملاك الحجة الخامس عدم وجوبه عن هذا العنوان اما بتصرحه بنفسه واما بملأ حظه الشواهد القطعية السان حفظا للكتاب من غلط الكتاب السابع حفظه من دس المخالف الثامن كون الجامع حافظا ضابطا قليل السهو عادة التاسع عدم تحقق العلم الاجمالي بوجود حديث مجهول في الكتاب العاشر عدم كون الكتاب موضعا عند الاصحاب كونه في موضع المرائي المسع الحاد عشر عدم تحقق الشريعة على الثالث

الثالث عشر عدم مخالفة للعقل المستقل القطعي الرابع عشر عدم مخالفة للقواعد القطعية المذمومة ثم بعد اجتماع تلك الشرائط يصلح للاعتناء عليه في الفروع واما في اصول العقائد فلا بد من ذلك كله من يتودد بشرائط اخرى وما يقضي عنه العجب العجيب ان اهل البدع غالباً من الصوفية والشيعة ومن يحذو حذوهم لا يستدلون بالاحاديث المرسلة الضعيفة المجهولة التي تكون فاقدة لكثير من الشروط اللازمة في جملة كثيرة من مقاصدهم ومطالبهم التي انفردوا بها من بين علماء الشيعة وفقهاء الشريعة وينبئون عليها غالب محدثاتهم وبعدهم بل ربما استدلون بشعر شاعر مجهول الحال فائدة اخرى تعتبر في الحكم الشرعي الذي يجوز تقليده وينفذ حكمه على البيان الاجمالي امورا لاول كونه مجتهدا مطلقا الثاني كونه اماميا اثني عشريا الثالث كونه عادلا الرابع عدم توغله في الدنيا المذمومة الخامس كون منشأه عليه وقتواه الكتاب وليسة النبوية والصوفية مما يظن فيها ومجانبتها للترامية والتبعية ثم عنوان المنط

القطعي

الاصح
ثاني عشر عدم كونه
على الخلاف

بسم الله الرحمن الرحيم

[الفائدة الاولى]

فائدة جليلة: [ما يعتبر في كتب الأخبار]

يعتبر في كل كتاب يصلح أن يعمل على ما فيه من الأخبار و الأحاديث بحيث يكون
حجة شرعية أمور:

الأول: العلم بنسبته إلى صاحبه.

الثاني: كون صاحبه عادلاً.

الثالث: كونه في مقام جمع ما يعمل به لكونه حجة فيما بينه و بين ربه.

الرابع: اتحاد رأيه مع رأي العامل في ملاك الحجية.

الخامس: عدم رجوعه عن هذا العنوان إما بتصريحه بنفسه و إما بملاحظة الشواهد
القطعية.

السادس: حفظ الكتاب من غلط الكاتب.

السابع: الحفظ من دس المخالف.

الثامن: كون الجامع حافظاً ضابطاً قليل السهو عادة.

التاسع: عدم تحقق العلم الإجمالي بوجود حديث مجعول في الكتاب.

العاشر: عدم كون الكتاب معرضاً عنه عند الأصحاب مع كونه في معرض المراءى

والمسمع.

الحادي عشر: عدم تحقق الشهرة على الخلاف.

الثاني عشر: عدم تحقق الإجماع على الخلاف.

الثالث عشر: عدم مخالفته للعقل المستقل القطعي.

الرابع عشر: عدم مخالفته للقواعد القطعية المذهبية.

ثم بعد اجتماع تلك الشرائط يصلح للاعتماد عليه في الفروع؛

و أمّا في أصول العقائد فلا بدّ من ذلك كلّ من قيود و شرايط أخرى.

و ممّا يقضي عنه العجب العجائب أنّ أهل البدع غالباً - من الصوفية^١ والشيخية و من

١- و اليك نص كلام المحدث السيد نعمة الله الجزائري رحمته الله في المقام:

إعلم أنّ هذا الأسم و هو التصوف كان مستعملاً في فرقة من الحكماء الزايغين عن الطريق الحق. ثم قد استعمل بعدهم في جماعة من الزنادقة؛ و بعد مجيء الاسلام استعمل في جماعة من أهل الخلاف كالحسن البصري و سفيان الثوري و أبي هاشم الكوفي و نحوهم و قد كانوا في طرف من الخلاف مع الأئمة عليهم السلام فإنّ هؤلاء المذكورين قد عارضوا الأئمة عليهم السلام في أعصارهم و باحثوهم و أرادوا إطفاء نور الله، والله متم نوره و لو كره الكافرون. و الذي وجد منهم في أعصار علمائنا رضوان الله عليهم قد عارضهم و رد عليهم و صنف علماؤنا رضى الله عنهم كتباً في ذمهم و الرد عليهم خصوصاً شيخنا المفيد رحمته الله فإنه قد أكثر من الرد على الحسين بن منصور الحلاج و متابعيه و له قصص و حكايات مذكورة في كتب أصحابنا مثل كتاب الغيبة و الاقتصاد للشيخ الطوسي رحمته الله؛ و أنهم أدعوا الألوهية له و ورود التوقيع من صاحب الأمر عليه السلام بلعنه و هو الذي كان يقول: ليس في جبتي سوى الله و كان يمنع أصحابه من السفر إلى مكة للحج، و يقول: طوفوا حولي فمكة بيت الله و أنا الله؛ إلى غير ذلك من أباطيله.

و قد استمر الحال إلى هذه الأعصار و ما قاربها، ثم إنّ جماعة من علماء الشيعة طالعوا كتبهم و أطلعوا على مذاهبهم قرأوا فيها بعض الرخص و المسامحات، مثل قولهم بأن الغناء المحرم هو الذي يستعمل في مجالس الشرب و أهل الفسوق كما صرح به الغزالي و أضرابه و العجب من بعض الشيعة كيف مال إلى هذه الطريقة مع اطلاعه على أنّها مخالفة لطريقة أهل البيت عليهم السلام اعتقاداً و اعمالاً، أما الاعتقاد فقد قالوا بالحلول و هو أنّ الله سبحانه قد حلّ بكل مخلوقاته حتى بالقاذورات تعالى الله عما يقول الكافرون و قد مثلوا حلول الله بهذه المخلوقات بالبحر وقت

يحدو حدوهما - يستدلون بالأحاديث المرسلّة الضعيفة المجهولة التي تكون فاقدة لكثير من الشروط اللازمة في جملة كثيرة من مقاصدهم و مطالبهم التي انفردوا بها من بين علماء الشيعة و فقهاء الشريعة؛ و يبنون عليها غالب محدثاتهم و بدعهم^١، بل ربّما

→ اضطراب أمواجه فإنّ ماء الأمواج و إن كان متعددًا إلّا أنّه كله ماء واحد في بحر واحد كثرة التوجّه فهي واحدة بالحقيقة متعددة بالاعتبار فالمخلوقات كلها عين الله سبحانه و هو عينها و التعدد إنّما جاء من هذه العوارض الخارجية و الشخصات العارضة للمادة.

و قد حكى العلامة الحلي قدس الله روحه في كتاب نهج الحق قال: شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين عليه السلام و قد صلّوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالساً و لم يصل تم صلّوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك ذلك الشخص لصلوته فقال: و ما حاجة هذا إلى الصلوة و قد وصل أيجوز أن يجعل بينه و بين الله تعالى حاجباً؟ فقلت: لا، فقال: الصلوة حاجب بين العبد و الرب، و فرّعوا على هذا الأصل جواز أن يكون بعض السالكين منهم أعلى درجة و أفضل مرتبة من مراتب الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و ذلك أن السالك يزعمهم إذا فاق عبادة الأنبياء فاق درجاتهم.

و قد وقع مثل هذا التجاوز لمراتب الأنبياء لكثير من مشايخ الصوفية يزعمهم، و هذا الفرع مبني على ذلك الأصل، و هذا وهم باطل إذ لو استغنى عنها أحد لاستغنى عنها سيد المرسلين و اشرف الواصلين و قد كان صلى الله عليه و آله يقوم في الصلوة إلى أن ورمت قدماء، و قد كان أمير المؤمنين عليه السلام الذي تنتهي إليه سلسلة أهل العرفان يصلي كل ليلة ألف ركعة إلى آخر عمره الشريف و كذا شأن جميع الأولياء و العارفين كما هو في التواريخ مسطور و على الالسنّة مشهور. [الأنوار النعمانية، ج ٢، ص ١٩ - ١٩٣].

١- نحو ما أوردها ابن أبي جمهور الاحساني في كتابه عوالي اللئالي، منها:

«روي عنه [علي عليه السلام] و قد سئل عن معنى التصوف؟

فقال عليه السلام: التصوف مشتق من الصوف و هو ثلاثة أحرف (ص. و. ف)

فالصاد صبر و صدق و صفا و الواو ود و ودود و وفاء و الفاء فقه و فرد و فناء» [عوالي اللئالي،

ج ٤، ص ١٠٥] و يزيد المحقق في هامش الكتاب: «مع الفحص الشد لم أظفر عليه».

و نحو:

يستدلون بشعر شاعر مجهول الحال.

[الفائدة الثانية]

فائدة أخرى^١: [ما يعتبر في الحاكم الشرعي]

و روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لما أسرى بي إلى السماء و دخلت الجنة رأيت في وسطها قصرا من ياقوتة حمراء، فاستفتح لي جبرئيل بابه فدخلت القصر فرأيت فيها بيتا من درة بيضاء، فدخلت البيت فرأيت في وسطه صندوقا من نور مقفل بقفل من نور. فقلت: يا جبرئيل ما هذا الصندوق؟ و ما فيه؟ فقال جبرئيل: يا حبيب الله فيه سر لا يعطيه إلا لمن يحب. فقلت: افتح لي بابه؟ فقال: أنا عبد مأمور فسئل ربك حتى يأذن في فتحه. فسألت الله، فإذا النداء من قبل الله يا جبرئيل افتح له بابه، ففتحه، فرأيت فيه الفقر و المرقعة. فقلت: يا سيدي و مولاي ما هذا المرقع و الفقر؟ فتوديت يا محمد هذان اخترتهما لك و لأمتك من الوقت الذي خلقتهما و لا أعطيتهما إلا لمن أحب، و ما خلقت شيئا أعز منهما، ثم قال ﷺ: قد اختار الله لي الفقر و المرقع، و أنهما أعز شيء عنده فلبسها النبي ﷺ و توجه الله بها، فلما رجع من المعراج ألبسها عليا ﷺ بإذن الله و أمره، فكان يلبسها و يرقعها بيده رقعة رقعة، حتى قال: والله رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها، و ألبسها بعده لابنه الحسن ثم الحسين ﷺ، ثم لبسها أولاد الحسين ﷺ، فلبسها واحد بعد واحد حتى اتصلت بالمهدي ﷺ فهي معه مع سائر موارث الأنبياء ﷺ». و اضاف المحقق أيضاً في ذيلها:

مع الفحص الشديد و الجهد الجهد و سير الكتب و الدفاتر في الأيام و الليالي و تحمل المشاق الذي لا يتحمل عادة، لم نعثر على هذا الحديث و لا على ما يشابهه في الكتب المعتمدة عند الأصحاب قدس الله أسرارهم. إلا ما نقله في مناقب المرتضوي لمحمد صالح الحسيني الترمذي المتخلص بكشفي، ص ١٩، فإنه نقله بوجه أبسط، و فيه أن النبي ﷺ بعدما رجع من المعراج عرض الخرقة على أصحابه فسأله أبا بكر و عمر و عثمان فلم يعطهم و أعطاه أمير المؤمنين ﷺ. و إن شئت فلاحظ ترجمة المؤلف و المؤلف في الذريعة، ج ٢٢، ص ٣٣٤، تحت رقم ٧٣٢٨ و لعله من مخترعات بعض المتصوفين و من سفطاتهم المكذوبة. وإليك ما قاله العلامة المجلسي طاب الله ثراه في بيان أمثال هذه الأساطير و الأكذوبات....

١- لمزيد البيان انظر ما أفاده المحقق البحراني في «الدرر النجفية»، ج ١، ص ٢٦٢، الفائدة ٤.

يعتبر في الحاكم الشرعي الذي يجوز تقليده و ينفذ حكمه - على البيان الإجمالي -
أمور:

الأول: كونه مجتهداً مطلقاً.

الثاني: كونه إمامياً إثنى عشرياً.

الثالث: كونه عادلاً.

الرابع: عدم توغله في الدنيا المذمومة.

الخامس: كون منشأ علمه و فتواه الكتاب و السنّة النبويّة و الوصويّة^١ بمناطقها
ومعانيها الالتزاميّة و التضمنيّة؛

ثمّ عنوان المناط القطعيّ و الأولويّة القطعيّة و الإجماع بقسميه و العقل المستقيم
القطعي؛

و أن يكون بعنوان الاجتهاد المعمول بين الأصحاب دون مشرب الأخباري فلا عبرة
بالقياس والاستحسان و الأولويّة الظنيّة^٢؛ بل و الشهرة أيضاً في الجملة و ظهور الوفاق
و عدم ظهور الخلاف و أمثال ذلك فضلاً عن مثل النوم و عنوان الكشف و الشهود و الرمل
و نحوها.

ثمّ بعد ذلك كلّه لابدّ من تحقّق عنوان آخر - هو كالروح لجسد الاجتهاد - المعبر عنه
بـ«القوّة القدسيّة»^٣ و لا تكمل هذه القوّة إلّا بتحقّق أمور عشرة:

→ الرابعة؛ و الوحيد البهبهاني في «رسالة الاجتهاد و التقليد» (الفوائد الحاشية)، ص ٣٣٥.
الفائدة السادسة و الثلاثون.

١- هي السنّة المأخوذة من أئمتنا الأوصياء المعصومين عليهم السلام و يأتي البيان حوله في فائدة
الثالثة.

٢- الأولويّة الظنية ما يقابل الأولويّة القطعية؛ بالمزيد البيان، انظر: تعليقه على معالم الأصول
(السيد علي الموسوي القزويني)، ج ٥، ص ٣٦٨.

٣- للعتور على الأقوال حول «القوّة القدسيّة»، راجع ما أفاده المحدث البحراني في الدرر

أحدها: عدم كون المجتهد لجوياً.^١

ثانيها: عدم كونه مستبداً برأيه.^٢

ثالثها: عدم كونه جدلياً مفرطاً.^٣

رابعها: عدم كونه غير مستقرّ الرأي كثيراً غير واقف على رأي في المسائل غالباً.^٤

خامسها: عدم خلطه مباني اجتهاده بمثل الحكمة والعرفان وغيرهما و عدم أنس

ذهنه بها.^٥

سادسها: عدم مسارعتة إلى التأويل.^٦

→ النجفية، ج ١، ص ٢٨٣؛ والوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٥٠٩ وإليك نص كلام الأخير رحمته: «... أما القوة القدسية فبجهاد النفس، والسؤال من الله تعالى، والتضرع إليه، والإلحاح عليه، والاستمداد من الأرواح القدسية المعصومة، وبعدهم من الفقهاء رضوان الله عليهم، ويبالغ في تعظيمهم وأدبهم ومحبتهم والركون إليهم، فإن القلب يهدي إلى القلب فإذا استحكم الروابط بين القلوب أو بين القلب والأرواح - الذين هم أحياء عند ربهم - يفتح أبواب الفيوض والكمالات، وينشرح بأنوار المعرفة والعلم، فإنه نور يقذفه الله في قلب من يشاء. يا أخي قد حصل التجربة لي، فعليك بما ذكرت، ثم عليك بما ذكرت، وإنيك من تنفّر قلبك من فقهاءنا، وميله عنهم إلى نفسك، فإن فيه المحرومية عن نيل درجة البتة أصلاً ورأساً، والوقوع في وادي التيه والحيرة والضلالة والجهل والحمق الشديد، كما شاهدت عياناً بالله من ذلك».

١- لمزيد البيان راجع الفوائد الحائرية، ص ٣٣٨، الأمر الثالث.

٢- لمزيد البيان، انظر نفس المصدر، ص ٣٣٩، الأمر الرابع.

٣- نفس المصدر، ص ٣٣٨، الأمر الثاني. ٤- نفس المصدر، ص ٣٤٠، الأمر الخامس.

٥- نفس المصدر، الأمر سابع؛ وإليك نص كلام الوحيد في المقام: «أن لا يكون مدة عمره متوَعِّلاً في الكلام، أو الرياضي، أو النحو، أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقة الفقه، ثم يشرع بعد ذلك في الفقه، فإنه يخرب الفقه بسبب أنس ذهنه بغير طريقته، وألف فهمه بطريقة الكلام وأمثاله، كما شاهدنا كثيراً من الماهرين في العلوم من أصحاب الأذهان الدقيقة السليمة أنهم خرّجوا الفقه من الجهة التي ذكرناها». ٦- نفس المصدر، ص ٣٤١، الأمر الثامن.

سابعها: عدم التجري في الفتوى سريعاً.^١
 ثامنها: عدم التزامه بشدة الاحتياط، بل أمر بين الأمرين.^٢
 تاسعها: عدم توغله وانهماكه في الدنيا المذمومة.
 عاشرها: كون سليقته مستقيمة و خلوّ طبعه عن الاعوجاج و الانحراف عن فهم
 المرادات و استنباط الأحكام.^٣

[الفائدة الثالثة]

فائدة: [ما يعتبر في الحديث الوصوي]

أخص وأقوى دليل لنا في الشريعة هو الحديث الوصوي الذي يكون جميع روايته
 عدلاً إمامياً ضابطاً، مع كون المعدّل متعدداً من القدماء من أهل الخبرة وإمامياً في كلّ
 مرتبة، مع حصول الظنّ وسلامة السند عن القطع والإضرار والإرسال وفيما دون ذلك
 مراتب بعضها فوق بعض.
 أمّا التخصيص بالحديث فلمخالفة جمع في حجّة الكتاب والعقل والإجماع وبعض
 في الأخبار النبويّة أيضاً.
 وأمّا سائر القيود فلأنّ القدر المجمع عليه إنّما هو في صورة اجتماع جميعها وإن كان
 الأقوى على ما حقّق في محلّه هو حجّة سائر المراتب الفاقدة بعد الصون عن القطع

١- نفس المصدر، الأمر التاسع.

٢- نفس المصدر، الأمر العاشر.

٣- نفس المصدر، ص ٣٣٧، الأمر الأوّل.

٤- [ومنها: الفطنة والحذاقة؛ أي:] «... أن لا يكون بليداً لا يتفطن بالمشكلات والدقائق،
 ويقبل كلّما يسمع، ويميل مع كلّ قائل، بل لا بدّ فيه من حذاقة وفطنة، يعرف الحقّ من الباطل،
 ويردّ الفروع إلى الأصول، و يدري في كلّ فرع يوجد و يبتلى به أنّه من أيّ أصل يؤخذ و يجري
 مسائل أصول الفقه في الآيات والأخبار وغيرهما، و يدري موضع الجريان و قدره و كيفيته»^{١١}
 الفوائد الحائرية، ص ٣٤٠، الأمر السادس.

والإرسال والإضمار في الجملة من الصحيح عند المشهور^١ والصحى^٢ - مشدداً ومخففاً -
والحسن والقوي والموثق والمعتبر وكالصحيح دون المصحح وكالمصحح.
أما اعتبار ما سوى الأخيرين فلتحقق الظن المعتبر في الكل.
وأما عدم اعتبارهما يعني تصحيح الغير وما في حكمه من وجود المصحح في طريق
آخر غير مصحح، فلما بيناه في بحوثنا الرجالية في وجه الاحتياج إلى علم الرجال من أن
الظن الحاصل من تصحيح الغير في الكتب الفقهية؛
إما أن يكون قبل الفحص فهو ليس بحجة إجماعاً، وإما يقال بكونه بعد الفحص.
وعليه نقول: أن المجتهد بعد ما تفحص عن حال الراوي في كتب الرجال فلا يخلو من
كونه مهملاً، أو مجهولاً - لغوياً أو اصطلاحياً - يرميه إلى الجهالة، أو ممدوحاً بالمدح القليل
أو الكثير؛ أو موثقاً؛ أو ثقةً وصحيحاً - قدمائياً أو أعم منه -؛ أو قوياً؛ أو ضعيفاً؛ أو مجروحاً.
وعلى القنادير، فإما أن يكون في معرض الشبهة للاشتراك في الاسم؛ أو الحكم؛ أو
المصداق؛ أو لا يكون، وعلى الثاني: فإما أن يكون لما تعرضوا فيه بمدح أو قدح معارضاً؛
أم لا؛ وعلى فرض المعارض فلا بد من التأمل والفحص عن كون أيهما أقوى من الآخر.
وهكذا ينجرّ المطلب إلى الافتقار إلى ملاحظة نوع مقاصد علم الرجال فلا ينفك
تشخيص موضوع رجالي على ما ينبغي عن الاحتياج إلى علم الرجال، فتأمل واغتنم.

[الفائدة الرابعة]

[فائدة في الامامة] تنبيه وإيقاظ:

فإن قيل ما السرّ والمنشأ الظاهري في تسليم الصحابة وانقياد الأمة لخلافة الأول
واعراضهم عن أمير المؤمنين عليه السلام مع قرب العهد بغدير الخم وكون أسماعهم مملوءة ممّا
سمعوا من النبي في حقّه عليه السلام؟

١- المعتبر عنه «الصحاح»؛ لمزيد البيان راجع: معجم مصطلحات الرجال و الدراية، ص ٨٧.

٢- راجع: نفس المصدر.

يقال: إمّا بالحلّ لأنّهم كانوا على طوائف خمس:

الأولى: الرؤساء و ذو الدواعي و الاقتدار و التمهيد من المنافقين الذين لم يسلموا إلّا خوفاً و طمعاً منتهزين للفرصة.

الثانية: من أسلم ضعيف العقيدة تسهلاً للأمر على نفسه من دون التفات إلى الدقائق و الحقائق و هؤلاء إنّما كانوا سالكين لمسلك سهل بعيد عن المشقة، متجافين عن الحركة الصعبة القريبة من الجدل.

الثالثة: من أسلم و أيقن الحق لكن عجز عن اظهاره؛ أو أظهر لكن لم يكن ليقاوم الخصم القوي ككبار الصحابة و المؤمنين حقاً مثل سلمان و أبي ذر و من يحذو حذوهما من المهاجرين و الأنصار و أهالي البوادي كمالك بن نويرة و أضرابه و قد صدر من المخالفين في حقهم ما اوجب الكف و التقية و التسليم الاجباري.

الرابعة: من اشتبه عليه الأمر واقعاً و هلمّ جرأً.

الخامسة: و هم الأكثر همج رعا، اتباع كلّ ناعق و حينئذٍ لم يكن ممكناً في العادة وقوع الحقّ في محله أبداً.

و إمّا بالنقض: فبواقعة المشروطة المعدّة لإذهاب كلّ من التوحيد و الرسالة و الولاية بعد مضيّ الف و ثلاثمائة و ثلاثين سنة مع كون الملتزمين بها قريباً من خمسمائة كرور من المسلمين و الشيعة و في الحقيقة هذه الواقعة أوضح الأمر عن الواقعة الأولى بالحس و الشهود كما لا يخفي و هذا من أعظم الفوائد و نفائس الأمور والله العالم بحقائقها.

[الفائدة الخامسة]

فائدة: [عدم الربا بين الوالد و الولد]

قد اشتهر بين الأصحاب، بل صار من المسلّمات بين الخواص و العوام أنّه لا ربا بين

الوالد والولد؛^١ وكذلك [لا] يقبل شهادة الولد على الوالد؛ وكذلك لا رباء بين الزوج والزوجة.

و تفصيل الفروع المتصورة بحيث يفي بتمام الجهات موضوعاً و حكماً هو أن منشأ الولادة: إما العقد الدائم، أو التمتع، أو ملك اليمين، أو التحليل، أو الشبهة، أو ولد الزنا. والشبهة: إما حكمية، أو موضوعية؛ فهذه سبعة؛ وعلي التقادير: إما بدون الواسطة، أو معها كالجد و ولد الولد؛ فهذه ١٤؛ ثم الشهادة: أما في الأموال، أو الأعراض، أو الفروج، أو النفوس، أو حقوق الله تعالى، فهذه ٧٠؛ ثم إما في الضرر العرفي، أو في الأقل منه، فهذه ١٤٠؛ ثم إما في الوالد، أو في الوالدة، فهذه ٢٨٠؛ ثم إما في الحي، وإما في الميت، فهذه ٥٦٠؛ ثم إما في الآجل، وإما في العاجل، فهذه ١١٢٠؛ ثم إما في النسبي، أو في الرضاعي، فهذه ٢٢٤٠؛ ثم إما في الحرّين، وإما في العبدین، أو المختلفين بقسميه وإذا ضرب ٢٢٤٠ في هذه الأربعة صارت الفروض ٨٩٦٠؛ ثم قد يتعارض الجد مع الأب فيكون للأول و على الثاني أو بالعكس.

و جملة من الفروع تأتي في الزوج و الزوجة فلا بد للفقهاء من التدبر التام في كلّ مقام حتى لا يخلط عليه الكلام.

١- و إليك نصّ كلام بعضهم:

منهم: ابن زهرة الحلبي في الغنية، ص ٢٢٦: «لا ربا عندنا بين الوالد و ولده... بدليل إجماع الطائفة»؛ الفاضل في المختلف، ج ٥، ص ٧٩: «لا ربا بين الوالد و ولده... ذهب إليه علماؤنا»؛ الشهيد الثاني في المسالك ج ٣، ص ٣٢٧: «لا ربا عندنا بين الوالد و ولده هذا هو المشهور بين الأصحاب، بل الإجماع عليه»؛ المحقق السبزاواري في الكفاية، ج ١، ص ٥٠١: «المشهور بين الأصحاب أنه لا ربا بين الوالد و ولده»؛ المحقق البحراني في الحقائق، ج ١٩، ص ٢٥٧: «المشهور في كلام الأصحاب أنه لا ربا بين الوالد و الولد»؛ السيد الطباطبائي في الرياض، ج ٨، ص ٣٠٦: «لا يثبت الربا بين الوالد و الولد... بلا خلاف» و الشيخ محمدحسن النجفي في الجواهر، ج ٢٣، ص ٣٧٨: «لا ربا بين الوالد إجماعاً محكياً مستفيضاً، إن لم يكن متواتراً صريحاً و ظاهراً، بل يمكن تحصيله...».

[الفائدة السادسة]

فائده: [حكم تصرفات وصي بدون إذن ناظر]

آيا تصرفات وصي بدون إذن ناظر، صحيح و نافذ است يا خير؟

جواب من إفاداته أيضا:

الوصي و الناظر و المتولي يتصور على وجوه خمسة:

الأول: الاستقلال في الرأي و التصرف بكون ما للوصي مثلاً مجرد العمل.

الثاني: التشريك بكون رأي كلّ منهما له دخل في الاستصواب.

الثالث: أن يكون الرأي للموصي مع اشتراط إذن من الناظر.

الرابع: كذلك مع اشتراط اطلاع من الناظر حين الإقدام في العمل.

الخامس: كذلك أيضا مع اشتراط مجرد حصول الاطلاع للناظر و لو بعد العمل؛

ففي الأول يبطل العمل بدون إذن الناظر،

و كذلك في الثاني و الثالث على الأظهر الأقرب،

و أمّا في الرابع ففيه وجهان،

و الصّحة في الخامس أوجه.

هذه المسألة مع المسائل الآتية من إفادات شيخ المشايخ آقا منير الدين سلّمه الله.

[الفائدة السابعة]

فائدة: حكم تزويج امرأة فقدت زوجها]

مسئلة: لو غاب زوج و فقد خبره ثم جاء نعيه فزوّجت إمرأته و دخل بها، ثم بان

الخلاف و جاء الزوج الأول و تطلق الزوجة وقضت عدّتها، فهل للثاني أن يتزوّجها ثانياً

أم لا؟

الجواب: اين مسئله از مسائل مشكله است من حيث الخلاف و الوفاق والاشتهار

وعدمه؛^١ فيظهر من بعض الفقهاء كون التحريم من المسلّمات و عدم تعرض الأصحاب لها ليس إلّا لوضوح الأمر و كون التحريم مسلماً.

و توهم بعض المتأخرين أنّ الحكم ثابت في العدة الرجعية و عدم تعرضهم لذات البعل كاشف عن حكمهم بعدم التحريم، فالمشهور هو العدم.^٢

و ذكر بعضهم أنّ الظاهر عدم ثبوت الشهرة في الطرفين.

و تردّد السيّد السند في المدارك في المسألة.^٣

والمختار ثبوت الوفاق في التحريم لجملة من القرائن:

منها: ذكرهم أخبار التحريم مع اعتبارها لكونها صحيحة أو كالصحيح أو من الصحي أو صحي أو موثقة كخبر زرارة - الذي هو عمدة المستند في الباب - فيمكن دعوى الوفاق على التحريم.

و استدلال الطرفين بالأولية في المطلقة الرجعية و الاقتصار على القدر المتيقن و هو المطلقة الرجعية مدفوع بعدم كون أمثال هذه الأولوية من ظاهر الأحكام الشرعية حتى على القول بالظن المطلق.

و لهذا ادعى الإجماع بعض مشايخنا على عدم اعتبارها مطلقاً و جعلها بعض المحققين من القائلين بالظن المطلق من الظنون المقطوع عدم اعتبارها؛ و بأن الأصل لا يعارض الدليل.

و الذي يمكن التمسك به للتحريم ما ورد في الأخبار المتكثرة.

و بعبارة أخرى: قد اتفق النصّ و الفتوى على أنّها بحكم الزوجة فيعلم منه أنّ حكم الزوجة قبلها، كما هو واضح عند من له أدنى قريحة....

١- انظر: نهاية المرام، ج ١، ص ١٦٧، و مسالك الافهام، ج ٧، ص ٣٣٨-٣٣٥.

٢- انظر في هذا المجال ما أفاده المحقق الفاضل الاصبهاني في كشف اللثام، ج ٧، ص ١٨٣.

٣- مدارك الاحكام، ج ٧، ص ٣١٥؛ و انظر أيضاً نهاية المرام، ج ٢، ص ١٦٨.

و أما النصوص فأقواها دلالة و سنداً موثق زرارة المروي في الكتب الثلاثة عن أبي جعفر عليه السلام في «إمرأة فقدت زوجها أو نعي إليها، فتزوجت ثم قدّم زوجها بعد ذلك فطلقها، قال: تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدّة واحدة، وليس للآخر أن يتزوجها أبداً»^١.
ثم موثقة أديم بن الحر، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «التي تتزوج ولها زوج يفرّق بينهما ثم لا يتعاودان أبداً»^٢.

و نحوه موثق آخر.^٣

و لا يعارضها مرفوع أحمد المروي في الكافي و التهذيب «أن الرجل إذا تزوّج المرأة و علم أن لها زوجاً فرّق بينهما و لم تحل له أبداً»^٤.

و صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج عن الصادق عليه السلام: «من تزوّج امرأة و لها زوج و هو لا يعلم فطلقها الأوّل أو مات عنها، ثم علم الآخر، أيراجعها؟ قال: لا، حتّى تنقضي عدّتها»^٥.

أما المرفوعة ففيه عدم اعتبار اطلاقها، ثم من أقسام المرسل، و ليس ممّن لا يروي إلّا عن ثقة النسبة بينهما و بين ما ذكر بعد ثبوت المفهوم هو الإطلاق و التقييد و من المعلوم تقدّم المقيّد على المطلق لا طلاق المرفوعة بالنسبة إلى الدخول و عدمه.

١- الكافي، ج ٦، ص ١٥٠، باب المرأة يبلغها نعي زوجها، ح ١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥٤٨، باب طلاق المفقود، ح ٤٨٨٨ و التهذيب، ج ٧، ص ٤٨٩، باب من الزیادات في فقه النكاح، ح ١٧١.

٢- انظر في هذا المجال، الاستبصار، ج ٣، ص ١٩٠، ح ٥.

٣- التهذيب، ج ٧، ص ٣٠٥، باب من يحرم نكاحهنّ بالأسباب دون الأنساب، ح ٢٩.

٤- نفس المصدر، ج ٥، ص ٣٢٩، باب ما يحرم من النكاح من الرضاع و ما لا يحرم منه، ح ٤٥.

٥- الكافي، ج ٥، ص ٤٢٩، باب المرأة التي تحرم الرجل فلا تحل له أبداً، ح ١١ و التهذيب، ج ٧، ص ٣٠٥، باب من يحرم نكاحهنّ بالأسباب دون الأنساب، ح ٢٨.

٦- التهذيب، ج ٧، ص ٤٧٧، باب الزیادات في فقه النكاح، ح ١٢٣، و الاستبصار، ج ٣، ص ١٨٨، باب الرجل يتزوج بامرأة ثم علم بعد ما دخل بها أن لها زوجاً، ح ١.

و قضية موثق زرارة في صورة الدخول.

و هكذا يقال في صحيحة ابن الحجاج.

هذا مضافاً إلى خبر قرب الإسناد الناطق على التحريم^{٢١}.

و لا يمكن المناقشة في سنده بعد تصريح صاحب الكفاية بكون الخبر صحيحاً^{٢٢}.

و اعترض بعضهم عليه بأنه لا نصّ للحكم بالصحة لعدم موافقته لواحد من

الاصطلاحات من صحّ و صحّي و صحي مخففاً و صحر^{٢٣} و كالصحيح و صحيح ناش من

١- قرب الاسناد، ص ٢٤٧، ح ٩٧٦.

٢- وإليك نصّ كلام الفاضل الاصفهاني بتمامه في المقام:

«... ولو تزوّج بذات بعل ففي إلحاقه بالمعتدة أي بالتزوج بها إشكال ينشأ من عدم التنصيص عليه من الأصحاب والأخبار. إلّا في أخبار غير صحيحة كموثق أديم بن الحر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان أبداً؛ مع أن الأصل الإباحة. وعن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام من تزوّج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الآخر أيراجعها؟ قال: لا. حتى تنقضي عدتها؛ و من أولوية التحريم لأنّ علاقة الزوجيّة أقوى من العدة.

وفي استلزامه لأولوية التحريم منع، و لا فرق بين ما إذا دخل أو لم يدخل، فإنّ الدخول هنا ليس من الزنا بذات البعل، فإنّ الفرض أنّه تزوج بها، و الظاهر حينئذ أن الدخول لشبهة الحلية.

ولو عمل بالأخبار الواردة بالتحريم هنا أمكن الحكم بالتحريم مطلقاً، مع الجهل و العلم، و مع الدخول و بدونه، لإطلاقها؛ كشف اللثام، ج ٧، ص ١٨٣.

٣- صرح المحقق السبزواري بها في كتابيه الذخيرة و الكفاية و نكتفي في المقام بذكر الموردين:

الف: ذخيرة المعاد، ص ١٥٤: «... و ما رواه الثقة الصدوق عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الإسناد في الصحيح عن...»

ب: كفاية الأحكام، ج ٢، ص ٨٥: «... و روى عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن مسعدة بن زياد في الصحيح...».

٤- وإليك نصّ كلام المحقق الرجالي أبي المعالي الكلّباسي في الرسائل الرجالية في المقام

عدم المهارة في فن الرجال لأنَّ عبدالله بن جعفر الحميري ثقة جليل القدر عظيم الشأن وهم من أعظم مشايخ الإجازة، وهو يروي عن عبدالله بن الحسن وهو وإن كان مهملاً في الرجال إلا أنَّ الظاهر أنَّه من مشايخ الإجازة كما صرَّح به جدِّي المحقق القمي وشيخوخة الإجازة من أمارات التوثيق.^١

→
بتمامه:

«... وقد حكى المحقق الشيخ محمد في بعض تعليقات التهذيب عن والده صاحب المعالم: أنَّه ادَّعى العلم باعتماد النجاشي على شاهدين. والمقصود بـ "الصحي" هو الصحيح عندي، كما أنَّ المقصود بـ "الصح" هو الصحيح عند المشهور، والأمر من باب الرمز والإشارة، وكما أنَّه جعل صورة النون إشارة إلى الحسن. ويمكن أن يكون "الصحي" إشارة إلى صحيحي، و"الصح" إشارة إلى صحيح المشهور. وربما جعل السيّد السند النجفي "الصحي" إشارة إلى صحيحي، و"الصح" إشارة إلى الصحيح عند المشهور، ولا دليل عليه، بل هو بعيد.

والصحي: بفتح الصاد وتخفيف الياء، لا كسر الصاد وتشديد الياء كما في الصبح على ما اصطلح السيّد الداماد فيما كان بعضُ سنده بعضُ أصحاب الإجماع لو لم يكن ذلك البعض أو بعض ما تأخَّر عنه من رجال الصلَّة، والمقصود به المنسوب إلى الصلَّة باعتبار نقل الإجماع. وقد اشتبه الحال على السيّد الداماد في [الرواشح السماوية، ص ١٨] حيث حَكَّم بأنَّ ما يقال: "الصح" ويراد به النسبة إلى المتكلِّم على معنى الصحيح عندي لا يستقيم على قواعد العربية؛ إذ لا تسقط تاء الصلَّة إلا عند الياء المشدَّدة التي هي للنسبة إليها.

وأما الياء المخفَّفة التي هي للنسبة إلى المتكلِّم فلا يصحَّ معها إسقاط تاء الكلمة، كسلامتي، وكتابتني، وصنعتني؛ لأنَّ "الصحي" في كلام صاحب المعالم بفتح الصاد وهو من باب الرمز والإشارة، والمقصود به الصحيح عندي كما سمعت، قبال "الصح" المقصود به الرمز والإشارة، والغرض الصلَّة المضافة إلى ياء المتكلِّم، وليس "الصحي" في كلامه بكسر الصاد وتشديد الياء كما زعمه السيّد الداماد حتَّى يرد ما أورد به: الرسائل الرجالية، لأبي المعالي الكلّاسي، ج ٣، ص ٥١٥-٥١٦.

١- وإليك نصَّ كلام المحقق القمي رحمته في المقام: «... ابن عبدوس من مشايخ الإجازة، وقال...

و فرط بعضهم في دعوى عدم دلالتها على التوثيق^١ تغمّزه كما أنّه افراط صاحب المعراج^٢ حيث جعلها أعلى من التوثيق^٣،^٤ وهو رواء عن علي بن جعفر الثقة الثبت الذي

→ في المسالك: إنه شيخ ابن بابويه، وهو في قوة التوثيق، فلا يضر إهماله و جهالته...: غنائم الأيام، ج ٥، ص ٣٩٨.

١- لعلّ منهم الشيخ الحاج محمد ابراهيم الكلّباسي و إليك نصّ كلام ولده المحقق الشيخ أبي المعالي في الرسائل الرجالية، ج ٤، ص ١٤٣:

«... و حكى العلامة البهبهاني عن صاحب المعراج أنّ مشايخ الإجازة في أعلى درجات الوثاقة، وجنح الوالد الماجد إلى القول بعدم الدلالة على الوثاقة، بل الدلالة على الحسن والمدح، ونسبه العلامة البهبهاني إلى المشهور؛ حيث جعل المتعارف عدّ كون الرجل من مشايخ الإجازة من أسباب الحسن، بل حكى عن ظاهر المشهور عدم دلالة شيخوخة الإجازة على الوثاقة».

٢- «معراج الكمال إلي معرفة الرجال» للشيخ سليمان الماحوزي البحراني المتوفي سنة ١١٢١ ق وله أيضاً «البلغة في الرجال»: انظر: الذريعة، ج ٣، ص ١٤٦، رقم ٥٠٢.

٣- لا توجد عندنا الكتاب ولكن نقلنا نصّ كلامه عن هامش منتهى المقال، ج ١، ص ٨٦: «... ذكر متأخرو أصحابنا قدس الله أرواحهم أنّ مشايخ الإجازات من أصحابنا لا يحتاج إلى التنصيص على عدالتهم و التصريح بوثاقته و جلالته، قالوا: وذلك لما استفاد من جلالته و عدالتهم و ورعهم زيادة على ما يعتبر في العدالة» و لمزيد البيان، انظر: الرسائل الرجالية لأبي المعالي الكلّباسي، ج ٤، ص ١٤١-١٤٥.

٤- ولقد أجاد فيما أفاد المحدث النوري^{رحمته} في هذا المقام و إليك نصّ كلامه بتمامه: «... قال السيّد المحقّق الكاظمي في عدّته: ما كان العلماء و حملة الاخبار لا سيّما الأجلاء، و من يتحاشى في الرواية عن غير الثقات، فضلاً عن الاستجادة ليطلبوا الإجازة في روايتها، إلّا من شيخ الطائفة و فقيها و محدثها و ثقتها، و من يسكنون إليه و يعتمدون عليه. و بالجملة فلشيخ الإجازة مقام ليس للراوي، و من هنا قال المحقّق البحراني، فيما حكى الأستاذ: و إنّ مشايخ الإجازة في أعلى درجات الوثاقة و الجلالة.

و عن صاحب المعراج: لا ينبغي أن يرتاب في عدالتهم. و عن الشهيد الثاني: إنّ مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تركيبتهم، و لذلك

قل نظيره في أولاد الأئمة.

نعم، للسيد العلامة الطباطبائي في حاشية المصابيح في مسألة ماء المطر كلام لا يقتضي ذكره في الختام،^١ فالمسألة واضحة بحمد الله.

[الفائدة الثامنة]

[فائدة: حكم نفوذ أو عدم نفوذ حكم غير الأهل]

... اعتقاد المسلمين نفوذ حكم غير الأهل أو اعتقادهم عدم نفوذ الأهل إما أن يكون بتقصير منهم أم لا.

و على الأول: إما أن يكونوا غافلين أم لا.

و على الثاني: إما أن يتمكنوا في هذه الحال من الفحص و السؤال أم لا.

و على جميع التقادير: إما أن القاضي عالم بالحال أم لا.

→ صحح العلامة و غيره كثيراً من الأخبار، مع وقوع من لم يوثقه أهل الرجال من مشايخ الإجازة في السند... إلى أن قال: وبالجملة فالتعديل بهذه الطريقة طريقة كثير من المتأخرين، كما قال صاحب المعراج، انتهى.

و قال المحقق الشيخ محمد في شرح الاستبصار: عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ، أو كونه شيخاً للإجازة يخرجهم عن وجوب النظر في حاله لتصحيح السند، فلا يضرّ ضعفه أو جهالته بصحته إذا سلم غيره من رجاله.

و في منتهى المقال: قال جماعة: إن مشايخ الإجازة لا تضرّ مجهوليتهم، لأنّ أحاديثهم مأخوذة من الأصول المعلومة، و ذكرهم لمجرد اتصال السند أو للتيمّن.

و يظهر من بعضهم التفصيل بينهم، فمن كان منهم شيخ إجازة بالنسبة إلى كتاب أو كتب لم يثبت انتسابها إلى مؤلفها من غير اخباره، فلا بدّ من وثاقته عند المجاز له، فإنّ الإجازة كما قيل: إخبار إجمالي بأمور مضبوطة، مأمون عليها من التحريف و الغلط، فيكون ضامناً صحّة ما أجازته، فلا يعتمد عليه إلّا بعد وناقته، انتهى: خاتمة المستدرک، ج ٣، ص ٥١٣ - ٥١٤.

١- أنظر: مصابيح الأحكام، ج ١، ص ٢٩٩.

لا اشكال و لا خلاف في أن القضا واجب كفاية إذا علم أن المسلمين اعتقدوا نفوذ حكمه و نفوذ غيره أيضا إذا كان أهلا او لا إلا أنهم لم يكونوا مقصرين في الاعتقاد أو كانوا منها لكنهم غافلون أو أنهم في هذه الحال غير متمكنين و كذا لا اشكال.^١

١- و إليك نصّ كلام المحقق التراقي في المستند، ج ١٧، ص ١١ - ١٢، المسألة الرابعة: «... إنَّ القابل للحكومة و الأهل للقضاء في البلد أو في مكان لم يتسّر الوصول إليه إمّا واحد باعتقاد ذلك القابل و سائر أهل البلد بعد بذل جهدهم، أو متعدّد. فعلى الأول: يكون القضاء واجبا عينيا على ذلك القابل، و الوجه ظاهر. و على الثاني: فإمّا يكون القابل متعدّداً باعتقاد الجميع، أو لا يكون كذلك. فعلى الأول: يكون القضاء على كلّ من المتعدّدين واجبا كفايّا، و وجهه أيضاً ظاهر. و على الثاني: فإمّا يكون الأهل - باعتقاد واحد ممّن له الأهلية - متعدّداً، دون اعتقاد الرعية، بل هم لا يعتقدون الأهلية إلا لهذا الشخص. أو يكون بالعكس، أي لا يعتقد ذلك الأهل أهلية غير نفسه، و الرعية يعتقدون أهلية غيره أيضاً. فعلى الأول: فإن علم ذلك الأهل أنّ عدم اعتقاد المعتقدين للغير ليس مستنداً إلى تقصيرهم في الفحص، بل هو إمّا منبعث عن الفحص، أو هم قاصرون عن الفحص - أي غير متمكّنين من المعرفة، لعدم شياع و استفاضة مفيدين للعلم لكلّ أحد، و عدم دليل آخر لهم - فيكون القضاء عليه واجبا عينيا، للانحصار فيه حقيقة، لأنّه لا يكفي في الأهل وجوده الواقعي، بل اللّازم وجوده بحسب علم المكلف. وإن علم أنّ عدم اعتقادهم في الغير ناشئ عن التقصير في الفحص مع تمكّنهم منه، لا يجب عليه عينا، بل يكون واجبا كفايّا عليه. و على الثاني: فإن لم يعلم انبعاث اعتقادهم عن تقصير أو قصور، لا يجب عليه أيضاً عينا، بل يكون كفايّا، و إن علم ذلك يجب عليه عينا. و منه يظهر الحكم في الصورتين الأخيرتين إذا اختلفت الرعية في اعتقاد الغير و عدمه، فتكون العينية و الكفايية لذلك الأهل بالنسبة إلى القضاء لكلّ بعض كما ذكر. و إن كان هناك أهل للقضاء باعتقاد نفسه دون اعتقاد الرعية كلّاً أو بعضاً، فيعتقدون عدم أهليّته إمّا علماً أو عدالة، أو لا يعتقدون أهليّته: فإن علم ذلك الأهل أنّ اعتقادهم العدم أو عدم اعتقادهم منبعث عن الفحص و السعي،»

و إما كانوا مقصرين في اعتقاد غير الأهل مع عدم القيدين فالظاهر أنه يصير واجباً عينياً، والوجه واضح.

و لا اشكال في كونه عينياً و أنهم لم يعتقدوا نفوذ غيره مع عدم كونهم أهلاً، أو كانوا أهلاً ولكنهم لم يكونوا مقصرين و لا يتمكنون من إزالة الجهل.

أو كانوا مقصرين لكنهم ليسوا متمكنين في هذه الحال أو كانوا غافلين بالمرّة. هذا إذا كان عالماً بالحال، أما إذا كان شاكاً فهل الوجوب كفائي أو عيني، مقتضى الأصل عدم وجوب العيني فيكون كفائياً، و لا قائل له في المقام.^١

و أما إذا اعتقد عدم نفوذ حكمه لجهلهم بالحال فالظاهر عدم وجوب القضاء عليه، بل يحرم عليه إذا كان موجباً للتوهين و هتك حرمة.

ثم إن وجوب القضاء هو فيما إذا كان بعد الترافع و أمّا قبله فلا يجب للأصل و عدم الدليل

و لا يجب عليه الفحص أيضاً عن وقوع النزاع للأصل؛ بل لو علم وجود النزاع و لم يترافعوا عنده فلم يجب عليه أيضاً لعدم الدليل مع الأصل.

نعم لو علم بالظلم والعدوان من أحد المتخاصمين على الآخر يجب عليه القضاء قطعاً لوجوب النهي عن المنكر.^٢

→ لا يجب عليه قضاؤهم أصلاً، لأن حكمه ليس نافذاً عليهم شرعاً، فلا يترتب عليه أثر، بل ربما يحرم عليه لو علم عملهم بحكمه لعدم المبالاة في الدين، لكونه إعانة عليهم في تأنيبهم، بل هو ليس أهلاً شرعاً، إذ عرفت أنه من كان كذلك باعتقاد المكلف. بل وكذلك الحكم إذا لم يعلم ذلك، أو علم اتبعائه عن التقصير أو القصور، لأنهم ما داموا كذلك لا يجب عليهم قبول حكمه، بل لا يجوز لهم، فتأمل.

١- في المخطوطة وردت: «فظهر من ذلك جميع صور المسئلة و عليك بالتدبر» و عليه شطب.

٢- و إليك نصّ كلام المحقق التراقي في المستند، ج ١٧، ص ١٢ - ١٣، المسألة الخامسة:

«وجوب القضاء على من له الأهلية - عيناً أو كفايةً على التفصيل المتقدم - إنما هو بعد الترافع إليه، فلا يجب بدونه، للأصل، و عدم الدليل. فليس عليه الفحص عن وجود التخالف»

بقي فرع وهو أنه لو اختلف المسلمون في الاعتقاد، فهل يصير عينياً أو كفاًئياً؟ الظاهر التفصيل في كل واحد يعمل بمقتضى ما اعتقده.
و تفصيل الكلام لا يناسب وضع الكتاب، فافهم.

[الفائدة التاسعة]

فائدة: [في علائم الوضع و الحقيقة]

قد اشتهر في علائم الوضع و الحقيقة التبادر و صحة السلب و الاطراد، و قد يزعم الغافل اتحاد موضع الثلاثة و تطابقها في الاقتضاء و الأثر و ليس كذلك لأن موضع الأول: ما إذا كان الشك في أصل الموضوع له كما هو الغالب.
و موضع الثاني: ما إذا كان الشك في حدوده و مقداره كما مثّلوا لذلك بالجلب و المسلوب الراححة.

و موضع الثالث: ما لو كان المستعمل فيه متعدداً كالجنّة و الجنّ و الجنون و الجنين - مثلاً - فالمعنى الذي يطرد في الجميع هو المعنى الحقيقي و هو المستتر و هكذا المستعمل في معاني متعددة التي يجمعها و يطرد في جميعها المعنى الذي هو القطع، فتدبر.

[الفائدة العاشر]

فائدة: [منشأ الاشتباه في حال الراوي في علم الرجال]

ملخص ما في علم الرجال أنّ منشأ الاشتباه في حال الراوي إمّا فقدان النصّ؛ و إمّا إجمال النصّ؛ و إمّا تعارض النصّين و الشبهة إمّا حكميّة و إمّا موضوعيّة و مصداقيّة؛ فهذا آخر ما أردت إيراده و الحمد لله على كلّ حال.

→ و التنازع بين الناس، و لا عليه المحاكمة لو علمه و لم يترافع إليه.

نعم، لو علم وجود النزاع و التشاجر، و علم ظلم أحدهما على الآخر عدواناً أو جهلاً بالمسألة، يجب عليه رفع النزاع بأيّ نحو كان من باب النهي عن المنكر، و كذا لو علم ترتب منكر آخر على تنازعهم.

فهرست منابع

- ۱- الاستبصار، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيد حسين الموسوي الخراساني، الطبعة الرابعة، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۲- أعيان الشيعة، السيد محسن أمين العاملي، تحقيق: السيد حسن أمين، الطبعة الخامسة، دارالتعارف، بيروت، ۱۴۲۰ ق.
- ۳- الانوار النعمانية، سيد نعمت الله جزائري، چاپ اول، نشر: دارالقاري، بيروت، ۱۴۲۹ ق.
- ۴- الفوائد الرجالية، أبي المعالي الكليني، تحقيق: محمد حسين دريستي، نشر: دار الحديث، قم، ۱۴۲۲ ق.
- ۵- تحرير الأحكام الشرعية، العلامة الحلي، تحقيق: إبراهيم البهادر، نشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ۱۴۲۰ ق.
- ۶- التنقيح الرائع، الفاضل المقداد، تحقيق: عبداللطيف الحسيني، نشر: مكتبة السيد المرعشي، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، إعداد: السيد حسن الموسوي الخراساني، الطبعة الرابعة، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۸- جامع المقاصد، المحقق الثاني، نشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، ۱۴۰۸ ق.
- ۹- جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۰- الحدائق الناضرة، المحدث البحراني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۱- خاتمة المستدرک، المحدث النوري، نشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، ۱۴۰۸ ق.

- ١٢- الخلاف، الشيخ الطوسي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ ق.
- ١٣- الدرر النجفية، المحدث البحراني، نشر: دارالمصطفى لإحياء التراث، بيروت، ١٤٢٣ ق.
- ١٤- الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ ق.
- ١٥- ذخيرة المعاد، المحقق السبزواري، أفتت مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم.
- ١٦- الذريعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني، الطبعة الثالثة، نشر: دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ ق.
- ١٧- رسائل الشريف المرتضي، السيد المرتضى، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، والسيد مهدي الرجائي، نشر: دارالقرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ ق.
- ١٨- الرواشح السماوية، المير الداماد، تحقيق: نعمة الله الجليلي و غلامحسين قيصريه، نشر: دار الحديث، قم، ١٤٢٢ ق.
- ١٩- رياض المسائل، السيد علي الطباطبائي، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤١٨ ق.
- ٢٠- طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهراني، تحقيق: علي نقي المنزوي، نشر: جامعة طهران، طهران، ١٣٧٢ ش.
- ٢١- عوالي اللئالي، لابن أبي جمهور الأحصاني، تحقيق: مجتبي العراقي، نشر: سيدالشهداء عليه السلام، قم، ١٤٠٥ ق.
- ٢٢- غنائم الأيام، المحقق القمي، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧ ق.
- ٢٣- غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٧ ق.
- ٢٤- الفقيه (كتاب من لا يحضره الفقيه) الشيخ الصدوق، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الرابعة، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٦ ق.
- ٢٥- الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٥ ق.

- ۲۶- فهرست هزار و پانصد نسخ خطی، إعداد: رضا الأستاذی، نشر: مؤسسة إسماعیلیان، قم، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۷- فیض نجف، رحیم القاسمی، نشر: مجمع الذخائر، قم، ۱۳۹۳ ش.
- ۲۸- قرب الإسناد، عبدالله بن جعفر الحمیری، نشر: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۹- الکافی، ثقة الإسلام الكلینی، تحقیق: علی أكبر الغفاری، الطبعة الثامنة، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۳۰- كشف الرموز فی شرح مختصر النافع، الفاضل الآبی، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۰۸ ق.
- ۳۱- كشف اللثام، الفاضل الهندي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۱۶ ق.
- ۳۲- كفاية الأحكام، المحقق السبزواری، تحقیق: الشيخ مرتضى الواعظی، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ۱۴۲۳ ق.
- ۳۳- گزیده دانشوران و رجال اصفهان، سید محمدعلی مبارکه‌ای، تحقیق: رحیم قاسمی، نشر: مؤسسه شیعه، قم، ۱۳۹۳ ش.
- ۳۴- المختصر النافع فی فقه الإمامیة، المحقق الحلی، الطبعة الثالثة، نشر: مؤسسة البعثة، طهران، ۱۴۱۰ ق.
- ۳۵- مختلف الشیعة، العلامة الحلی، الطبعة الثانية، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ۱۴۲۳ ق.
- ۳۶- مدارك الأحكام، السید محمد العاملي، نشر: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۱۰ ق.
- ۳۷- مسالك الأفهام، الشهيد الثاني، الطبعة الثانية، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۲۱ ق.
- ۳۸- مستند الشیعة، الفاضل التراقي، نشر: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، مشهد، ۱۴۱۵ ق.
- ۳۹- مصابيح الأحكام، العلامة بحر العلوم النجفی، تحقیق: السید مهدي الطباطبائي و فخرالدین الصانعی، نشر: فقه الثقلین، قم، ۱۴۲۷ ق.

- ٤٠- معجم مصطلحات الرجال و الدراية، محمدرضا جديدي نژاد، نشر: دارالحديث، قم، ١٤٢٤ ق.
- ٤١- منتهى المقال في أحوال الرجال، أبي علي الحائري، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤١٦ ق.
- ٤٢- موسوعة ابن إدريس الحلبي، محمد بن ادريس الحلبي، تحقيق: السيد محمد مهدي الخرسان، نشر: دليل ما، النجف الأشرف، ١٤٢٩ ق.
- ٤٣- نهاية المرام، السيد محمد العاملي، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤١٠ ق.

شرح لسان المیزان

مؤلف: بهاء الدین محمد حسینی مختاری نائینی

محقق: سید محمدحسن (پیمان) طباطبایی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

بی شک احیاء و بررسی آثار علمی پیشینیان از اهم فرائض اهل علم در این دوران بشمار می رود که شناخت هرچه عمیق تر تاریخ علوم و تبیین نقش عالمان مسلمان در پیشرفت دانش بشر^۱، احیاء هویت علمی و فرهنگی جامعه اسلامی، دستیابی به نکات

۱- متأسفانه غفلت تاریخی ما از تاریخ و بخصوص تاریخ علوم، خسارت ها و آثار زیانباری به دنبال داشته که شاید جبران آنها سالیان درازی بطول انجامد تا آنجا که امروزه حتی برای اطلاع از پیشینه علوم اسلامی نیز تا حد زیادی محتاج تحقیقات پیگانگان هستیم و مجبوریم چهره درخشان علم و تمدن اسلامی را در آینده های بعضاً مکدر و مقعر آثار مستشرقین به نظاره بنشینیم.

در عصر ما متفکر شهید استاد مطهری رحمته الله علیه از اولین کسانی بود که به خوبی به اهمیت این مطلب وقوف یافته و در جای جای آثار خویش بر ضرورت پرداختن به آن تأکید فرمود. ایشان دو وظیفه اول از وظایف اصلی حوزه های علمیه را چنین برشمردند:

«الف - احیای علومى که هم اکنون جزء علوم اسلامى محسوب مى شوند از تفسیر و حدیث... و منطق اسلامى، با توجه به سیر تحولی و تاریخی آنها و مشخص ساختن نقش شخصیت هائی که در پیشبرد این علوم مؤثر بوده اند، یعنی علاوه بر اینکه خود این علوم مشمول احیاء»

و ظرائف ناب و ارزشمندی که گذشتگان از سر موشکافی‌های فوق طاققت امروزیان (!) دریافته بودند، زدودن غبار زمان از چهره درخشان علمای سلف، تجلیل و قدردانی از آنها و... نمونه‌هایی از برکات مترتب بر آن می‌باشد.

سیر تطور و تکامل دانش منطق از نگارش ارغنون تا هم آغوشی منطق با ریاضیات را نیز داستانی دلکش است که شوق شنیدن آن ما را به بازخوانی آثار به جای مانده از حکمای سلف فرامی‌خواند و صد البته که در این میان میراث گرانبهای عالمان مسلمان برای ما جذابیتی ویژه خواهد داشت.

«محبی الاذهان فی شرح لسان المیزان» هم یکی از این هزاران است که هم اکنون متن مصحح بخش اول آن پیشکش ارباب حکمت و معرفت می‌گردد.

شوق وافر برای ورود به عرصه احیاء تراث، و تشجیع و تشویق‌های دوستان ترائی سبب شد که این حقیر علی‌رغم قلت بضاعت و عدم اهلیت کافی، متوکلانه و مفوضانه پای در این میدان مردافکن نهاده و چشم امید به خطاپوشی و دستگیری اساتید و فضیای کرام بدوزم. امید که در سایه لطف و عنایت حضرت حق و راهنمایی‌های خوانندگان عزیز توفیق ادامه مسیر، چنانکه مرضی حضرت اوست نصیب گردد.

ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدهش

«أنه ولی التوفیق»

اصفهان - بهمن ۱۳۹۲

سید محمدحسن (پیمان) طباطبائی

→ و اصلاح و پیرایش قرار می‌گیرند، تاریخ تحول این علوم نیز دقیقاً مشخص می‌شود.

ب - حفظ و نگهداری مواریث فرهنگی اسلامی، اعم از علمی و حتی از طریق فهرست کردن و گردآوری در حد امکان». [مجموعه آثار، ج ۲۴، ص ۲۸۲]

خوشبختانه در سالیان اخیر حرکات پربرکاتی صورت گرفته، ولی جای شک نیست که هنوز تا نقطه مطلوب راهی بس طولانی در پیش است.

معرفی مؤلف

در باب معرفی شخصیت و آثار مؤلف، گذشته از مطالبی که به مناسبت، در کتب تراجم و فهرست مطرح گردیده، تاکنون آثار اندکی به نگارش درآمده^۱، بطوریکه شخصیت این دانشمند بزرگ در عصر ما ناشناخته مانده و از این رو بجاست که در ابتداء مروری کوتاه بر احوال ایشان داشته باشیم:

نام و نسب

امیر سید بهاء الدین محمد بن محمد باقر حسینی اعرجی عبیدلی مختاری سبزواری نائینی اصفهانی از اعظام علمای سده دوازدهم هجری می باشد. نسب شریفش با ۳۰ واسطه به حضرت امام زین العابدین علیه السلام منتهی می گردد.^۲

۱- از جمله:

الف - زندگینامه خودنوشت ایشان (در نهایت اختصار) که در ادامه خواهد آمد.
ب - توضیحاتی که استاد سید احمد روضاتی در مقدمه کتاب «زواهر الجواهر» آورده اند.
ج - «کتابشناسی مختاری نائینی» که به همت جناب حجت الاسلام محمد جواد نورمحمدی در دفتر هفتم مجموعه میراث حوزه اصفهان به چاپ رسیده.
د- مقاله «بهاء الدین محمد مختاری؛ نخستین مترجم لهوف» از دکتر جلیل تجلیل و حسین بخشی که در شماره ۱۸۳ فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران منتشر شده.

۲- نسب نامه ایشان بنا بر آنچه در مقدمه زواهر الجواهر به نقل از مکارم الآثار آمده بدین شرح می باشد:

السید بهاء الدین محمد، بن السید محمد باقر، بن السید محمد، بن السید عبدالرضا، بن السید

از باب نمونه به برخی از آنان اشاره می‌نمائیم:

- جناب ابوعلی عبیدالله اعرج: سر سلسله سادات اعرجی که از کبار اصحاب امام صادق علیه السلام بوده است.

- جناب ابوعلی الزوج الصالح: از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام.

- جناب ابوعلی عبیدالله الثانی: از اعظم محدثین کوفه.

- جناب محمد اشتر: از چهره‌های مشهور عصر خود، امیر الحاج و نقیب کوفه و مورد مدح شاعر معروف ابوطیب متنبی.^۱

→

صاحب اعیان الشیعه در شرح حال سید شمس‌الدین علی نقل می‌کند:

«جاء في زمان السلاطين الكوركانية من بلاد العرب بخیله و حشمة و خدمه إلى خراسان و أقام بسبزوار و ملك قرى و ضیاعا و غیرها و رغب اتباعه في الزراعة و العمارة و حصلت له مبالغ كثيرة من حاصل أملاكه.

و في «حبیب السیر» أنه لم یجیء في زمان من الأزمنة من الحجاز و عراق العرب سیّد مثل شمس‌الدین علی في علو اللسان و الثروة و كثرة الخدم و الحشم و الکلام المشهور: (السماء لله و الأرض لبني المختار) شاهد عدل علی ذلك و صار مقرّبا عند السلاطين و أعطي له منصب نقیب ممالك ایران و ولايات خراسان و في زمان ظهور الدولة الصفوية تقدّم أولاده عندهم و نالوا درجة رفیعه...». [اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۲۴۶].

۱- متنبی در جوانی قصیده دالیه خود را در مدح ایشان سروده که با این بیت آغاز می‌شود:

أهلا بدار سبّاک أغیدها أبعد ما بان عنک خرّدها

و از ایات آنست:

یا لیت بی ضربة أتیح لها كما أتیحت له محمّدها

أثر فیها و فی الحديد و ما أثر فی وجهه مهتّدها

[شرح دیوان المتنبی، ج ۲، ص ۱۴۰؛ جواهر الآداب و ذخایر الشعراء و الکتاب، ج ۲،

ص ۹۵۵؛ خزانه الأدب و لب لباب لسان العرب، ج ۶، ص ۱۵۵؛ اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۵۱۶

و ج ۹، ص ۳۹۸].

– جناب ابوعلی مختار: سرسلسله سادات مختاری، امیرالحاج و نقیب نجف اشرف (کوفه) و از بزرگان و اشراف عصر خود.

– جناب شمس‌الدین ابوالقاسم علی: مدتی نقیب نجف اشرف بوده و سپس به خراسان رفته و در سبزوار سکنی می‌گزیند، در اندک مدتی مورد توجه قرار گرفته و نقیب النقباء ممالیک عراق و خراسان می‌گردد. وی آخرین نقیب خلفای عباسی بوده است.

شایان ذکر است نسابه معروف سراج‌الدین محمدقاسم مختار نیز از همین خاندان بوده، همچنین عموی بهاء‌الدین – سید روح الامین – و عموزادگانش نیز از علما و افاضل مشهور عصر خویش بوده‌اند. بی‌تردید نشو و نمای بهاء‌الدین در چنین خاندانی به علاوه نبوغ و پشتکار ذاتی، از اسباب پیشرفت و موفقیت وی بوده است. ظاهراً برخی از اعقاب این اسره جلیله تا عصر ما از سادات ساکن در محله ترواسکان (تل واژگان) اصفهان می‌باشند.^۱

سیر علمی و اساتید

وی در حدود سال ۱۰۸۰ ق در اصفهان دیده به جهان گشود. در حدود ۲ سالگی – نیمه محرم الحرام ۱۰۸۲ ق – پدر خویش را از دست داده و در کودکی – احتمالاً – تحت نظارت و سرپرستی عموی خود سید روح الامین شروع به تحصیل مقدمات علوم می‌نماید.

در نوجوانی – ظاهراً حدود ۱۴ سالگی – به حلقه درس علامه مجلسی رحمته‌الله مشرف شده و احیاناً در همان دوران به محضر درس بزرگانی چون فاضل هندی رحمته‌الله بار یافته است. از اساتید وی جز ۴ نفر دقیقاً برای ما شناخته شده نیستند:

۱- زواهر الجواهر، ص ۲۶.

۱- امیر سید روح الامین مختاری نائینی رحمته الله:

از افاضل علمای قرن ۱۱ و ۱۲ و صاحب تألیفاتی چون *تأویل الآیات و تحفه سلیمانی*^۱.

ایشان از علمای مشهور زمان خود و از ائمه جماعت مسجد جامع عباسی اصفهان بوده است. صاحب ریاض رحمته الله راجع به او چنین می گوید: «الأمیر روح الامین النائینی صالح معاصر واعظ کان من أئمة الجماعة بمسجد الجامع العباسی بإصفهان»^۲.

در تراجم الرجال آمده: «... و نقول: عالم فاضل ذو اطلاع واسع بالفلسفة و الکلام، من أعلام القرن الحادي عشر و النصف الأول من القرن الثاني عشر له تحفة سلیمانی»^۳.

بهاء الدین ایشان را از مشایخ قرائت خود دانسته و از وی اینچنین یاد می کند: «... عمی السید السند و الفاضل الکامل الأمجد روح الامین الحسینی النائینی قدس الله نفسه الزکیة و طیب تربته الزکیة...»^۴.

با توجه به قرابت خانوادگی او با بهاء الدین، می توان مدعی شد که ایشان نقش مهمی در رشد و شکل گیری شخصیت علمی سید بهاء الدین داشته است.

سید مرتضی بن روح الامین مختاری نائینی صاحب حاشیه بر «روایع الکلم» - از آثار حکمی ملا عبدالرزاق لاهیجی رحمته الله - از فرزندان ایشان بوده و سید ناصرالدین احمد آتی الذکر نیز نوه ایشان می باشد.

۲- علامه بزرگوار و محدث خبیر ملا محمدباقر مجلسی اعلی الله مقامه الشریف:

سید بهاء الدین مدتی نسبتاً طولانی - حدود ۱۰ سال - به خوشه چینی از خرمن علم

۱- الذریعه، ج ۱۳، ص ۱۳۲ و ج ۳، ص ۳۰۳.

۲- ریاض العلما، ج ۲، ص ۳۱۷؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۳۷.

۳- تراجم الرجال، ج ۱، ص ۲۱۷، ش ۳۸۳؛ مستدرکات اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۱۷۳.

۴- زندگینامه خودنوشت.

و معرفت علامه مجلسی در حوزه تفسیر، حدیث و فقه پرداخت و در ماه رجب سال ۱۱۰۴ ق موفق به دریافت اجازه روایت از ایشان گردید.

در این اجازه نامه علامه بعد از ستودن شخصیت علمی - معنوی بهاء الدین، اجازه روایت کلیه آثار خود و پدر بزرگوارشان و همچنین جمیع کتب اصحاب در تمامی فنونی که مدخلیتی در تحصیل علوم دینی دارند را به وی اعطا نموده است.

این اجازه نامه به درخواست بهاء الدین - طی نامه‌ای ادیبانه و با خطی خوش - به پیوست نسخه‌ای از کتاب «مرآة العقول» که توسط خود بهاء الدین استنساخ شده بود، به خط و مهر شریف علامه مجلسی ثبت شده است.^۱

۳- فقیه و حکیم عظیم الشان و نابغه دوران جناب فاضل اصفهانی - مشهور به فاضل هندی - اعلی الله مقامه الشریف:

گرچه بهاء الدین در زندگی نامه خود به شاگردی نزد فاضل اشاره‌ای نکرده، اما با توجه به جایگاه علمی و اجتماعی فاضل هندی بسیار بعید می‌نماید که از محضر ایشان استفاده ننموده باشد.^۲ چنانکه بهاء الدین در آثار خویش از ایشان با عنوان «شیخنا» یاد نموده است.^۳

آنچه مسلم است اینکه بهاء الدین در روز عید غدیر سال ۱۱۰۹ ق در محضر فاضل

۱- مرحوم علامه آغا بزرگ طهرانی می‌گوید این اجازه نامه را در کتابخانه مرحوم آیه الله سید محمدکاظم یزدی دیده است. [الذریعه، ج ۱، ص ۱۴۹].

علامه در این اجازه نامه توفیق عروج به بالاترین مدارج کمال در علم و عمل را از درگاه باری تعالی برای بهاء الدین درخواست نموده.

۲- استاد روضاتی، فاضل را استاد بهاء الدین در فقه و اصول، و از مشایخ وی در قرائت دانسته و به تصریح مختاری به این مطلب در رساله «القول الفصل» اشاره نموده است. [زواهر الجواهر، ص ۲۱].

۳- بعنوان نمونه در رساله ید آمده: «قال شیخنا المحقق العلامة أدام الله أيامه...». [میراث، ج ۹، ص ۲۵۳].

هندی بخش‌هایی از کتب اربعه روایی شیعه را قرائت نموده و فردای آن روز یعنی ۱۹ ذی‌الحجه ۱۱۰۹ ق مفتخر به دریافت اجازه روایت از ایشان گردیده است.^۱

۴- محدث کبیر و فقیه جلیل‌القدر جناب شیخ حرّ عاملی اعلی الله مقامه الشریف:

تراجم نگاران، شیخ حرّ عاملی را از مشایخ روایت بهاء‌الدین شمرده و در مواضع گوناگون بدین امر تصریح نموده‌اند^۲، ولی تتلمذ علمی بهاء‌الدین نزد ایشان به جدّ محلّ تردید است، بلکه قرائن به خلاف آن شهادت می‌دهند.^۳

۱- این اجازه نیز در همان نسخه مذکور از مرآة العقول به خط و خاتم شریف فاضل اصفهانی ثبت گردیده. متن این دو اجازه‌نامه در ضمن شرح حال خودنوشت بهاء‌الدین در صفحات بعدی خواهد آمد.

۲- ظاهراً صاحب‌الذریعه این اجازه‌نامه را هم به خط مجیز رؤیت نموده. [الذریعه، ج ۲، ص ۳۴۴].

۳- بهاء‌الدین در برخی مواضع - من جمله: رساله ید، ص ۲۸۱ از دفتر ۹ میراث - از شیخ حرّ عاملی به «شیخ شیوختا» تعبیر فرموده که اگر ظاهرش را منافعی با نسبت مذکور بدانیم، وجه الجمع آنست که تاریخ اعطاء این اجازه را حداقل متأخر از سال ۱۱۱۷ هـ - تاریخ اتمام نگارش رساله ید - بدانیم؛ فتأمل.

بعلاوه بسیار بعید است که این اجازه تا زمان نگارش زندگی‌نامه خودنوشت وی صادر شده باشد، چون علی‌رغم منزلت والای شیخ حرّ خصوصاً در علم حدیث، مؤلف هیچ اشاره‌ای به اجازه روایت خود از ایشان ننموده است - درحالی‌که اجازه علامه مجلسی و فاضل هندی را بطور کامل نقل نموده - و از طرفی در این زندگینامه به اسامی عمده تألیفات خود اشاره نموده که نگارش برخی از آنها در سالهای آخر حیات مؤلف صورت گرفته، و قول به فصلی بعید بین دوره تتلمذ وی نزد شیخ حرّ و دوره صدور اجازه در غایت بعد می‌نماید!

۴- به‌خاطر داشته باشیم که از طرفی حوزه درسی جناب شیخ حرّ در مشهد مقدس برقرار بوده و از طرف دیگر قرائن حاکی از آنست که سیر علمی بهاء‌الدین بطور کامل در اصفهان صورت گرفته و این گرچه با اعطاء اجازه روایت منافاتی ندارد، ولی احتمال قرائت و شاگردی بهاء‌الدین نزد جناب شیخ حرّ را تضعیف می‌نماید. به هر حال اظهار نظر قطعی در این باب به

شاگردان، فرزندان و معاصران

شناخت معاصران و کسانی که به نوعی با مؤلف مراوده علمی داشته‌اند و اطلاع از کیفیت این مراودات می‌تواند تا حدّ زیادی به شناخت وی کمک نماید. ولی متأسفانه تاکنون اطلاعات ما در این مورد بسیار اندک است، «عسی الله أن يحدث بعد ذلك أمراً». ذیلاً به برخی از این افراد اشاره می‌گردد:

- ۱- عالم بزرگوار جناب «سید علی خان مدنی» که بهاءالدین در سال ۱۱۱۶ ق ایشان را در اصفهان ملاقات کرده و ماجرایی تشیع سیوطی را از ایشان شنیده. وی این مطلب را در حاشیه خود بر «الاشباه والنظائر»، ذکر نموده است.^۱
- ۲- میر محمدباقر بن حسن بن سلطان العلماء که مختاری کتاب «حدائق المعارف» را برای وی و به اسم او نوشته است.^۲
- ۳- سید ناصرالدین احمد مختاری نائینی، نوه عموی بهاءالدین - سید روح الامین - که از علمای مشهور عصر خود و صاحب اجازه از فاضل هندی^۳ و احتمالاً از شاگردان بهاءالدین بوده است.^۴



متوقف بر تحقیقات بیشتر در احوال و آثار مختاری می‌باشد که از حدود این مختصر خارج است و به محل خود موکول.

۱- انظر: الروضات، ج ۵، ص ۶۶.

۲- الذریعه، ج ۶، ص ۸۹.

۳- در این اجازه‌نامه که حاکی از نهایت عنایت و علاقه استاد به شاگرد و روابط صمیمانه میان آندوست می‌خوانیم:

«... قرأت علیه شطراً وافياً من الأخبار و سمعها مني قراءة تحقيق و سماع تدقيق، فوجدته أهلاً لذلك بل فوق ذلك، فإنه وإن لم يكن ولدي في عالم الأشباح، لكنّه أرشد أولادي بل أكثرهم قدراً و منزلة في عالم الأرواح، فأجزت له أن يروي... أجزت له في إفتاء ما ترجّح في نظره، لأنّي وجدته شفاهاً أهلاً لذلك، كاملاً في العلوم التي توقّف الإفتاء عليها، عادلاً في دينه و مروّته بتعديل العدول لديّ ثمّ أيقنت بذلك بعد معاشرتي الباطنية معه في الخلوات و اطلاعي على بعض ما وفقه الله له من المصنّفات...». [انظر: كشف اللثام، ج ۱، ص ۲۱].

۴- اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۱۱۱.

- ۴- سید زین العابدین مختاری نائینی، برادر سید ناصرالدین سابق الذکر که نسب نامه بهاءالدین به خط وی در پشت نسخه‌ای از لوامع النجوم ثبت شده.^۱
- ۵- محمد بن محمد مختاری نائینی، فرزند مؤلف و به احتمال قریب به یقین از شاگردان او که برخی از آثار بهاءالدین نیز به خط وی نوشته شده.^۲ (از فرزندان مختاری فقط ایشان را می‌شناسیم).
- ۶- سید محمد بن ابی الفتح اصفهانی که بهاءالدین کتاب «نهایة البدایه» را به التماس او نوشته و از او به «أخ سدید و صاحب شفیق السید الأتید الفاضل الكامل الربانی» یاد کرده است.^۳
- ۷- ابوالهدی (?)، مختاری کتاب «تقویم المیراث» را به درخواست وی نگاشته.^۴
- ۸- مولی محمدعلی جیلی (یا جبلی) تنکابنی، از شاگردان مختاری که از وی دوبار اجازه روایت دریافت کرده، یکی در سال ۱۱۱۳ ق و دیگر ۱۱۱۴ ق.^۵
- ۹- محمد تقی بن عبدالصمد، از شاگردان مختاری که نسخه‌ای از «تقویم المیراث» به خط وی موجود است. (در آخر آن مختاری را استاد خود معرفی نموده است).^۶
- ۱۰- شیخ محمد بن احمد بن ابراهیم ابی خمسین، از شاگردان مختاری که نسخه‌ای از «رساله ید» به خط وی موجود است.^۷

وفات و مدفن

اکثر تراجم‌نگاران از تاریخ دقیق وفات مختاری نائینی اظهار بی‌اطلاعی نموده، اجمالاً آن را در دهه چهارم قرن ۱۲ و - احتمالاً - در کشاکش فتنه افغان دانسته‌اند.

۱- الذریعه، ج ۴، ص ۱۵۳؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۱۶۷.

۲- طبقات اعلام الشیعه، ج ۹، ص ۷۰۱. ۳- تراجم الرجال، ج ۱، ص ۴۸۳، ش ۸۹۰.

۴- کتابشناسی مختاری نائینی، دفتر هفتم میراث حوزه اصفهان، ص ۳۵۲.

۵- مقدمه الزواهر، ص ۳۴. ۶- همان.

۷- الذریعه، ج ۱۷، ص ۱۳.

آنچه مسلم است اینکه وفات ایشان بعد از سال ۱۱۳۱ ق - تاریخ اتمام برخی مؤلفات ایشان - واقع شده.^۱

لکن در این میان صاحب «هدیه الاحباب» وفات ایشان را در سال ۱۱۳۳ ق دانسته^۲ که مستند وی بر ما پوشیده است و نیاز به بررسی بیشتر دارد. به هر حال اگر این سخن را بپذیریم، باید گفت: وفات مؤلف قبل از ورود نیروهای افغان به اصفهان و همچنین ۲ یا ۴ سال قبل از وفات استاد وی، جناب فاضل هندی بوده است.

و اما محل دفن ایشان به حدس برخی از بزرگان در تخته پولاد اصفهان و در حوالی مقبره استادش فاضل هندی می باشد که آثار آن به احتمال قوی در اثر حوادث ناشی از فتنه افغان از بین رفته است.^۳

همچنین محتمل است که قبر ایشان بیرون از اصفهان باشد، چون به نظر می رسد وی در سالهای آخر دهه سوم قرن ۱۲ - شاید برای ایمنی از خطر حمله افغانه - در حوالی اصفهان سکنی گزیده باشد.^۴ والله العالم.

لکن اینکه برخی مقبره وی را در روستای شیخ چوپان (شیخ شبان) از حوالی شهرکرد دانسته اند^۵، از اساس باطل می نماید. ظاهراً این اشتباه ناشی از تشابه اسمی

۱- روضات الجنات، ج ۷، ص ۶۵۱؛ الذریعه، ج ۶، ص ۲۱ و ج ۱۷، ص ۷۸.

۲- و ظاهراً به تبع ایشان: ایضاح المکنون، ج ۱، ص ۶۱۵ و موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۲، ص ۳۱۹ و معجم المؤلفین، ج ۱۱، ص ۱۹۶.

۳- «... برخی او را از مفقودین دوره افغان شمرده اند». [رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۵۲۲].

۴- در پایان کتاب «العين في سقي المتبايعين» آمده:

«... وقد فرغ من تسويده... في دار هجرتي جعفرآباد من مزارع اصفهان حفظها الله و سایر بلاد الإیمان من آفات الدوران و حوادث الزمان». [کتابشناسی مختاری، ص ۳۷۴ از دفتر هفتم میراث].

۵- نک: کتابشناسی مختاری، ص ۳۳۸، از دفتر هفتم میراث.

ایشان با امامزاده مدفون در این روستا، جناب سید بهاء الدین محمد از نوادگان حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می باشد.

جایگاه علمی

مطمئننا مختاری نائینی را باید از چهره های برجسته علمای شیعه در اواخر دوره صفوی به شمار آورد. تعبیر اساتید وی، همچنین سخن تراجم نگاران در مورد ایشان تا حد زیادی گواه بر این مدعاست. ذیلاً به برخی از این تعبیر اشاره می کنیم:

علامه مجلسی رحمته الله: «.. السید الأید الفاضل الكامل الحسیب النجیب اللیب الأدیب الأریب الصالح الفالح الراح التقی الذکی الألمعی اللوذعی، الأمير بهاء الدین...»^۱
فاضل هندی رحمته الله: «... المولی الفاضل الكامل التقی النقی الذکی الزکی الألمعی الأوحدی، السید السند القرم الهمام، بهاء أعلام علماء الإسلام علم الشامخ و طور المجد الباذخ فلك الفضل و سمائه و نور السوود و ضیائه الأمير الکبیر بهاء الملة و الدین محمد بن الأمير محمد باقر الحسینی النائینی...»^۲

صاحب روضات رحمته الله: «کان من العلماء الأعیان الفقهاء الأركان أديباً ماهراً و جلیلاً کابراً حکیماً متکماً جید العبارة طیب الإشارة...»^۳

صاحب نجوم السماء رحمته الله: «.. از فضای کاملین و علمای محققین بود...»^۴
محقق زواهر الجواهر رحمته الله: «.. إنه کان عالماً عارفاً سالکاً حکیماً متألهاً بلغ إلى أعلى درجات العرفان... هو من أعظم الفقهاء و المجتهدين و له في الفقه أنظار دقيقة...»^۵
«.. هو آية عظمی من آیات العلم و الدین و من ذخائر الدهر و حسنات العالم کله و من عباقرة عصره و العلم الهادي لكل فضيلة، بلیع في الفضل، عظیم في جمیع مزایاه من جمیع النواحي، یحق للأمة جمعاء أن تتباهی بمثله و یخصّ الشیعة الإبتهاج بفضله الباهر...»^۶

۱- زندگینامه خودنوشت. ۲- همان.

۳- روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۱. ۴- نجوم السماء، ص ۲۵۰.

۵- زواهر الجواهر، ص ۲۵. ۶- همان، ص ۲۷.

تألیفات

سیری کوتاه و گذرا در آثار و تألیفات مختاری نیز به بهترین وجه می‌تواند ابعاد شخصیت علمی وی را نشان دهد و مؤیدی باشد بر سخنان اصحاب تراجم: «كان من العلماء الأعيان، الفقهاء الأركان، أدبياً ماهراً و جليلاً كابرأ، حكيماً متكلماً، جيد العبارة، طيب الإشارة... له مصنفات جمه و مؤلفات تدلّ على علو الهمة...»^۱

«... از اعیان علما، ارکان فقها، اکابر متکلمین و حکما و محدثین و ادبا بوده و تألیفات بسیاری دارد که در اثبات مراتب عالیہ علمیہ او برهان قاطع و گواهی عادل هستند»^۲

از ایشان بیش از ۵۰ اثر در موضوعات مختلفی چون: منطق، ریاضیات، فلسفه، کلام، اصول، ادبیات، اخلاق، فقه، حدیث و تفسیر و... گزارش شده.^۳ در اینجا از باب نمونه به برخی از آثار وی در موضوعات متنوعه و مختلفه اشاره می‌گردد:

حاشیه بر أنوارالتنزیل (تفسیر)، حدائق المعارف (کلام)، زواهر الجواهر (اخلاق)، شرح صحیفه سجادیه، الأنوار اللمعة (شرح زیارت جامعه کبیره)، شرح و ترجمه لهوف^۴ (مقتل)، مصفاة السفاء الاستصفاء الشفاء (فلسفه - طبیعیات)^۵، لسان المیزان

۱- روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۱. ۲- ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳- گزارش نسبتاً کاملی از این تألیفات در «کتابشناسی مختاری نانینی» آمده [میراث حوزه اصفهان، دفتر هفتم].

۴- ظاهراً اولین ترجمه لهوف سید بن طاووس به زبان فارسی می‌باشد که مختاری با ترجمه ادیبانه و ایراد «اخبار مناسبه و اشعار موافقه و حکایات زیادات لایقه و یک مقدمه» بر ارزش آن بطور چشمگیری افزوده است.

[نک: بهاءالدین محمد مختاری اولین مترجم لهوف - دکتر جلیل تجلیل و حسین بخشی - مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۱۸۳].

۵- گرچه در آشنایی مختاری با فلسفه اولی و نظریات حکما نمی‌توان تردیدی روا داشت، اما بعید است که بتوان وی را در زمره فلاسفه مسلمان یا شیفتگان حکمت اسلامی - به معنای خاصش - به شمار آورد، چنانکه در آثار گزارش شده از وی نیز تاکنون تألیفی در این زمینه یافت نشده - اثر مذکور نیز مربوط به بخش طبیعیات کتاب شفا می‌باشد -، شاید بتوان -

(منطق)، نظام اللئالی (هیئت و نجوم)، شرح صمدیه، حاشیه بر مطوّل و عروض العروض (علوم ادبی)، المطرّز فی اللغز (معما)، شرح خلاصة الحساب (ریاضیات) و حاشیه بر معالم (اصول)، انارة الطروس (فقه)، حاشیه بر احکام القرآن (فقه القرآن) و...

تنوع موضوعات و کثرت این تألیفات نشانگر جامعیت و گستره وسیع معلومات مؤلف و همچنین پشتکار و توانائی وی در امر تألیف می باشد. «... و تألیفات الجلیلة هي البرهنة الصادقة لعلو كعبه في العلوم كلها معقولها ومنقولها...»^۱

در عین حال این تنوع موضوعات و کثرت تألیفات به قوّت قلم و عمق تحقیقات وی خدشه ای وارد ننموده، چنانکه محقق زواهر الجواهر فرموده: «له مؤلفات كثيرة في مختلف العلوم، جمع بين التحقيق والإكثار»^۲.

گفتنیست ایشان تألیف را از دوران نوجوانی آغاز نموده است و ظاهراً برخی از این تألیفات مربوط به سنین قبل از بلوغ می باشند. استنساخ های مکرر از این کتب در طی ۳ قرن اخیر و وجود نسخه های متعددی از آنها در نقاط مختلف بلاد اسلامی نشانگر اقبال اهل علم به آنها و جایگاه والای مؤلف می باشد.

البته به نظر می رسد که در مجموع، مختاری نائینی را بیشتر باید یک مجتهد نقّاد و مقرّری توانا و خوش ذوق دانست تا یک محقّق مبتکر و صاحب سبک، اکثر آثار وی نیز در قالب شرح و حاشیه بر آثار بزرگان متقدّم است؛ البته این بدان معنا نیست که وی را فاقد نظرات بدیع و تحقیقات مبتکرانه بدانیم، چنانکه خود در برخی موارد به بدیع بودن نظریاتش تصریح نموده است.^۳ (والأمر سهل!)

→ دیدگاه مختاری در این زمینه را تا حدود زیادی متأثر از نگرش خاص استادش علامه مجلسی رحمته الله و فضای حاکم بر حوزه اصفهان در آن دوره دانست. به هر حال بررسی این مسأله می تواند موضوع پژوهشی مستقل بخصوص در آثار کلامی و منطقی وی قرار گیرد.

۱- زواهر الجواهر، ص ۲۷. ۲- همان.

۳- مثلاً راجع به رساله «القول الفصل» می گوید: «... ولي فيها أبحاث شريفة مع المحقق»

بهاء‌الدین نیز مثل بسیاری از علما، گاه تألیف چندین اثر مختلف را در عرض هم در دستور کار خود قرار می‌داده و به تدریج به پایان می‌برده - چنانکه این سبک از صاحب معالم^۱ معروف است - و ظاهراً همین امر باعث شده که برخی از تألیفات ایشان ناقص بماند!

وی آثاری نیز به زبان فارسی دارد از جمله: سه رساله (کبیر، متوسط و صغیر) در ارث و رساله‌ای موجز در نحو که به «نحو میر» مشهور شده است. از آثار وی تاکنون موارد ذیل به چاپ رسیده:

۱- «زواهر الجواهر فی نوادر الزواجر» با مقدمه، تصحیح و تعلیقات استاد سیداحمد روضاتی، اصفهان، ۱۳۳۸ ش [سلسله المخطوطات، الجزء الثانی، ۵].

۲- زندگینامه خودنوشت وی که در خاتمه زواهر الجواهر به چاپ رسیده؛ و ما نیز در ادامه آن را از همان منبع نقل خواهیم نمود.

۳- «شرح حدیث عمران صابی» که به همت آقای علیرضا هزار تصحیح و در جلد ششم مجموعه میراث حدیث شیعه منتشر شده است.

۴- «الأنوار اللامعة لزوار الجامعة» در شرح زیارت جامعه کبیره، به تصحیح و تعلیق آقای محمدجواد نورمحمدی در میراث حوزه اصفهان، دفتر هشتم.

۵- «رسالة فی احکام الید»، به تصحیح و تعلیق آقای سید محمود نریمانی در میراث حوزه اصفهان، دفتر نهم.

→ الزاهد الأردبیلی و صاحب المدارك و غیرهما من الأعلام و تحقیقات تفرّدت بها بحمد الملك العلام (زندگینامه).

در این رساله آمده است: «... فانظر إلى زوايا ألفاظ الخبر و انصف من نفسك يا ذا الخير، تكن كالقاطع بأن ما قلناه هو مراد الإمام^{عليه السلام}، و لا تنظر إلى تفرّدی بهذا الكلام، فإنّي لم أجد من تنبه لذلك من علمائنا الأعلام، لكن لم ينقطع طريق فيض العلام و لم يستنح لمستحقّ الحرمان التوفيق و التوقيف بالإلهام».

ادبیت

شاید بتوان گفت اولین چیزی که در مواجهه با آثار مختاری نائینی جلب توجه می‌کند نثر زیبا، روان و ادیبانه آنهاست که خود حاکی از ذوق هنری و تبهر فوق‌العاده وی در علوم ادبی و لغت عرب می‌باشد. بیشتر دیدیم که علامه مجلسی نیز وی را به «الأدیب الأریب» توصیف نموده است.

گذشته از آثار متعدد پرحجم و محققانه در زمینه ادبیات، سایر آثار وی نیز مشحون از نکات و فوائد ادبی و لغوی می‌باشد. ضمناً توانائی در موجزنویسی و نگارش شروح مزجی بر آثاری چون صمدیة شیخ بهائی رحمته الله را نباید از نظر دور داشت! گفتنی است مهارت ادبی وی منحصر در نثر نبوده، بلکه اشعار به جای مانده از ایشان نیز حاکی از ذوق شعری وی می‌باشد:

فأنت فيما قد بقي من ذي الحياة كالذي قد عاد من بعد الوفاة
فاغتتم هذا المعاد للمعاد وانته له إنَّ ما قد فات فات^۱

و

بروحي أفدى حسينا إمامي طريحا جريحا بأيدي اللثام
بولدي أفدى إمام الخيار وحيد البراري أسير الشرار
و ما لي ضنينا بشيء سواكم فما لي و من لي جميعا فداكم^۲

شاید بتوان نقطه اوج ادبیت بهاء‌الدین را در کتاب «زواهر الجواهر و نوادر الزواجر» ملاحظه نمود. خودش درباره آن می‌گوید: «... و لی رسالة أخرى في النصائح و المواعظ و الحكم، مسجعة العبارة، لطيفة الإشارة، قد بلغت من بلاغة العبارات إلى أعلى ما يبلغ إليه أوساط الناس، مؤلف عديم النظر في حسن الألفاظ و علو المعاني...»^۳.

۱- تراجم الرجال، ج ۲، ص ۵۴۸.

۲- بهاء‌الدین محمد مختاری نخستین مترجم لهوف، ص ۱۴.

۳- زندگینامه خودنوشت.

وی در این کتاب مواعظ اخلاقی و لطایف عرفانی را در قالب عباراتی موزون و مسجع و محلی به انواع آرایه‌های ادبی، عرضه نموده. در بخش پایانی این کتاب فصلی است با عنوان «مسك الختام لخاتمة الكلام» که با این عبارات آغاز می‌گردد:

«في الإنبياء عن أنباء الأولياء و إطرء هؤلاء الأذكىاء هم كَمَل المؤمنين و خَلَص المتقين، سلاطين العباد و أساطين البلاد، معاني كلمة الإخلاص، حواري كلمة الخواص، أمائل بلا أمثال و أغنياء بلا أموال، فرشهم تراب و عرشهم أبو تراب... كنوزهم القنوع و غمزمهم الخشوع، فكرهم ذكر و ذكرهم بكر، إن قاموا فإلى عبادة الرحمان و إن ناموا فعلى وسادة الإيمان، إن جلسوا ففي مجالس الأذكار و إن لبسوا فمن ملابس الأفكار...»^۱ سپس در ادامه این بخش پس از نقل قسمتی از خطبه متقین حضرت امیر علیه السلام به بازنویسی ادامه خطبه می‌پردازد(!):

«أما الليل فصاقون أقدامهم تالين للقرآن، قد يستبشرون به و قد يهيجون به الأحزان، إذا مروا بتخويف أصغوا إليه بالقلوب و الإذكار، فاقشعرت جلودهم و وجلت قلوبهم خوفا من النار، و صدقوا بذلك في حقايق إيمانهم حتى كأنهم سمعوا صهيل النار في آذانهم...».

تمت:

ذوق هنری بهاء‌الدین نه تنها در عبارت پردازی و سرودن اشعار، بلکه در حسن خط و کتابت وی نیز جلوه گر شده. محقق الزواهر گوید:

«إن المؤلف قد ضمَّ إلى فضائله الكثيرة و خصاله الحسنة، حسن الخط و جودة الكتابة، و كان يكتب أقسام الخط في غاية الجودة، فهو كما قال الشاعر:

خط حسن جمال مرءٍ إن كان لعالم فأحسن

۱- زواهر الجواهر، ص ۱۷۱.

معرفی اثر

از مختاری نائینی آثاری چند در علم منطق گزارش شده که عبارتند از:

- ۱- شرح بر تهذیب المنطق تفتازانی: وی در شرح حال خود به این اثر اشاره نموده که برخلاف زعم برخی فهرست نگاران غیر از «تعدیل المیزان» است. زیرا چنانکه خود می‌گوید، این کتاب اولین تألیف وی بوده، در حالی که نگارش «تعدیل المیزان» متأخر از «لسان المیزان» و شرح آن می‌باشد.^۱
 - ۲- حاشیه بر شرح مطالع الأتوار.
 - ۳- حاشیه بر حاشیه میر سید شریف جرجانی بر مطالع الأتوار.
 - ۴- حاشیه بر تحریر القواعد فی شرح الشمسیة.
 - ۵- لسان المیزان لوزان افکار الأذهان.
 - ۶- محیی الأذهان فی شرح لسان المیزان.
 - ۷- تعدیل المیزان: این کتاب شرحی است نسبتاً مفصل - شاید مفصلترین اثر منطقی او - بر حاشیه ملا عبدالله بر تهذیب المنطق است و پس از «محیی الأذهان» به نگارش درآمده و به احتمال قوی جزء آخرین تألیفات مختاری نائینی می‌باشد.^۲
- تعدد این آثار و تألیفات آنها - خصوصاً تاریخ تألیف آنها - نشان از عنایت و ویژه مؤلف به علم منطق دارد و بیانگر آنست که ایشان مدّت قابل توجهی از عمر خویش را صرف تحقیق و تألیف در این زمینه نموده است.

۱- بعلاوه، این کتاب - چنانکه از نامش آشکار است - شرح بر تهذیب المنطق است و حال آنکه «تعدیل المیزان» شرح بر «حاشیه ملاعبدالله بر تهذیب المنطق» است.

۲- وی در شرح حال خود به نگارش این اثر اشاره‌ای ننموده، در حالی که صحت انتساب آن به بهاءالدین جای تردید نیست، بنابراین باید گفت تألیف آن متأخر از نگارش شرح حال - که به قرینه آثار نام برده شده در آن، در سالهای پایانی عمر بهاءالدین نوشته شده - می‌باشد.

اما در این میان، «لسان المیزان» و شرحش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چرا که تنها تألیف مستقل وی در علم منطق و مشتمل بر برخی از تحقیقات عمیق او در این فن می‌باشد.

«لسان المیزان لوزان افکار الأذهان»، رساله‌ایست در نهایت ایجاز - به سبک تهذیب المنطق تفتازانی - و مشتمل بر امتهات مباحث منطقی که در اندک مدتی مورد توجه دانشجویان و فضلا قرار گرفته و مؤلف به درخواست برخی از شاگردان خویش به شرح عبارات آن پرداخته است.

این کتاب که ظاهراً بعدها به «محيى الأذهان» نامیده می‌شود^۱، شرحی است نسبتاً مختصر که به سبک مزجی به نگارش درآمده. خود مؤلف از «لسان المیزان» و شرحش چنین یاد می‌کند:

«... و متن وجيز في المنطق مشتمل على تحقیقات و دفع الشكوك و الشبهات، بأوجز عبارة و أملح إشارة، مسمی به «لسان المیزان لوزان افکار الأذهان» و قد شرحته شرحاً مختصراً ملامحاً للمتن في الإيجاز...».

وی در مقدمه «تعديل المیزان» ضمن تجلیل از «شرح لسان المیزان» آن را مشتمل بر مطالبی عمیق و مباحثی مشکل می‌شمارد که فهم اکثر طلاب دانشجویان آن دوره (!) از درک آن‌ها عاجز است:

«... کتابنا الكبير الموسوم به «محيى الأذهان في شرح لسان المیزان» و هو غني عن التمدح و البیان، كما أنصف به الإنس و الجنّ و رأيت هم أكثر الطلبة العظام في زماننا هذا، قد قصرت عن إدراك مسائله المعضلة و تحصيل مطالبه المشكلة و تقاعد عقولهم

۱- مصنف هم در خود کتاب و هم در فهرست تألیفات خویش - در زندگینامه - از این کتاب فقط با عنوان «شرح لسان المیزان» یاد کرده، ولی در «تعديل المیزان» نام «محيى الأذهان» را بر آن اطلاق نموده است.

عن إحراز قصبات السبق في مضممار تحقیقاته و کلت أوهامهم عن عویصات لئالیه في بحور تدقیقه...».

او به تبعیت از شیخ الرئيس در «منطق اشارات»، این کتاب را در دستگاه منطق دو بخشی تنظیم و تدوین نموده است: بخش اول در حوزه تصورات و بخش دوم در حوزه تصدیقات.

در مجموع شاید بتوان گفت بخش اول این کتاب بیشتر مورد اقبال قرار گرفته^۱ به طوری که در مواردی فقط از این بخش نسخه برداری شده است.^۲

این کتاب در مجموع در قالب یک مقدمه، دو فنّ و یک خاتمه تنظیم و تدوین شده است که بخش اول کتاب تا پایان فنّ اول را شامل می‌شود. متأسفانه تاکنون نسخه کاملی از بخش دوم کتاب نیافته‌ایم و تنها مورد، نسخه کتابخانه آیت الله گلپایگانی رحمته الله علیه است که علاوه بر نقصان، در بسیاری موارد خطوط از بین رفته و ناخوانا می‌باشند.

مقدمه مشتمل بر مباحثی چون تقسیم علم به تصور و تصدیق، حاجت به علم منطق، تعریف و موضوع آن می‌باشد. در این مقدمه مصنف برخلاف اکثر کتب منطقی - که بحث خود را از تعریف و تقسیم علم آغاز می‌کنند - بحث را از تقسیم مطلق اعتقاد آغاز نموده. همچنین در بحث جهل مرکب به طرح و ردّ دیدگاه فاضل استرآبادی رحمته الله علیه می‌پردازد.^۳

فنّ اول مربوط به بحث معرّف یا تعریف - حوزه تصورات - می‌باشد. وی در این بخش پس از طرح مباحث الفاظ و سپس کلیات خمس و مباحث کلی، به بیان پنج فایده عظیمه پرداخته و در پایان بحث معرّف و اقسام و احکام آن را مطرح می‌نماید.

۱- بطور کلی به نظر می‌رسد، کم توجهی به بخش دوم منطق - حوزه تصدیق - از سده دوازدهم به بعد در میان منطقیون مسلمان شیوع روزافزون داشته است.

۲- مثل دو نسخه «الف» و «ب» از نسخ مورد استفاده ما.

۳- عبارت تند ایشان در این مقام، شاید قرینه‌ای باشد بر دیدگاه وی نسبت به جریان اخباری‌گری افراطی؟!.

وی در جای جای کتاب ضمن نقل آرای بزرگانی چون شیخ الرئيس، فخر رازی، محقق طوسی، ارموی، قطب رازی، سید شریف، تفتازانی، محقق دوانی و... به نقد و بررسی آنها پرداخته و احیاناً نظریات اختصاصی خود را مطرح نموده است. به نظر می‌رسد بیشتر توجه وی در نگارش این اثر، به «شرح مطالع» و آرای محقق دوانی و میر سید شریف معطوف بوده؛ همچنین تأثیر «حاشیه ملا عبدالله» در آن نمایان است.^۱

با توجه به خواستگاه تاریخی این کتاب - یعنی اواخر دوره صفوی که از طرفی دوران بلوغ و پختگی حکمت مشاء و اشراق بوده و از طرف دیگر قبل از ظهور سیطره حکمت متعالیه صدرایی می‌باشد - و خصوصاً با عنایت به اینکه مؤلف شخصی متبّع و مسلط بر آرای حکمای متقدم بوده، اهمیت این اثر دوچندان می‌گردد.

نسخ مورد بررسی و مراحل تصحیح

از «شرح لسان المیزان» به سه نسخه دست یافتیم^۲:

۱- نسخه محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۴۷۲۱ در ۹۶ صفحه که از آن با رمز «الف» یاد می‌کنیم.

روی صفحه اول نوشته شده: «کتاب شرح لسان المیزان فی المنطق، الماتن و الشارح هو العالم الفاضل میر بهاء الدین محمد الحسینی علیه الرحمة بخطه الشریف متناً و حاشیه».

این نسخه با خطی خوش و محشی بوده و فقط بخش اول کتاب را در بر دارد. از آنجا که این نسخه هم از نظر متن و هم از نظر حاشیه کامل تر و از آسیب‌ها سالم‌تر بود، به علاوه به نظر می‌رسد به خط خود مؤلف و قدیمی‌ترین نسخه باشد، محور کار قرار گرفت.

۱- حتی نقل قولهای وی از شیخ الرئيس در برخی مواضع، ظاهراً به واسطه منابع مذکور می‌باشد!

۲- مشخصات فنی این نسخ در کتابشناسی مختاری نائینی ذکر شده است.

۲- نسخه محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۶۵۲۸ که از آن با رمز «ب» یاد می‌کنیم.

این نسخه نیز فقط مشتمل بر بخش اول کتاب بوده و در ۲۴۰ صفحه به دست محمدکاظم بن حاج محمدصادق به تاریخ ۱۳ جمادی‌الآخره ۱۲۲۸ ق نگاشته شده و در ضمن مجموعه‌ای از رسائل و کتب مختصره - از جمله: ایساغوجی و شرح ایساغوجی، آداب المتعلمین، آداب مناظره، رساله فی انواع الحروف التسع و العشرین، فصل در علم نجوم، اعتقادات علامه مجلسی - موجود می‌باشد.

این نسخه از نظر حاشیه نسبت به نسخه اول ناقص بوده و در برخی موارد، متن نیز دارای خط خوردگی و سقط می‌باشد. همچنین شماره سطور و حتی خط کتابت در برخی موارد متفاوت است.^۱

۳- نسخه محفوظ در کتابخانه آیه الله گلپایگانی رحمته الله علیه که در ضمن مجموعه آثار مختاری نائینی - از جمله بخشی از شرح زیارت جامعه و شرح صمدیه و... - به شماره ۳ - ۱۸/ ۳۹ ثبت شده است و از آن با رمز «ج» یاد می‌شود.

این نسخه که به نظر می‌رسد، تحریر دیگری از شرح لسان المیزان باشد، علاوه بر خط خوردگی و سقط، در مواردی آسیب دیده و ناخوانا و نسبت به نسخه اول و دوم دارای حواشی کمتر و به کلی متفاوت می‌باشد، بعلاوه بخش دوم کتاب را نیز - البته بطور ناقص - در بر دارد. کپی این نسخه از کتابخانه مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان در اختیار بود.

نکته: در کتابخانه آستان قدس نسخه‌ای به شماره ۱۲۶۵۷ از کتاب «تعديل الميزان» مؤلف موجود است که اشتباهات در فهرس با عنوان «شرح لسان الميزان» ثبت شده است.

۱- تصویر نسخ «الف» و «ب» را از طریق سایت اینترنتی کتابخانه مجلس شورای اسلامی دریافت کردیم که لازم است از این بابت از مدیریت اسبق این نهاد، محقق ارجمند جناب آقای رسول جعفریان - دامت افاداته - کمال تشکر و قدردانی را ابراز بدارم.

روند تصحیح:

بعد از تایپ متن و حواشی نسخه «الف» و تفکیک شرح از متن، مقابله با نسخ «ب» و «ج» صورت گرفته و موارد اختلاف ثبت گردید.^۱

سپس متن مورد ویرایش قرار گرفته و علائم نگارشی در ضرورت ایراد گردید. در مرحله بعد عنوان‌گذاری و فهرست‌گیری و در نهایت استخراج منابع و مصادر صورت گرفت.^۲

لازم به ذکر است که برخی دوستان پیشنهاد ایراد تعلیقاتی مختصر را داشتند، ولی از آن رو که اولاد خود اهلیت لازم برای این امر را احراز ننموده و ثانیاً مقام را متناسب با آن ندیدم از این کار اجتناب نمودم.^۳

در پایان از کلیه خوانندگان فاضل و صاحب نظر تقاضا دارم که با تذکرات ارزشمند خود، حقیر را مورد لطف و عنایت خویش قرار داده و در رفع نقایص یاری دهند. تازیان را غم احوال گرانباران نیست پارسایان مددی تا خوش و آسان بروم همچنین لازم است که مراتب سپاس و قدردانی خود را نسبت به مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان که زمینه نشر این اثر را فراهم نموده و بخصوص صدیق گرانقدر و فاضل ارجمند جناب حجت‌الاسلام والمسلمین نور محمدی آدام الله توفیقاته که داعی و مشوق حقیر برای تصحیح این اثر بودند و سایر دوستان بخش احیاء تراث که در مسیر آماده سازی اثر، زحمت کشیدند، ابراز بدارم جزاهم الله خیرا.

۱- البته از ذکر اختلافات جزئی و مواردی که خطای کاتب محرز بود صرف نظر شد.

۲- متأسفانه در برخی موارد به علت عدم انطباع منبع و عدم دسترسی حقیر به نسخه خطی، ارجاع به منبع میسر نشد که از این بابت از خوانندگان پوزش می‌طلبم.

۳- بدیهی است در مورد چنین آناری که بیشتر از بُعد تاریخی مورد نظر هستند، ایراد تعلیقات انتقادی، تقریباً لغو و خارج از عرف اهل تحقیق بوده و تعلیقات توضیحی نیز نزد مخاطبین اهل فضل مستغنی عنها می‌باشد. و اما تعلیقات مشتمل بر تبیین‌های تاریخی، هم دانش بیشتر و هم فرصت فراختری می‌طلبد که این حقیر نیز به جد طالب آن هر دو ام!

زندگینامه خودنوشت مختاری نائینی^۱

يقول الفقير إلى ربّه الغنيّ «بهاء الدين محمد الحسيني» مؤلف هذا الكتاب بلغه الله متمتعاً من جزيل الثواب: قد تيسّر لي بحمد الله و حسن توفيقه، في سؤال من سنة ثمان ومائة و الف، الفراغ من تأليف الكتاب و ترصيفه، و ها أنا أصرف عنان مقالتي إلى ترجمة بعض أحوالي، فأقول:

قد ولدت أنا بإصبهان في حدود سنة «١٠٨٠»^٢ ثمانين بعد ألف تقريباً، و توفيّ عني والدي رحمه الله في نصف شهر محرم الحرام من سنة اثنتين و ثمانين و ألف، و قد منّ الله تعالى عليّ بفضلّه، فقرأت بعض العلوم الأدبية على مشايخ من فضلاء عصري، و جمع من أفاضل دهري، إلى أن قرأت بعض أحاديث الفقيه و غيره، على عمي السيد السند و الفاضل الكامل الأمجد، روح الامين الحسيني النائيني قدس الله نفسه الزكية و طيب تربته الزكية.

ثم سمعت شطراً وافياً و طرفاً كافياً من علم التفسير و الحديث و الفقه في نحو من عشرة سنين، عن قدوة الفقهاء و المحدثين و عمدة الفضلاء المحققين شيخ الاسلام و المسلمين المولى محمداً باقر المجلسي رفع الله درجته و اجزل مثوبته، و قد أجاز لي جميع كتب أصحابنا و غيرهم من جميع العلوم العقلية و النقلية في شهر رجب من سنة أربع و مائة بعد الألف، و خطها لي بخطه الشريف و ختمه بخاتمه المنيف في ظهر نسخة كتبها بيدي

١- این متن مستقیماً از کتاب زواهر الجواهر منتقل شده و تصحیح مجدد اعمال نشده است.

٢- في المصدر: «١٠٨٨» و هو غلط.

لنفسه من كتاب «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول» وهو شرح الكافي من مصنفاته
قدس روحه الله وهذه صورة اجازته:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى، محمد و آله خيرة الورى، و أعلام الهدى،
أما بعد: فإن السيد الأيدى الفاضل الكامل الحبيب النسيب الأديب الأريب الصالح
الفالح الناجح الراجح التقى الذكى الألمعى اللوذعى الأمير بهاء الدين محمد الحسيني وفقه
الله تعالى للعروج على أعلى مدارج الكمال في العلم والعمل و صانه عن الخطاء و الخطل
و الزلل، لما قرء عليّ و سمع مني شطراً و افيأً من العلوم الدينية، و المعارف اليقينية، على
غاية التدقيق و التحقيق، و الاتقان و الايقان، استجازني تأسيًا بأسلافنا الصالحين
فاستخرت الله سبحانه و أجزت له أن يروي عني كل ما صحت لي روايته، و جازت لي
اجازته، من مؤلفات أصحابنا رضوان الله عليهم في فنون العلوم العقلية و النقلية و الأدبية من
التفسير و الحديث و الدعاء و الفقه و الأصولين و التجويد و الرجال و غيرها مما له
مدخل في تحصيل العلوم الدينية، لاسيما ما اشتمل عليه فهرس كتاب بحار الانوار،
و اجازات الشهيدين و العلّامة و الشيخ حسن قدس الله أرواحهم، بطرقي المتعددة المتكثرة
التي أوردت بعضها في مفتتح شرح الأربعين، و جلّها في آخر مجلدات الكتاب الكبير.
و بالجملة أبحت له أن يروي عني كل ما علم أنّه داخل في مقروّاتي أو مسموعاتي أو
مجازاتي بطرقي التي أشرت إليها، و كذا أجزت له أن يروي عني مؤلفات والدي العلّامة
رفع الله مقامه، و كل ما افرغته في قالب التصنيف أو نظمته في سلك التأليف، آخذاً عليه ما
أخذ عليّ من ملازمة التقوى؛ و اتباع آثار الأئمة الهدى صلوات الله عليهم، و بذل الجهد في
ترويح أخبارهم، و نشر آثارهم، و مراقبة الله في السرّ و الاعلان، و سلوك سبيل الاحتياط
في النقل و الفتوى، فإن المفتي على شفير النيران، و ملتمساً منه أن لا ينساني في مآن
اجابة الدعوات، و يدعو لي و لمشايخي بحطّ السيئات؛ و رفع الدرجات، و كتب بيمينه

الوازرۃ الدائرۃ أفقر العباد إلى عفو ربہ الغنی، محمد باقر بن محمد تقی عفی الله عن جرائمہما فی شهر رجب الأصب من سنۃ أربع و مائة بعد الألف الهجریة و الحمد لله أولا و آخراً، و الصلاة علی سید المرسلین محمد و عترتہ الأکرمین الأطهرین الأنجبین، انتهى کلامہ رفع مقامہ و أجزل إکرامہ.

ثم قرأت من الأصول الأربعة المشهورة أحادیث من أولها و أوسطها و آخرها علی الفاضل المحقق و الكامل المدقق زبدة الأفاضل المتبحرین و عمدة العلماء المتأخرین العالم العامل العلامة المولی بهاء الملة و الحق و الدین محمد الاصفهانی المشهور بالفاضل الهندی سلمه و أبقاءه و من کل سوء وقاه، فی يوم الغدير من شهر ذي الحجة الحرام من سنۃ تسع و مائة و ألف، و أجاز لي جميع كتب الفريقین و كتب إجازته بخطه الشريف و زین ما كتبه بختمه المنيف فی ظهر الكتاب المذكور، و هذه صورة إجازته مدّت ظلّال أفادته:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعلنا أمة وسطاً، و لسائر الأمم علی الجنة فرطاً؛ إذ جعلنا أمة سيد أنبيائه، و صفوة أصفیائه، و أول خليفته، و هادي طريقته، و شرع لنا علی لسانه حنیفیة سمحة بیضاء، و وفّقنا للاقتداء بالاثني عشر الأئمة النقباء، صلى الله علیهم ما جاز للزمان اجتياز، و كان للمكان احتیاذ.

أما بعد، فلما فضّلنا الله بالتكليف و خصّنا من خلقه بهذا التشریف، اختار فی كل زمان عبداً له یكون لسانه و بیانه، و طهره عن رجس الذنوب و السهو و الغفلة، و صانه و شاد بذكره، و نوّه باسمه، و أعلى شأنه و أمره علینا، و أمرنا باتّباع أقواله، و التأسّي به فی أفعاله. ثم إذ وجب علی إمام زماننا الاستتار، و الاحتجاب عن الأبصار، لغلبة الشرار، و قلّة الأنصار، من الله علینا بصحف مكرمة مطهرة، بأيدي اتقياء كرام بررة، تتضمن أخبار الأئمة و آثارهم، و تفيض علینا أضواءهم و أنوارهم، فإن كلمتهم واحدة لا خلاف فیها، واجدة للحقیقة لاتنا فیها. و الزمنا الاقتباس منها و الاجتهاد فیها و تلقي الشرائع من فلق

فيها، فإنَّ الشريعة لا تقاس، ولم تفوض إلى عقول الناس، وإنَّما يسوغ منها ما استقي من ذلك الكأس، ولا يسعى بين أيدينا وبايماننا إلَّا نور ذلك المقياس، وما جاوزه من الآراء ظلمات بلا التباس. ثم إنَّ الصحف وإن كانت بين متواترة عن مصنفها، ومستفيضة عن مؤلفها، بحيث يجوز الأخذ عنها والاستفادة منها، لكل من اتقن العربية بفنونها، وأحاط خيراً بمحاورات العرب وشجونها، وتمكَّن من دوحات الكلام وغصونها، وسرَّح النظر في آدم الأقاويل وغصونها، وتضلع من الأصولين والفروع، وقضى لبانه من لبان تلك الضروع، وامتلاء إهابه علماً بالفتاوى، ووقف على أقوال الفقهاء والفحوى، ومازبين ما فاق، وراق للوفاق، وما ظلله خلاف الخلاف والشقاق، لكن إذا انضمَّ إلى ذلك سماع أو إجازة من الثقة النقاة المتقين، شدَّ أزره، وشرح صدره، وجعله من أمره على يقين، مع ما فيه من شرف اتصال سلسلته بالمعصومين، حملة الشرع المستودعين لأحكام الدين، صلوات الله عليهم أجمعين، وتلقيه الشرائع منهم بالتفصيل أو الاجمال شفاهاً، فلا يشكل عليه الأمر أن حفظت المتون، ولا يشتبه اشتباهاً، ولذا قرء على المولى الفاضل الكامل النقي النقي الذكي الزكي الألمي الأوحدي، السيد السند القرم الهمام، بهاء أعلام علماء الإسلام، علم العلم الشامخ، وطود المجد الباذخ، فلك الفضل وسمائه، ونور السؤدد وضيائه، الأمير الكبير بهاء الملة والحق والدين، محمد بن الأمير محمد الباقر الحسيني النائيني سلمه الله وابقاه، ومن كل سوء في الدارين وقاه، وإلى أعلى معارج الفضل أعلاه ورقاه، من أصولنا الأربعة للأئمة الثلاثة. شكر الله مساعيهم ما استغني به و اكتفى، واستشفاه فشفى.

ثم استجازني روايتها ورواية غيرها من الكتب والأسفار، فاجزت له أيده الله أن يروي جميع كتب أصحابنا رضوان الله عليهم والعامة بجميع أصنافهم عليهم ما عليهم في الحديث وشجونه، والفقه وفنونه، والتفسير وعيونه، و صنف العربية بأسرها، وكتب الأصولين والتاريخ والسير عن آخرها، بالشروط المأخوذة عليّ وعلى سائر الرواة عني، عن والدي الإمام العلامة تاج الدين حسن [بن] محمد الإصبهاني، أفاض الله عليه من الرحمة

وابلها وعلينا من بركاته شاملها، عن أشياخه الكرام عمهم الله بمراحمة العظام، وأشهرهم المولى الفاضل العلامة، حسن بن المولى الإمام الزاهد عبدالله بن الحسين التستري، جميع مقروّاته و مسموعاته عنه، عن والده و جميع كتب من تقدمهما بأسانيدهما التي في إجازاتهما وإجازات من قبلهما إلى المصنّفين والمؤلفين.

وأجزت له أيده الله أن يروي عني جميع مؤلفاتي ومصنّفاتي ومحفوظاتي، ومقروّاتي ومروّياتي، وأخذت عليه أن لا ينساني في خلواته ولا يخلي عني في مظان الإجابة دعواته؛ و صلى الله على محمد وآله الطاهرين و كتب محمد بن الحسن المعروف بالبهاء الإصبهاني، ذلكت لهما في الجنان قطوفها الدواني من عام ألف و تسع و مائة في ثاني عشرة و من الشهر الحرام في تاسع عشره، و الحمد لله أولاً و آخرأ انتهى كلامه، أدامه الله أيامه و رفع إلى أعلى درجات المقربين مقامه.

ثم إن أول ما افرغته في قالب التصنيف، و شرعت به في الترصيف، هو شرح منطق التهذيب؛ ثم حاشية مبحث تقسيم العلم من شرح الشمسية القطبية؛ و حاشية الشريعة الشريفة في دفع الاعتراضات العشرة السعدية، و لم يتفق لي إتمامهما و ضبطهما؛ و لي حاشية حسنة رائقة على شرح المطالع؛ و حاشية السيد عليه؛ و حاشية على أصول المعالم دقيق المطالب، سائغ المشارب، طويل الذليل؛ و رسالة مسماة بحدائق المعارف في طرائق المعارف، تزيد على خمسمائة و ألفي بيت، تتضمن تحقيقات شافية، و تنقيحات كافية، في الفرق بين البرهان اللميّ و الإنبيّ، و ما يتعلق بهما، و في أن براهين المطالب الالهية من إثبات الصانع و صفاته و توابعها، هل هي كلها لميَّات أو إنسيَّات أو مختلفات؟ و فيها من التحقيق ما ليس عليه مزيد؛ و رسالة أخرى مسماة بالقول الفصل في حقيقتي المسح و الغسل، و هي ألف و مائتا بيت تقريباً؛ و لي فيها أبحاث شريفة مع المحقق الزاهد الأردبيلي و صاحب المدارك و غيرهما من الأعلام، و تحقيقات تفرّدت بها بحمد الملك العلام؛ و أخرى مسماة بحديث الفلجة في حديث الفرجة، شرحت بها الحديث على التفصيل و تزيد على ثلاثة آلاف بيت؛ و متن وجيز في المنطق، مشتمل

على تحقيقات، ودفع الشكوك و الشبهات، بأوجز عبارة، وأملح اشارة، مسمى بلسان الميزان لوزان أفكار الأذهان؛ وقد شرحته شرحاً مختصراً ملامحاً للمتن في الإيجاز؛ ولي الفرائد البهية شرح الفوائد الصمدية، شرح صغير لا يبلغ خمسة آلاف بيت، شرح مليح فيه تحقيقات وألغاز على أعدل اختصار وإيجاز؛ و شرح آخر وسيط تجاوز النصف؛ و آخر كبير قد تمّ إلى الآن مجلد واحد منه من جملة خمس مجلدات أو سبع، وهو مؤلف حسن لا يوجد نظيره و لا ينفك عن حبه أسيره، اسئل الله التوفيق لاتمامه؛ ولي تعليقات و فوائد متفرقة على أحكام القرآن للمحقق الأردبيلي، و قد شرعت في جمعها و تأليفها و أنا أسئل الله التوفيق للإتمام؛ ولي رسالة أخرى مسمّاة بنظام اللثالي في الأيام والليالي، فيها تحقيقات متعلقة بالزمان والليل والنهار و ما يتألف منهما، و ما يتألفان منه؛ و رسالة فارسية في النحو، ذات فوائد كثيرة و فرائد أثيرة سمّاها أصحابي بنحو مير، في مقابلة صرف مير؛ ولي رسالة أخرى في النصائح و المواعظ و الحكم، مسجعة العبارة، لطيفة الإشارة، قد بلغت من بلاغة العبارات أعلى ما يبلغ إليه أوساط الناس، مؤلف عديم النظير في حسن الألفاظ و علو المعاني، سمّيتها زواهر الجواهر في نوادر الزواجر؛ و رسالة أخرى في مسألة نذرية نوزع فيها في عصرنا، سمّيتها عمدة الناظر في عقدة الناذر، تقرب من ألفي بيت و فيها تحقيقات مهمّة؛ و رسالة أخرى كالتكملة لها في شرح عبارة مشهورة من كتاب النذر من الدروس اشتهرت بالاشكال بين المنازعين في تلك المسئلة النذرية و شرحها بعضهم مؤيداً بها قوله زعماً منه أنّها حجة علينا أوله، فوضعت الرسالة لشرح تلك المقالة، و سمّيتها إنارة الطروس في عبارة الدروس؛ و رسالة أخرى في مسألة تعارض اليد السابقة و اليد اللاحقة، و شرح على خلاصة الحساب البهائية مبسوط مبرهن، قد بلغ المساحة، و أنا اليوم في تلك الساحة؛ و فرائد الفوائد و هو كتاب موضوعه مطارح الأنظار من حديث أو كلام مشكل، و مطلب معضل، و فقرة مشككة من دعاء أو غيره مما سألني عنه الناس، فجمعت و حرّرت فيه ما اجبتهم به على ترتيب اتفاق الاسئلة؛ و شرح على كتاب الشفاء في حلّ عباراته، و ابانة بعض اشاراته، شرعت فيه و

کتبتہ من أول فنّ الطبیعی تبعاً لقراءة من یقرأه علیّ، و سَمَّیته مصفاة السفا لاستصفاء الشفاء، و هو بعد فی مسودّاته، و بالله التوفیق؛ و رسالة فی علم العروض والقافیة، سَمَّیتها عروض العروض، یقرب من ألف بیت، علی مسلك جدید و طرز سدید؛ و رسالة فی جمع بعض الألفاظ موسومة بالمطرز فی اللغز؛ و رسالة فی الأحکام المتعلقة بالأموات من الغسل و الدفن و الصلاة علیه و الاحتضار. انتهى کلامه علی الله مقامه.

هو الموفق

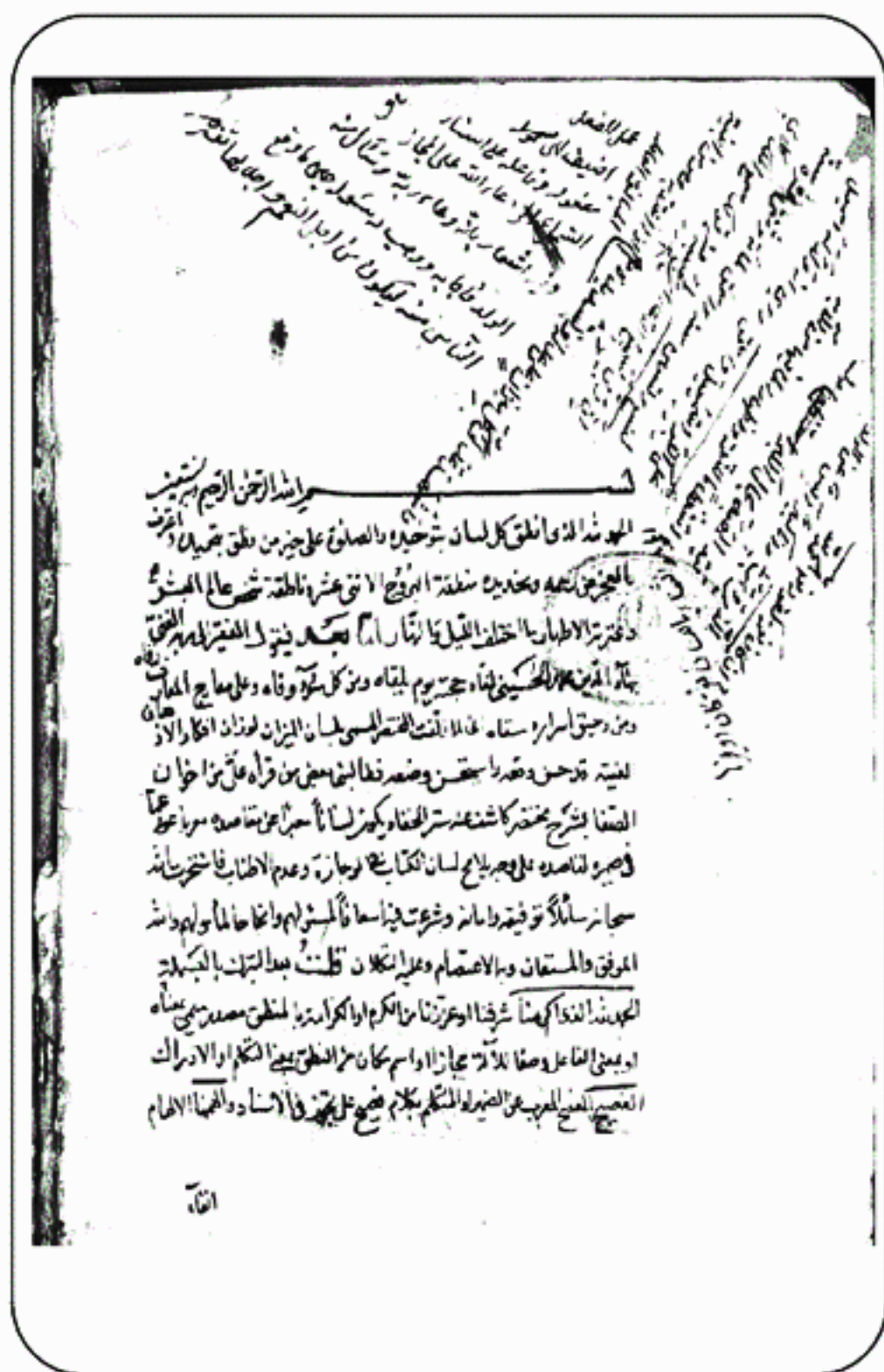
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق كل لسان بتوحيدك واشهد عدلك كل ميزان على عدله وسديده
والصلوة على خير من نطق بتجديدك واعترف بالعجز عن رسمه وتحديدك منطقة
البروج الاثنى عشر وناطقة شخص عالم البشر والاله وعترته الاطهار ما اختلف
الليل والنهار ما بعد فيقول الفقير الى رب الغنى بها الدين محمد العيسى
لقاء حجة يوم يلقيه ومن وحيق اسرار سقاها الى لما الفت المختص المسمى
بلسان الميزان لوزان افكار الازهار الغيرة قد حسن وتغز واستحسن
وضعة فظا البني بعض من قرأه على من اخوان الصفا بشرح مختصر كاشف
عن ستر الخفا يكون لسانا معبرا عن مقاصد معربا عما في صدره لقاء
على وجه يلامح لسان الكتاب في الوجازة وعدم الاطناب فاستقر الله
سبحانه تسايلا توفيقه وامانة وشرعت فيه اسعافا لمسؤولهم وانجاكا
لما مولهم والله الموفق والمستعان وببر الاقتصام وعليه التكلان قلت
بعدا لتبركك بالبسملة الحمد لله الذي اكرمنا شرقنا او غزنا من
الكرم او الكرامة بالمنطق مصدوم يبي بجناء او بمعنى الفاعل وصفنا
للالة بديع مجازا واسم مكان من النطق بمعنى التكلم والادراك الفصح
الفصح المعرب عن الضمير والمتكلم بكلام فصيح على مجوز في الاسناد
فاللهما الالهام القاء شئ في القلب واصلمن لهم التهم اذا وضع لقمه في فيه
فالتقمها استعمله القاء المعاني في القلب على التجوز والتشبيه وغلب فيه
تصور الحق الثابت في الواقع مطلقا والحق تعالىا شانه وتصدق الصريح



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي انطق كل لسان بتوحيده وأشهاد كل
 كل ميزان على عدله وتساويه والصلوة على
 من خلق بتوحيده واعترفنا لجزعنا من ربه وتوحيده
 من طرفة البصر والاشئ عشر من طرفة شخص عالم البشر
 والله وعثرته الاطهار ما اختلف الليل والنهار
 فيقول الفقير الى ربه اغني بهاء الدين محمد الحسيني
 لقاء تجده يوم يلقاه من كل سوء وفاء وعلى معارج العا^{رف}
 من ربه رفاة ورجى اسره سقاء في لما الف الف الحسن^{اللسان}
 الميزان امثال افكار الازهار الفين قد حسن فقهه
 دونه

البحت لا يتصور فيه ذلك وهو ظاهر وبالجمله المكتسب والحاصل
 أولا وبالذات بالمعرف هو التصور والحجة هو الصدق ^{فامتناع}
 اكتساب الأول من الثاني وعكسه ينزغنى عن البيان ولذا
 اكتفينا بالدعوى عن البرهان واقامد خلة الأول في
 الثاني والعكس بان يكون التصور موصلا بعيدا الى التصديق او
 العكس فلا نذكره احد ولستنا بهذا الصدق هذا اخو ما اتقنا
 لتصويره في فن التصور من الكتاب وفصله تصديق طنا به في
 فن التصديق انه وقهاب وكان الفراغ من افرغ في قالب الرصف
 يوم الاربعاء العشرين من شهر الله المبارك الشريف وكب مؤلفه
 الشايع الماتن بفضل ربه الطاهر الباطن هما الدين محمد بن محمد
 مافر الحسيني ورتقه العلم اليقيني وذلك في سنة اربع عشرة وما
 بعد الف هجرية حامدا لله ومصليا على خير البرية ثم على يد محمد كاظم
 ابن الحاج محمد صادق في عام ثمانية عشر ومائتين بعد الف من هجرة البرية
 تمام شد ۱۳ شهر جمادى الاخره من شهر ۱۲۸۱



هذا آخر ما وقفنا لتصوير في فن الله و من الكتاب سألنا صدقنا
 بر في فن المصنف انه وهاب وكان النزاع من افراغ في قالبه لتصيف
 يوم الابعاء العنبر من شهر الله المبارك الشريف وكتب مؤلفه الشاح
 الماتن فضل وبراظر هالداطن بهاددين محمد بن محمد باقر الحسني
 آتاه في رزقه الله العالم اليقيني ودفعت في سنة اربع عشرة
 وثمان مائة بعد الف هجرية حليد الله مصليا
 على خير الميثة محمد وآله
 اجمعين الدين الدين

٢٢



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد^١ لله الذي أنطق كل لسان بتوحيده وأشهد عدلي كل ميزان على عدله وتسديده. والصَّلوة على خير من نطق بتحميده واعترف بالعجز عن رسمه وتحديدده، منطقة البروج الإثني عشر وناطقة شخص عالم البشر وآله وعترته الأطهار ما اختلف الليل والنهار.

أما بعد، فيقول الفقير إلى ربه الغني «بهاء الدين محمد الحسيني» لقاء حجته يوم يلقاه ومن كل سوء وقاه وعلى معارج المعارف رقيه ومن رحيق أسرار سقاه: إني لما ألفت المختصر المسمى بـ«السان الميزان لوزان أفكار الأذهان» ألفت قد حُسِن وقعه واستحسن وضعه فطالبنى بعض من قرأه عليّ من إخوان الصفا بشرح مختصر كاشف عنه ستر الخفاء، يكون لسانا معبرا عن مقاصده مُعربا عما في ضميره لقاصده على وجه يلامح لسان الكتاب في الوجازة وعدم الإطناب، فاستخرت الله سبحانه سائلا توفيقه وأمانه،

١- الف: الحمد؛ هو الثناء باللسان نعمة كان أو غيرها، إن كان نعمة، كقوله تعالى: ﴿أَتُخَفِّدُكَ أَلَيْسَ﴾ [سورة إبراهيم، الآية ٣٩] وأنا كبير آيس عن الولد، قُئِد الهبة بحال الكبر استعظاما للنعمة وإظهارا لما فيها من الآية: ﴿عَلَى الْكِبَرِ إِسْفِيلٌ وَإِسْحَاقٌ﴾؛ روي أنه ولد له إسماعيل تسع وتسعين سنة ﴿إِنْ زَيْتِي تَسْمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ أي: «لَمْ تُجِيبْ» من قولك «سَمِعَ الْمَلِكُ كَلَامِي» إذا اعتد به، وهو من أبنية المبالغة العاملة عمل الفعل، أُضيف إلى مفعوله أو فاعله على إسناد السماع إلى دعاء الله على المجاز، وفيه إشعار بأنه دعا ربه وسأل منه الولد فأجابه وهب سؤله حين ما وقع الناس منه ليكون من أجل النعم وأجلاها.

و شرعت فيه إسعافاً لمُسئولهم وإنجاحاً لمأمولهم، والله الموفق والمستعان وبه الاعتصام وعليه التكلان.

قلتُ بعد التبرُّك بالبسملة: (الحمد لله الذي أكرمنا) شَرَّفنا أو عَزَّزنا، من الكرم أو الكرامة (بالمنطق) مصدر ميميٍّ بمعناه أو بمعنى الفاعل وصفاً للآلة به مجازاً، أو اسم مكان من النطق بمعنى التكلم أو الإدراك (الفصيح) المُفْصِح المُعَرِّب عن الضمير أو المتكلم بكلام فصيح على تجوُّز في الإسناد.

(و أَلْهَمْنَا) الإلهام: إلقاء شيء في القلب، وأصله من "لَهَمَه فَالْتَهَمَ" إذا وضع لقمة في فيه فالْتَقَمها؛ استعمل في إلقاء المعاني في القلب على التجوُّز والتشبيه و غلب فيه (تصوَّر الحقُّ) الثابت في الواقع مطلقاً، أو الحقُّ تعالى شأنه و (تصديق الصحيح) من وجوده و وجوبه و وحدانيَّته و غير ذلك من صفاته أو مطلقاً؛ فإضافة المصدرين إلى المفعول، و يمكن جعلها من إضافة الموصوف إلى صفته كـ "مسجد الجامع" و "جانب الغربي".

(و أَلْهَمْنَا) (كسبَ المجهول من المعقول) نفسه أو طريقه و كَيْفِيَّتِهِ (و تمييز الأنواع بالفصول) كذلك (و ضبط الجزئيات بالأصول) و القضايا الكَلِّيَّة الضابطة أحكام جزئيات موضوعاتها (و بسط الكَلِّيَّات) على جزئياتها (بالعقول) المدركة للكليات.

(فسبحانه) مفعول مطلق لازم الإضافة إلى فاعله أو مفعوله للنوعيّة، و التسبيح: التنزيه عن القبيح (من مُفِيض) تمييز للضمير في "سبحانه"، و "مِنْ" للبيان، و الفيضان: السيلان، شَبَّه به وصول نِعْمِهِ إلى عباده بجامع النفع والكثرة والاتصال، وإفاضتها إعطاءً لها، حذف المفعول للتعميم ليذهب السامع كلَّ مذهب ممكن أي مفيض النعم؛ كائنًا (بلا نقيض) ناقض لإرادته مانع عن وصول نعمته أو كائنة بلا ناقض غير مشوبة الحلاوة بمرارة عارض.

(و منبع جود لا يغيض) مِنْ "غاض الماء": غار و قَلَّ أو "غاضه": نقصه، جاء لازماً

و متعدّیا و منه قوله تعالى: «غِيضَ الْمَاءُ»^۱، والضمير المستتر للوجود أو للمنبع، وحذف المفعول على الثاني للعموم؛ وفي الكلام استعارة مكنية و تخييل و ترشيح.

(والصلوة) الرحمة من الله و طلبها منا (والسلام) إمّا مصدر كالسلامة أو إسم بمعناه (على من أرسله) الله (إلى الخاصّ و العامّ) العرب و العجم أو الإنس و الجنّ أو الكامل و الناقص أو غير ذلك^۲ (لتحديد حدود القضايا و الأحكام) أي تعيين غاياتها التي لا يجوز التجاوز و لا التأخّر عنها كثرة و قلّة، و القضايا ما يتعلّق بالقضاء بين الناس و الأحكام أعمّ أو خاصّ بغيره من المعاملات و الإيقاعات و العقود الشرعيّة، و أبواب القضايا و الأحكام في كتب الفقه معروفة؛ و يجوز جعل القضية و الحكم بالمعنى العرفي و تحديد حدودهما مراعاة ما ينبغي مراعاته فيهما.

(معرفه) الإضافة لفظيّة إلى المفعول أو معنويّة لاميّة أي المعرّف ربّه^۳ أو المعرّف المنسوب من قبله لتعريف الأشياء مطلقا (الشارح) له أو لها (بلامع التبيان) الباء آليّة أي بالحدود و الحجج، إذ المعرّف هنا يعمّ مفيد التصديق أيضاً؛ و الظرف متعلّق به أو بالشارح، و معرفه بالجرّ بدّل أو بيان للموصول، و يجوز رفعه على المدح و تعليق الجارّ بمضمون الجملة فالمعنى أن كونه معرّفاً ثابت محقّق بلامع التبيان، فهو إذن المعجزات المصدّقة لنبوته؛ و لك نصبه أيضاً بتقدير أمدح (و نوره الواضح) عطف على «معرّفه» أو «اللامع» و (قاطع البرهان) كذلك فالاحتمالات أربعة.

(حجّته البالغة) حدّ التمام (و نعمته السابغة) على الأنام (نتيجة الشّكل الأوّل) المؤلّف من آدم و حواء عليه السلام أي المقصود من إيجادهما^۴، أو من الكاف و النون «إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ

۱- سورة مباركة هود، الآية ۴۴. ۲- ج: «مطلقاً»، بدل «أو غير ذلك».

۳- ب: «معرّف ربّه» بدل «المعرّف ربّه».

۴- ج: + «و تأليفهما و تزويجهما»، الف: + «أي إيقاع الألفة بينهما».

يَقُولُ لَهُ كُنْ^١ لَأَنَّهُ قَبْلُ كُلِّ شَيْءٍ من الخلق. أو الصادر الأول الجامع بين جهتي الإمكان بالذات والوجوب بالغير.

(و أول الأشكال) بالرتبة أي أفضلها، أو بالزمان لَأَنَّهُ الأول في الحقيقة و الآخرة بحسب الظهور و الأوسط أي الأفضل أو الوسط (المتوسط بين) العالم (الأصغر) و الرب (الأكبر المفضل) كثير الفضل و الإفضال، أو بين الموجود الأصغر و هو الممكن الناقص و الموجود الأكبر و هو الواجب الكامل، أو الأوسط المتوسط بين من هو أصغر منه و من هو أكبر، و توسطه الإستفاضة من العالي و الإفاضة على السافل بجهتي المناسبة لهما من التجرد و التقيد.

(و وصيه المتضمن مطابقة التزام دلالاته) الذي تضمن و عزم بقلبه على^٢ المطابقة العملية لالتزام دلالاته أي: إلزم العمل على وفقها و طابق الإلتزام بعمله بما إلزمه (المضمن) بالفتح أي الذي ضمنه ﷺ (عكوس أشعة أنوار كمالاته) ﷺ.

(و عترتهما الميامين الأطياب) أنسابا و أفعالا و طينة و أقوالا (المخصوصين) من بين معاصريهم (بفصل الخطاب) الفاصل بين الحق و الباطل أو المفصول عن الحشو و التطويل بلا طائل، فالمصدر بمعنى فاعل أو مفعول مجازا و لك تفسيره بكونه فاصلا أو مفصولا فهو بمعناه الحقيقي مبنيا للفاعل أو المفعول.

(ما ارتفع) و انتفى (بالأشكال) المنطقية (إشكال) و التباس من "أشكل الأمر" إذا التبس أو "شاكلة" أي شابهه فهو به أشكل أي أشبه، أو إغلاق و عقدة من "أشكل الذابة" إذا

١- سورة يس، الآية ٨٢.

٢- ج: + «أن يهدي الناس مثل هداياته ﷺ كما هو منصب الوصي، أو على...».

في هامش الف و ب: «و منه قول جرير: و ما زالت القتلى تمور دمانهم / بدجلة حتى ماء دجلة أشكل [الأغاني، ج ١٢، ص ٤١٤، و ديوان جرير ص ٣٦٧] و «حتى» فيه ابتدائية ما بعدها جملة مستأنفه» (منه).

شدَّ قوائمها بحبل و هو شِكال ككتاب، أو اختلاط و امتزاج و منه: "ماء أشكل" أي أحمر خالطه الدَّم^۱، و في الغريبين: «كلَّ مختلط مشكل»^۲ (أو انتفع سافل) مستفيض (من عال) مفيض.

أما بعد: (فهذا "لسان الميزان") سَمِّي به الكتاب تشبيها لعلم المنطق بالميزان الذي يوزن به الأشياء، و للكتاب بلسان ذلك الميزان الذي تقبضه بيدك حال الاتزان، أو^۳ شبه العلم بإنسان ذي منطق و أثبت له من لوازمه اللسان، فالميزان استعارة بالكناية عن آلة الوزن أو الإنسان، و إثبات اللسان تخييل^۴ (الوزان) أي: موازنة (أفكار الأذهان) ترشيح للمعنى الأول (فصبح المنطق مليح البيان) ترشيح للثاني (أصيل الأصل) أي القاعدة أو الدليل لا ابتناء الجزئيات و المدلول عليهما (فصيل الفصل) أي فاصله^۵ أو مفصوله أو تفصيله فاصل أو مفصول عن المخل و الفضول، أو هو فصيل الأبواب و الفصول.^۶

(و التبيان) بالنصب أي معه، أو الجرّ بالعطف أي و فصيل البيان أو البرهان (واضع التمام) بالمشئة فوقية، مصدر بمعنى الكمال (بمواضع التمام) بالمثلثة و هو نَبْتُ على قدر قامة لا يحتاج مَنْ رَامَ تناوله إلى مشقة انحناء أو ارتقاء و لذا يُضرب به المثل لكلِّ أمر سهل التناول، أي وضع كمال النفوس البشرية أو المطالب العقلية على أطراف التمام

۱- لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۵۸، مادة «شكل».

۲- النهاية في غريب الحديث، ج ۲، ص ۴۹۶، مادة «شكل».

۳- ج: + «أو تقبض ما يتحرك بين طرفيه ذلك اللسان».

و في هامشها: «فإن خرج عن يمين طرفيه أو يسارهما فذلك علامة الزيادة و النقصان و إن حاذهما فذلك علامة الصحة و التمام و أن ما في الكفّين متساويان، و التريد ناظر إلى اختلاف أنواع الميزان؛ فتأمل» (منه).
 ۴- ج: + «على الثاني».

۵- في هامش الف و ب: «أي هذا الكتاب».

۶- في هامش ج: «لفظ «الفصل» على الأولين بمعنى الفاعل أو المفعول مجازاً، و على الثالث بمعناه المصدرى الحقيقي، و على الرابع اسم لبعض أجزاء الكتاب كما قد يُسمّى بالباب» (منه).

(للإخوان) بالإيمان (مطلق الألسن) و جاعلها منطلقة عن عُقدة الجهل و الحيرة و لُكنة الشك و الشبهة.

(و قرّة الأعين للأعيان) «القرّة» من «القرار»، إذ العين إذا وقعت على مطلوبها قرّت عليه و استقرّت لديه و متى ما لم تجده فهي مترددة لطلبه، أو من «القرّ» بمعنى البرد لأنّ بردها ملزوم للفرح و السرور لأنّها عند الغمّ تتسخّن بحرارة متصاعدة من الجوف إلى الدماغ و الرأس فتدمع حينئذٍ بدمع حارّ و عند الفرح بحالها المعتدلة و لذا يكون دمعها عند الضحك باردا فيُكنّى ببردها عن السرور.

(ينطق) استيناف أو حال (في) علم (المنطق عن النقص و الرجحان) في أفكار الأذهان و عُذّي النطق بـ«عن» لتضمّنه معنى الكشف أو نحوه (و يتضمّن مهامّ) بالفتح جمع «مهمّ» كذلك كمَحَلّ و محالّ، من «همّ به» إذا قصده أو «أهمّه فاهتمّ لأجله»؛ أي: مهمّات (فُنّي المعرف و البرهان و يسقي غليل عطشان العرفان) «الغليل» مصدر كَرَحِيل بمعنى العطش أو حرارته أو شدّته، أو صفة بمعنى شديد العطش (و يشفي عليل هجران الحرمان) أي من اعتلّ لأجل حرمانه (من غير إيجاز) كثير (جاز حدّ البيان) فإنّ للإيجاز حدودا بعضها تحت حدّ البيان أو عليه و بعضها متجاوز عنه، فإضافة الحدّ لاميّة. و الحدّ الذي للبيان هو الإيجاز الذي لا يفوته البيان أي من غير إيجاز جاز في الوجازة عن حدّها^١ الذي هو ذو بيان و بلغ إلى حدّ من الإيجاز لا يكاد يبين كالألفاظ، أو الجواز بمعنى عدم الوصول إليه ولو بالمجاز فالإضافة للبيان، فإنّ للبيان حدّا محدودا يذمّ من الإيجاز

١- في هامش الف و ب: «و ذلك ما هو على حدّ البيان و يُستقّى في عرف بالمساواة، و ما هو متجاوز عنه و هو أوائل مراتب الإطناب العرفي و هو غير مذموم، لأنّه وإن جاوز حدّ المساواة لکنّه إيجاز بالنسبة إلى ما فوقه من أواسط مراتب الإطناب، و مراتبه البالغة غايته و هذه هي المقصود من قوله: «إطناب ناب به الأحزان»، فهما على معناهما اللغوي المشهور في فنّ البيان» (منه).

ما جاوزه من الطرفين (أو إطناب ناب) أي نزل (به) ^١ أي فيه (الإحزان) بكسر الهمزة بصدوره عنه أو في الناظر بسببه ^٢ «الاحزان» بالكسر بوقوعه عليه أو بالفتح جمع الحزن (و الله المرجو المستعان و به الاعتصام) و التمسك و (عليه التكلان) «تفعال» من أبنية مصادر الثلاثي، فيه مبالغة كـ «تفعيل» و كـ «تفتح التاء» إلّا لفظين «تبيان» و «تلقاء»، و أما «تفعال» من الإسم فبالكسر كـ «تمساح» و «تمثال» (و فيه مقدّمة و خاتمة و فتان).

مقدّمة

[الاعتقاد و أقسامه]

(الاعتقاد) لغة عقد القلب على شيء، و عرفاً يطلق على الإدراك التصديقي الجازم و قد يطلق على الإدراك المتعلّق بنسبة تامة خبريّة مطلقاً ^٣ و هو المراد هنا لانقسامه إلى الجازم و غيره، فلا يتوهم عدم الاعتقاد في الشكّ نظراً إلى المعنى الأوّل. فإدراك النسبة التامة الخبريّة (إن تساوى) في نظر المعتقد (طرفاه) ثبوته و عدمه (فشكّ) فهو اعتقاد متساوي الطرفين (و إلّا) يتساويا فإمّا أن يكون محتمل النقيض في نظره أو لا (فإن احتمل) على صيغة المجهول (نقيضه) أي احتمله الناظر أو مادّة القضية في نظره، لا نفس

١- في هامش الف و ب: «فالباء ظرفيّة و الضمير للإطناب و النزول فيه و هو من باب حلول الفعل و قيامه بفاعله» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «فالباء سببيّة و الضمير للإطناب أيضاً و النزول في الناظر و نحوه ممّا يناسب إرادته في المقام و هو من باب نزول الفعل في المفعول و وقوعه عليه» (منه).

٣- في هامش الف و ب: «لشاهد للمعنى الثاني قول العلامة الحلّي رحمه الله... في منتهى السؤال: [و الظاهر أنّ المراد كتاب «إيضاح السبل» أو «غاية الوصول» للعلامة (رحمه الله تعالى) في شرح «مختصر منتهى السؤال و الأمل» لابن الحاجب]. «الاعتقاد كيف نفسانيّة معلومة للعقل و هو إمّا جازم مطابق ثابت فعلم أو غير ثابت فتقليد أو غير مطابق فجهل مركّب أو غير جازم إمّا راجح فظنّ أو مرجوح فوهم أو متساوٍ فشكّ» انتهى» (منه).

الاعتقاد إذ الشيء لا يحتمل نقيضه، و لا الواقع لأنّه بتّى لا يحتمل الاحتمال (فراجحه) إيجاباً كان أو سلباً (ظنّ و غيره) و هو المرجوح (وهم).

فالظنّ اعتقاد راجح و الوهم اعتقاد مرجوح، ففيه ردّ على من زعم تركبهما من الراجح و المرجوح فجعل ظنّ الثبوت مركباً من إدراكه راجحاً و إدراك النفي مرجوحاً و النفي بالعكس، لأنّ ضرورة الوجدان حاكمة بأنّ المركّب إدراكاً فيخرج عن المقسم؛ نعم إدراك أحد الطرفين من حيث إنّ راجح لا ينفكّ عن إدراك الآخر من حيث إنّ مرجوح فيتوهم اعتبار كلّ جزءاً من صاحبه.

(و إلّا) يحتمل (فجزم) فهو اعتقاد غير محتمل النقيض (فإن خالف) الجزم (الواقع) بتعلّق أحدهما^١ بالثبوت و الآخر بالنفي (فجهل مركّب) فهو اعتقاد جازم مخالف للواقع، قالوا: تقابل العلم له تضادّ و للبسيط تقابل العدم و الملكة و هو جزء المركّب^٢ فهو جهلان بسيطان: جهل بالحكم و جهل بالجهل.

[بداية ثبوت جهل المركب]

(و ثبوته بديهى) يُعلم بالوجدان و بتناقض الاعتقادات الجازمة و برجوعنا عن بعضها إلى نقيضه (و إنكاره^٣ منكر) و لم ينكره أحد من الفلاسفة الحكماء و المتكلمين و إنّما أنكره «الفاضل الإسترآبادى» في «الفوائد المدنيّة»^٤ ظانّاً أنّ كلّ مبطل ظانّ و قد يشبه الظنّ القويّ بالإيقان، مُحْتَجّاً بأنّ اليقين لا بدّ له من موجب كحسّ أو حدس أو تجربة أو نحوها و لذا انحصرت اليقينيّات في الستّ، و مخالف الواقع لا موجب له؛ و بأخبار وردت

١- في هامش الف: «الجزم و الواقع».

٢- في هامش الف: «جهل مركّب لا جزء المركّب مطلقاً».

٣- ب و ج: + «و إنكاره أنكره أي أنكر أفراد الجهل المركّب و أقبحها».

٤- الفوائد المدنيّة، ص ٤٧٨.

في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَخُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^١ بأن المعنى أنه يحول بينه وبين أن يعتقد الحق باطلاً أو الباطل حقاً.

والحق أن اليقين عندهم أخص من الجزم،^٢ و الحيلولة إنما هي بنصب البراهين والأدلة على حقيقة الحق وبطلان الباطل بحيث لو تأملها العاقل أيقن بموجبها ومقتضاها^٣ لا أنه تعالى سلب عنه القدرة على الاعتقاد بخلاف الواقع وإلا لزم الجبر أو امتناع تعلّق التكليف بالاعتقاد وكلّ منهما بين الفساد، مع أن اليقين أيضاً قد يقع خطأ لخطأ في طريقه^٤ فكيف بالجزم؟! و ظنّ اشتباهه بالظنّ وهمّ وسوء ظنّ بالعلاء، فمن اشتبه عليه ظنه و يقينه لا يكاد تمتاز لديه شماله و يمينه، فظنّ مثله بعقل لا يليق بعقل فضلا عن فاضل [!].

(و إلا) يخالف الواقع بل يطابقه لكون النسبتين ثبوتيتين أو سلبيتين^٥ (فعلهم) بالمعنى الأخصّ و (قد يقال) العلم (للصورة الذهنية مطلقاً) تعلّق بنسبة أم لا، طابقت الواقع أم لا. قال العلامة: "الاعتقاد عندنا جنس للأقسام المتقدمة و منها العلم فبينهما تباين الجنس و نوعه"، فإن عني العلامة بمغايرتهما ذلك فحقّ وإلا فلا، و احتجّاه بأن العلم لو كان

١- سورة الأنفال، الآية ٢٤.

٢- الف و ب: «لأنّهم قسّموا الاعتقاد الجازم إلى مخالف للواقع هو الجهل المركب و مطابق له، ثمّ قسّموا المطابق إلى ثابت راسخ لا يزول بتشكيك مشكك و غير ثابت، و سوّوا الأوّل يقينا و الثاني تقليدا» (منه).

٣- في هامش ب: «و قد حال سبحانه بهذا المعنى بين العباد و قد روى المصنّف عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال في تفسير «لا حول و لا قوة إلا بالله»: «لا يحول بيننا و بين المعاصي إلا الله [و لا] يقوينا على أداء [الطاعة و] الفرائض إلا الله» [وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢١٨، و بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ١٨٩] انتهى. و ظاهر أن الحدود و التعزيرات و الأرض و الديارات كلّها إنما شرّعت للحيلولة بينهم و بين المعاصي» (منه).

٤- الف و ب: «بل يقع ذلك في الحسيّات التي هي أبين اليقينيّات و أجلاها و قد دوّنوا في كتب الكلام بعض أغاليط الحواش» (منه).
٥- الف و ج: - «أو سلبيتين».

اعتقاداً لساواه، لا ينفي ما ذكرناه، ومنع وصف الله تعالى بالاعتقاد شرعي لعدم الإذن ولغوي لإيهام عقد القلب والضمير، فلا يفيد التباين.

وقيل ليسا خلافين لانتفائهما بضد واحد، ولا ضدّين لاجتماعهما، فهما مثلاً مساويان. وردّ بأنّ الضدّ قد ينفي المخالف الملزوم لمخالفه والمشرط به كالقدرة والحياة عند من جعل الموت ضدّاً.

(فإن كان) العلم بالمعنى الأعمّ (حكماً) وإذعاناً للنسبة (فتصديق) كإدراك أنّ النسبة واقعة أو غير واقعة (وإلا) يكن حكماً (فتصوّر^١) كان إدراكاً بسيطاً ساذجاً أو مركباً مع غيره بلا نسبة تامة أو مع الإنشائية. و مرادنا بالحكم إدراك إذعاني متعلّق بنسبة تامة خبريّة فليس فعلاً للنفس كما قد يُظنّ، وإن كان لا ينفكّ عن فعلها.

[الضروريّ والنظريّ]

(أو بعض كلّ) التصوّر والتصديق ضروريّ يحصل بالنظر وبعضه (نظريّ) لا يحصل إلاّ به و (يكتسب) هو (بنظر المعقول) بديهياً كان أو كسبياً حاصلًا منه ولو بوسائط، وهو تأمل العلوم لحصول^٢ المجهول وإن لم يحصل؛ فدخل النظر الفاسد. قالوا: البصيرة أشبه شيء بالباصرة، فكما يشترط في رؤية العين خلوّ سربها وشفاف البين والتحديد إلى المقصود على وضع من القرب محدود من التوسيط بين الإفراط والتفريط، كذلك لا يحصل كلّ مطلوب من كلّ مبداء اتّفق، بل لابدّ من تناسب محقّق و ترتيب خاصّ، فلا بدّ من تتبّع النفس للمبادي تحصيلًا لمبداء المطلوب ثمّ ملاحظته من جهة مناسبتها للمطلوب و ترتيبه على ما ينبغي لئلا يقع بصر بصيرته على غير جهة المقصود أو عينه.

[الحاجة إلى المنطق و تعريفه]

(و) لذا (قد يخطئ) النظر أو الاكتساب فلا يصيب الصواب فقد يختلف نظراً واحداً فكيف بالإثنين فيتأدّيان إلى النقيضين و ظاهر أنّ الصواب أحدهما (للتناقض) فيكون

٢- ج: «لتحصيل» بدل «لحصول».

١- ب: + «سواء».

الآخر خطأ (فلا بدّ) للكسب والنظر (من قانون) أي قاعدة كليّة وضابط (عاصم) يعتصم بمراعاته عن الخطأ (و هو المنطق) فعلم أنّه «قانون تعصم رعايته الذهن عن الخطأ في الفكر والنظر».

فقد تمّ بهذا الكلام الوجيز بيان الحاجة إلى الفنّ و غايته و شرح حدّه و مهيتته و هو ظاهر، و فهم منه موضوعه أيضا و للإشارة إليه أتى بالفاء التفرعية و قال:

[موضوع المنطق]

(فموضوعه) أي العلم (المعلوم من حيث) أنّه (يفيد) مجهولا بالنظر و ذلك لأنّ المنطق إذا كان عاصما عن خطأ الناظر في نظره كان ذلك لا محالة بسبب أنّ المنطق يبحث عن النظر الصحيح و الفاسد و كيفيتهما و ما يوجب صحّته و فساده و ما ينبغي أن يراعى فيه ليصيب الصواب، و هذا بعينه هو البحث عن أحوال المعقول الذي يقع فيه النظر و عن أنّه متى يوصل إلى المطلوب و متى لا يوصل، و أنّ النظر متى يخطئ أو متى يصيب، فإذاً المبحوث عن أحواله في المنطق هو المعلوم الذي هو محلّ النظر و مادّته فيكون هو الموضوع إذ لا معنى لموضوع العلم سوى ما يبحث فيه عن أحواله أو أحوال بعض جزئياته؛ فعلم أنّ موضوع الفنّ هو المعلوم التصوري أو التصديقي من حيث يفيد (تصورا أو تصديقا) أي حصولهما بعد عدمهما. و إذ قد يفيد قوله: "يفيد" مجهوليّة المفاد لم يحتج إلى قيد المجهول كما هو المعروف بينهم.

(و الأوّل) و هو مفيد التصوّر (معرفّ) و قول شارح (و الثاني) و هو مفيد التصديق (حُجّة) من "حُجّة" إذا غلبه، لأنّه سبب الغلبة على الخصم المنكر.

و تنقيح المقام أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عرضه الذاتي و هو ثلاثة: ما يعرض ذات الموضوع لذاته بلا واسطة في العروض، و ما يعرضه بواسطة أمرٍ مساوٍ له بحسب التحقق و لو تباينا بحسب الحمل، و ما يعرضه بتوسّط جزئه المساوي.

و الأوّل عارض للموضوع نفسه و هو عرضه الأوّل، و الأخيران عارضان لغيره الذي

له زيادة اختصاص بالموضوع بحيث يُعدّ عروضهما لذلك الغير أولاً وبالذات، عروضاً له ثانياً وبالعرض، لابعني أنّ هناك عروضين.

و أمّا ما يلحقه بواسطة أمر أعمّ أو أخصّ أو مابين له في الوجود فأعراض غريبة لا يبحث عنها في العلوم، إذ الغرض فيها تخصيص الموضوع بما يخصّه من أعراضه وإلا فلا تمايز لها بموضوعاتها. وما اشتهر من عدّ العارض لجزء أعمّ عرضاً ذاتياً فلا يرتضيه المحققون.

فالمقصود بالبحث في الفنّ معلوم التصرّو والتصديق من حيث الإيصال إلى مجهولهما؛ وأمّا الكلّيات الخمس في المعرف، والقضايا وتوابعها في الحجّة فإنّما يبحث عنها لأنّها ممّا يتوقّف عليه معرفة الموصّل أو لأنّها موصلات بعيدة إلى المجهولين. وقال بعض المحقّقين: لأنّ أحوالها لا يبحث عنها من حيث هي أحوالها بل من حيث هي أحوال المعلومين؛ فالبحث عن الكلّيات في قوّة قولهم المعرف يتألّف منها. وكذا حال القضايا بالنسبة إلى الحجّة كما أنّ من جعل موضوع الطبّ بدن الإنسان من حيث يصحّ ويمرض، جعل قول الأطباء: "التمر حارّ" بمعنى أنّ بدن الإنسان يتسخّن بأكله.

الفنّ الأوّل في المعرف

[مباحث الألفاظ]

دلالة

المنطقي من حيث هو منطقي إنّما يبحث عن المعاني، لكن لما كانت الإفادة والاستفادة بتوسّط الألفاظ بحسب العادة، صدّروا كتب الفنّ بالبحث عنها، ولما كان ذلك لدلالاتها على المعاني وضعا صدّروا بحث الألفاظ بالبحث عن الدلالة اللفظيّة الوضعيّة فنقول:

الدلالة كون الشيء بحيث متى أحسّ به فهم منه شيء آخر، وهو مدلول و الأوّل دالّ، فإن كان لفظاً فهي لفظيّة وإلا فغير لفظيّة؛ وكلّ إمّا «وضعيّة» كدلالة لفظ "زيد" على

مسمّاه، و الدوالّ الأربع و هي الخطوط و العقود و التّصُب و الإشارات، على مدلولاتها بتوسّط العلم بالوضع، أو «عقلية» كدلالة اللفظ و لو كان مهماً على وجود لفظه و لو لم يعلم وجوده بغيره كمجهول لفظ «دیز» من وراء حجاب بتوسّط العلم بوجود المؤثر عند وجود الأثر، أو «طبيعية» كدلالة لفظ «أح» على السعال بتوسّط العلم باقتضاء طبع الإنسان عروض التلفظ بذلك اللفظ عند عروض وجع السعال.

و المراد بالعقلية ما لا مدخل فيها لغير العقل من وضع أو طبع أو بقسميها ما لأحدهما مدخل فيه، لا ما لا مدخل فيه للعقل، ضرورة توقّف الجميع على العقل، ففي التسمية بالعقلية تجوز أو تخصيص.^١ و الوضع تخصيص شيء بآخر بحيث متى أحسّ الأول أفهم الثاني.

[الدلالات الثلاث اللفظية]

إذا تمهّد هذا فنقول (دلالة اللفظ على ما وضع له) أي جميع معناه الموضوع له ذا أجزاء كان أم لا (مطابقة) لتطابق كلّ الدال على كلّ المدلول^٢؛ فلفظ «جميع» أو «كلّ» أو نحوهما و إن أوهم التجزي لكتنه تنصيب على ما يدلّ عليه إسم الموصول من العموم و الشمول تحرّزا عن جزء ما وضع له، فالاحتفاء بشمول الموصول و قرينة مقابلته للجزء و الخارج كما في المتن أولى من التصريح بـ «التمام»^٣ لما فيه من الإيهام و طول الكلام، بل

١- في هامش الف و ب: «إذ لفظ العقلية معناه بحسب الوضع اللغوي في ياء النسبة هو الدلالة المنسوبة إلى العقل بمعنى مدخلية فيها؛ و أمّا عدم مدخلية غير العقل فليس ذلك مفهوم الإسم المنسوب إلى العقل، فاستعماله فيه استعمال اللفظ في غير الموضوع له فيكون مجازاً، أو يقال معناه الحقيقي هو الدالة المنسوبة إلى العقل أعني من أن يكون منسوبة إلى غيره أم لا، ثمّ استعمل في المنسوبة إلى العقل بشرط كونها غير منسوبة إلى غيره فيكون تخصيصاً» (منه).

٢- ب و ج: «مدلوله» بدل «المدلول».

٣- كما في الملخص و المطالع و منطق التجريد؛ التهذيب؛ أنظر: منطق الملخص، ص ١٩ و شرح المطالع، ص ٢٦؛ الجوهر النضيد، ص ٧؛ و الحاشية التهذيب، ص ٢٢.

ربما أخلّ بالمرام لأنّ تقابل الموصول للجزء يجعل عمومته منصرفاً إلى الأجزاء فزيادة لفظ عام آخر يتوهم المخاطب إرادة عموم الأفراد وإلا اكتفى بالموصول لوفائه بالمراد، فيرد صدق المطابقة على دلالة اللفظ على جميع معانيه المتعددة الموضوع لها بل انحصارها فيها وليس كذلك لأنّ دلالة المشترك على جميع ما وضع له من معانيه المتكثرة مجاز ليست بتوسط الوضع لأنّه لم يوضع للمجموع من حيث هو مجموع فنحتاج إلى الجواب باعتبار قيد الحيثية وتوسط الوضع فينصرف العمومان إلى الأجزاء لو كانت، فلا محيد عن التأكيد وفيه شوب الاستدراك.

(و) دلالاته (على جزئه) أي جزء ما وضع له (تضمن) إذ المدلول في ضمن الموضوع له أو اللفظ على توهم^١ توزيعه على المعنى (و على خارجه التزام) لأنّ جهة دلالة اللفظ عليه لزومه للموضوع له، ضرورة أنّه لا يدلّ على كلّ خارج (و) إنّما (يجب لزومه) في الذهن دون الخارج (و لو عرفاً) لا عقلاً، كالجود لحاتم.

و لم يقل: "و على خارجه اللازم التزام" ليستغنى عن قوله: "و يجب لزومه" مع أنّه أخصر، تبينها على أنّ حدّ الالتزام يتمّ جمعا ومنعا^٢ بقيد الخروج، فاعتبار اللزوم مستدرك فهو بالشرط الخارج عن مهية المحدود أشبه منه بالفصل الداخل؛ و على أنّ حصر الدلالة الوضعية في الثلاثة عقلياً إذ لو اعتبر اللزوم في حدّ الدلالة الالتزامية اختلّ الحصر بالواسطة كما تبّه عليه المحقق الدواني وإلا فلا واسطة بين العين والجزء والخارج.

١- في هامش الف و ب: «ضرورة أنّ اعتبار تطابق المعنى المركّب على لفظه المركّب يوهم توزيع اللفظ على المعنى و تضمنه لجزء المعنى» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «لا يقال: ينتقض منعا بدخول دلالة لفظ أسد على الرجل الشجاع ونحوها من المجازات الدالة على خارج معانيها الموضوع مع أنّها غير التزامية لعدم لزوم المعنى المجازي للحقيقي؛ لأنّا نقول سُبَّيْنُ في شرح الفائدة الثانية أنّ الدالّ هناك مجموع اللفظ والفرينة عندنا خلافاً لأهل العربية والكلام هنا في دلالة اللفظ منفرداً فلا نقض» (منه).

[النسبة بين الدلالات الثلاث بالاستلزام و عدمه]

(و يستلزمانها) أي يستلزم الأخيران المطابقة إذ الجزء اللازم فرع الكلّ و الملزوم (تحقيقاً) أبداً، فقول بعضهم: "ولو تقديراً"^١ خلاف التحقيق، و بيانه أنّه لمّا أورد على استلزامهما لها بأنّ اللفظ إذا هُجر معناه الموضوع له و غلب على جزئه أو لازمه تحقّق التضمّن و الالتزام و لا مطابقة، أجابوا بأنّه إن استعمل في الموضوع له بالفعل كانت المطابقة تحقيقيّة^٢ و إن لم يستعمل فيه قطّ فلا خفاء في أنّ له معنى لو استعمل فيه كانت دلالته عليه مطابقة فهي متحقّقة تقديراً، و هو مبنيّ على اعتبار^٣ القصد في الدلالة و يأتي فسادُه؛ فالتحقيق تحقّق المطابقة في هذا اللفظ أيضاً تحقيقاً و بالفعل لا تقديراً و بالقوّة، لأنّه بالفعل بحيث لو أطلق فهم منه السامع العالم بوضعه معناه الموضوع له و إن لم يستعمل فيه قطّ، إذ لا معنى للدلالة إلّا مجرد كون اللفظ كذلك.

(و لا عكس) أي لا تستلزمهما المطابقة، لجواز بساطة المعنى المطابقي فلا تضمّن، و خلّوه عن اللوازم الذهنيّة التي يلزم تصوّرها من تصوّره فلا التزام؛ و لا يلزم نفي اللوازم مطلقاً كما زعمه الإمام^٤. و يجوز اجتماع عدم الجزء و عدم اللازم في واحد أيضاً فلا فرق في عدم الاستلزام بينهما منفردين و مجتمعين (و لا لزوم بينهما) أي التضمّن و الالتزام، لا لزوم التضمّن للالتزام و لا عكسه لجواز عدم اللازم عند وجود الجزء و العكس. و في التقسيم بحث مشهور هو أنّ اللفظ الموضوع تارة لمعنى و أخرى لمركب منه

١- أنظر: الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٢٣.

٢- في هامش ج: «و يدلّ عليه اتّفاقهم على كون اللفظ حقيقة عرفيّة في المعنى الذي غلب فيه مجازاً عرفيّاً في المعنى الأوّل المهجور و أمّا اثباتهم الحقائق المهجورة و المجازات الغالبة مجازات من باب المجاز باعتبار ما كان و إلّا فالمهجور بعد الهجر ليس حقيقة و لا الغالب بعد الغلبة مجازاً على سبيل الحقيقة. فتأمل» (منه).

٣- في هامش ب: «أي و إن لم يعتبر اللزوم في الحدّ».

٤- أنظر: منطق الملخص، ص ٢٠؛ شرح الإشارات، ج ١، ص ٣٤.

ومن غيره، وأخرى لخارج لازم كالشمس الموضوعه بأوضاع ثلاثة للقرص و لضوئه وللمجموع المركب منهما، دلالة على الخارج مطابقة لوضعه له و التزام لوضعه لموضوعه و تضمن لوضعه للمجموع، و على ملزومه مطابقة و تضمن، فيلزم تداخلهما في الدلالة الثانية لتصادقهما عليها، و تداخل الثلاثة في الأولى لصدق الجميع عليها.

فأجاب بقوله (و لا تداخل) للأقسام الثلاثة ليختل حد بعضها ببعض (للحيثية) المعتبرة في حد كل منهما لما تقرّر من اعتبارها في كل حد^١ يختلف باختلاف الاعتبارات و في أجزائه و مفرداته المختلفة بها، و حينئذ فالمطابقة دلالة اللفظ على ما وضع له من حيث إنّه ما وضع له أو من حيث إنّه دلالة على ما وضع له و كذا في أختيها فدلالة الشمس على الضوء من حيث إنّه وضع له مطابقة لا غير، و من حيث إنّه جزؤه تضمن لا غير، و من حيث إنّه لازمه الخارج التزام لا غير، فلا تداخل.

هذا هو الحقّ و ما يقال من أنّ دلالة على الضوء ليست التزامية، إذ لا يكفي فيها مجرد كون المدلول الالتزامي لازما لموضوع من موضوعات اللفظ، بل لابدّ مع ذلك من كونه خارجا عن جميعها و الضوء ليس كذلك لوضع الشمس له و للمركب منه و من القرص أيضا؛ فلا يخفى أنّه يقتضي أن تكون دلالة على الضوء من حيث إنّه لازم للموضوع له خارجة عن الثلاثة لأنّها ليست مطابقة و لا تضمننا قطعاً فإن لم تكن التزاما أيضا اختلّ الحصر العقلي في الثلاثة.^٢

[دلالة المركب]

بقي الكلام في دلالة المركب و للنقض بها تقريران: أحدهما في المركب في ألفاظ

١- ج: - «حد».

٢- في هامش الف و ب: «والتالي باطل فصح نقيض المقدم، فيكون دلالة على الضوء من حيث إنّه لازم للموضوع له و هو القرص، و المعتبر فيها خروج المدلول الالتزامي عن ذلك الموضوع الملزوم الذي دلّ اللفظ بتوسطه على ذلك اللازم بعلاقة اللزوم ولا يجب خروجه عن جميع موضوعاته كما زعم القائل» (منه).

مختلفة الدلالات مطابقة و تضمّنا و التزاما، فإنّ دلالة المجموع على مجموع المعاني دلالة لفظيّة وضعيّة وليست بإحدى الثلاث إذ المركّب من الشّيء و غيره غيره. و جوابه أنّ الوحدة معتبرة في كلّ مقسم و إلّا انتقض كلّ حصر و تقسيم بضمّ بعض الأقسام إلى بعض، فما ذكر ليست دلالة بل دلالات تلحق كلّ واحدة بنوعها.

و الثاني في مطلق المركّب و هو أنّ دلالة على معناه ليست من الثلاثة إذ كلّ منها فرع تحقّق الوضع و لا وضع للمركّبات.

و أجب بآنّ دلالة المركّب تابعة لدلالة مفرداته إن اتفقت و إلّا فهي تبع للأخس؛ فإن كان في مفرداته التزام فهي التزام و إلّا فتضمّن، إذ المجموع المركّب من المدلول المطابقي لأحد جزئيه و التضمّني للآخر مدلول تضمّني لمجموع اللفظ المركّب لأنّه جزء ما وضع له المجموع أي مفرداه. و كذا المجموع المركّب من المدلول الالتزامي لأحدهما و المطابقي أو التضمّني الآخر مدلول التزامي للمركّب إذ مجموع الداخل و الخارج خارج و حينئذ فما وضع له اللفظ أعمّ ممّا وضع عينه لعينه أو أجزائه لأجزائه؛ و الصواب ما مرّ من وحدة المقسم و تكثر دلالة المركّب، و إن شئت أجبت بإثبات الوضع للمركّبات.

و ما يُترائي من النزاع فيه فلفظي لأنّ الوضع الشخصي فيها ظاهر الانتفاء، و النوعي لاسبيل إلى إنكاره. نعم يرد حينئذ أنّ الوضع المعتبر في التقسيم إن خصّ بالشخصي لم تنحصر الدلالة في الثلاث لخروج دلالة المركّب عنها لعدم وضعه بالشخص، و إن أريد به النوعي أو الأعمّ انحصرت الدلالة في المطابقة إذ المدلول بالتضمّن و الالتزام مجازي، و اللفظ موضوع لمعناه المجازي وضعاً نوعياً فيكون المدلول بهما موضوعاً له^١ فتكون دلالة اللفظ عليه مطابقة.^٢

١- الف و ب: + «وضعا نوعياً».

٢- في هامش الف و ب: «شبه المقال بالسهم في النفس على سبيل الاستعارة بالكناية، و إثبات غاية المرمى [للمرمى] تخييل، و مرمى كمعنى بالتخفيف و القصر (إسم مكان من الرمي)» (منه).

و غاية مَرَمَى المقال^١ في دفع هذا الإشكال أَنَّ المدلول بهما إن اعتبرت دلالة اللفظ عليه من حيث إنه موضوع له بهذا الوضع النوعي كان مدلولاً مطابقاً، وإن اعتبرت دلالة عليه من حيث إنه جزء ما وضع له أو خارجه فمدلول تَضَمَّنِي أو التزماني؛ فغايته أن يكون كل مدلول صالحاً لأن يكون مدلولاً مطابقاً، لا حصر الدلالات في المطابقة ولا المدلولات في المطابقة، ولا محذور لجواز اجتماع دالتين في معنى واحد من جهتين كما أَرَيْنَاكه في الضوء والشمس^٢؛ وفي الصواب مندوحة عن ارتكاب الصعاب.

[المفرد والمركب]

(فإن وضع جزء) من اللفظ (لجزء) من المعنى بتقسيم أجزاء اللفظ و توزيعها على أجزاء المعنى (فمركب).

[اقسام المركب]

و هو إما ناقص لا يصح السكوت عليه و هو ضربان: (تقيدي) ثانيه قيد لأوله لإضافة أو وصف كـ "حيوان ناطق أو نطق" و "غلام زيد" (أو غيره) لـ "مَرْج أو عطف كـ "كعبلك" و "خمس عشرة" و "قائمة" و "الرجل" و "بصري" و "في الدار" (أو تام) مفيد يصح السكوت عليه، و هو الكلام و الجملة في العربية و القضية هنا؛ و هو أيضاً نوعان (خبر) و هو مركب تام ناشئ أو حاصل أو يحكي أو يخبر (عن خارج يطابقه فيصدق أو لا يطابقه (فيكذب، أو إنشاء بخلافه) لم يحصل عن خارج بل قد يحصل الخارج به و عنه.^٣

١- في هامش الف و ب: «إذ المعتبر فيها حينئذ هو الوضع النوعي أو الأعم و الوضع النوعي حاصل في المدلول التضميني و الالتزامي كساير المجازات» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «أي في لفظ الشمس المستعملة في الضوء بالوجوه الثلاثة من حيثيات ثلاثة؛ و لا يخفى لطفه لأنَّ إرادة الشيء إنما يكون مع النور والضيء و استنارة الهواء، فلو حمل على نور الشمس و نور الضوء و هو السراج كناية عن البيان الشافي و البرهان الوافي أعني ما سبق في لفظ الشمس في معنى الضوء أي شعاع الشمس» (منه).

٣- في هامش الف و ب: «فالجاء و هو كلمة «عن» متعلق بمحذوف حاضر في الذهن في

و بيانه أن كلَّ خبر فهو حالٌّ عن خارج عن نفس المتكلِّم و ذهنه و هو الواقع و إن لم يطابقه، و هو مشتمل لامحالة على نسبة تامة بين طرفيه بإيجاب أو سلب و لابدَّ من أن يكون بينهما نسبة في نفس الأمر أيضا؛ فإن طابقت النسبتان بكونهما ثبوتيتين أو سلبيتين فهو صادق و إلا فكاذب. و أمّا الإنشاء فليس حاكيا عن أمر في خارج ذهن المتكلِّم بل معناه إنما يحدث به و لذا سمي إنشاء لأنَّه الإيجاد، و منه «مُنشئُ السحاب» من أسمائه تعالى فهو غير قابل في نفسه للصدق و الكذب لأنَّهما من توابع الحكاية.

و قولي: "خبر عن خارج" أولى من قولهم "له خارج" لتوهم انتقاضه بالإنشاء الطلبي، كأنَّ قولك: "قم" مثلا فيه نسبة بين القيام و المخاطب على وجه الطلب و في الخارج المستقبل أيضا بينهما نسبة خبرية ثبوتية فتطابقان أو سلبية فتتخالفان، بعكس "لا تقم" مع أنَّه إنشاء لا يقبل الصدق و الكذب، فنحتاج إلى الجواب بأنَّ النسبتين مخالفتان بالنوع فلامطابقة بينهما قطعا إذ لا ينطبق خبر على إنشاء؛ نعم بينهما موافقة أو مخالفة بحسب المتعلِّق لذاتيهما. و لا يتوهم ذلك مع كلمة "عن" المشعرة بالحكاية و نحوها، لأنَّها من حيث هي حكاية، تابعة للمحكِّي ناشئة عنه مأخوذة منه و إن تخالفا، و الإنشاء إن وجد له خارج فهو تابع للإنشاء بعكس الخارج المخبر عنه.

[اعتبار الحيثية دون القصد]

(و إلا) يوضع جزء لجزء (فمفرد). فإن قلت: ينتقض تعريف المفرد و المركَّب بنحو

→ كلُّ مقام كالحصول و نحوه من مفهوم عام فلا حاجة إلى دليل يدلُّ عليه سوى الجازَّ أو متعلِّق بمفهوم خاص يفسره قوله: «خبر» كالحكاية و الإخبار و ليس متعلِّقا بقوله: «خبر» لأنَّه إسم و غلِّم لما يقابل الإنشاء فلا يصلح متعلِّقا للجار مادام غلِّما و إن كان منقولا عن المصدر (منه). و ب: + «اللَّهمَّ إلا أن يقال: إنَّ قوله: «خبر» مصدر و صف به على معنى الفاعل أي المُخبر، فيكون الجار متعلِّقا به و يكون لفظ الخبر حينئذٍ رمز إلى نسبة هذا القسم بالخبر» (منه).

”حيوان ناطق“ علماً لشخص إنساني، حيث يصدق أنه وضع كل جزء منه لجزء معناه لأن حقيقة الشخص المسمى به متألف من الجنس و الفصل مع أنه مفرد.

قلت: يدفعه اعتبار الحيثية في التعريف، فحيوان ناطق إذا اعتُبر موضوعاً للجنس و الفصل كان مركباً و ليس الكلام فيه، و إذا اعتبر علماً للشخص كان كـ”زيد“ علماً في عدم الدلالة على غير ذات المسمى، فلا يدل بهذا الوضع على الجنس و الفصل، فلاحاجة في إخراجه عن حدّ المركب إلى اعتبار قصد دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى كما في كتب القوم^١؛ مع أنه غير مستقيم لأنه إمّا مبني على اعتبار القصد في الدلالة و هو فاسد، أو على تسليم دلالة كل من جزئي ”حيوان ناطق“ علماً على غير مسماه من الجنس و الفصل و هو باطل^٢ إذ لا دلالة لجزء العلم مادام جزءاً منه، لأنه اسم فمفرد و لا دلالة لجزئه فيه بخلاف المركب، فتسليم الدلالة ثم القول بأنها غير مقصودة مردود قطعاً؛ فإذاً للمفرد ثلاثة أقسام: ما لا جزء للفظه كهمزة الاستفهام، و ما لا جزء لمعناه كلفظ «الله»، و ما لا يدل شيء من أجزاء لفظه على جزء معناه مع تجزئتهما كـ”زيد“ و ”عبدالله“ و ”حيوان ناطق“ أعلاماً للإنسان أو غيره، و جميع الأعلام^٣ مطلقاً، و المركب قسم واحد: ما للفظه جزء وضع لجزء معناه.

١- أنظر: منطق الشفاء، المدخل، ج ١، ص ٢٥؛ شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٣٦؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص ٩٦؛ شرح مطالع الأنوار في المنطق، ص ٣٧؛ الحاشية على شرح التهذيب، ص ٢٤ و....

٢- في هامش الف و ب: «فإن مجموع حيوان ناطق و إن دلّ على مسماه الذي حقيقته نفس حقيقة الجنس و الفصل لكن لا على توزيع اللفظ على المعنى فغاية الأمر دلالة مجموع اللفظ على مجموع المعنى، فحيوان وحده لا يدلّ فيه على معنى الجنس و كذا ناطق وحده لا يدلّ على معنى الفصل، و مقصود القوم إنما هو إثبات دلالة لكل من الجزئيات بالإنفراد لا للمجموع إذ لا كلام فيه، نعم يدلّ كل من الجزئين على جزء المعنى بوضع سابق على العلميّة و المعتبر هو الوضع العلميّ إذ الكلام فيه علماً و لا دلالة لأحدهما منفرداً بهذا الوضع» (منه).

٣- ج: + «المركبة الألفاظ و المعاني مطلقاً».

[أقسام المفرد]

(فإن استقلَّ) المفرد في دلالة على معناه ولم يحتج فيها إلى ضمیمة فهو نوعان (فما) أي فكلُّ لفظ مفرد مستقلَّ كانت (هيئته) و صورته (لزمان) وضعا - ولا حاجة إلى التقييد به لتبادره، و لأنَّ دلالة الهيئته على الزمان وضعيَّة و لا توجد غيرها حتَّى نحتاج إلى الاحتراز عنه بقيد - فهو (كلمة) هنا و فعل في عرف النحاة، سواء كانت لزمان كالماضي أو أكثر كالمضارع على اشتراكه بين الحال و المستقبل؛ و خرج ما يدلُّ على الزمان بجوهره من الأسماء كـ"أمس" و "غدٍ" و لفظ "الماضي" و "المستقبل" (و غيره) أي غير ما هيئته لزمان (إسم) سواء لم يدلَّ على زمان أصلا كـ"زيد"، أو دلَّ عليه بجوهره كما مرَّ أو بقرينة كـ"ضارب". و خرج نحو "عسى" و "نعم" من الكلمات المنسلخة من الزمان لأنَّ صيغها تدلُّ عليه وضعا (و إلّا) يستقلَّ (فأداة) هنا و حرف في النحو.

[الكلمات الوجوديَّة]

و أمَّا الأفعال الناقصة فلمَّا شاركت الأدوات في عدم الاستقلال أدرجوها فيها، و لمَّا امتازت عن سائر الأدوات بالزمان و الأحكام اللفظيَّة كدخول "قد" و "السين" و نحوه سمَّوها «كلمات وجوديَّة»؛ فهي عندنا في الحقيقة أدوات مُشبهة بالكلمات و عند النحاة بالعكس، لأنَّ نظرنا هنا في المعنى و هناك في اللفظ كما أنَّ أسماء الأفعال أسماء هناك لخروجها عن أوزان الأفعال الثلاثيَّة و الرباعيَّة و أفعال هنا لأنَّ معانيها معاني الأفعال.

١- في هامش الف و ب: «قال العلامة في شرح المطالع [شرح المطالع، ص ۳۸ - ۳۹]: «الكلمة إمَّا حقيقة إن دلت على حدث و نسبة إلى موضوع و زمان تلك النسبة كضرب و إمَّا وجوديَّة إن دلت على الأخيرين فقط» انتهى. و لذلك سمَّاها النحاة ناقصة لانحطاطها عن غيرها من الأفعال. و القول بعدم دلالتها على الحدث في غاية الإشكال و لذا قالوا محققوا النحاة بدالتها عليه، و لتحقيقه محلَّ آخر» (منه عفى عنه).

[إشكال]

ثم المشهور أنَّ الكلمة وضعت لحدث و زمانه و نسبته إلى موضوع معيَّن أو مبهم على الخلاف، و لذا استشكلوا استقلالها بأنَّ النسبة معنى حرفي غير مستقل لا تدلَّ عليها الكلمة إلَّا بضميمة طرفي النسبة.

و أجاب مَنْ ذهب إلى وضعها للنسبة إلى موضوع مبهم بأنَّ المبهم حاصل في الذهن أبداً، لا يحتاج إحضاره فيه إلى ذكر لفظ دالَّ عليه، فاستقلال الكلمة لا ينافي إحتياجها إليه كما لا ينافيه في الأسماء الموضوع لمعان نسبيَّة كلفظ "الابتداء" و "ذو" و "فوق" ونحوها. و اضطرَّ من اعتبر تعيَّن الموضوع إلى تأويل باردٍ مخلِّ فقال: "المراد استقلال معناه التضميني و هو الحدث لا المطابقي المتألف منه و من النسبة". و الذي ألجأهم إلى ذلك أنَّهم رأوا امتناع استعمال الكلمة بدون الفاعل و عجزوا عن إدراك سرِّه فظنَّوا أنَّه هو وضعها للنسبة المتوقَّفة على المنسوب إليه.

و الحقَّ أنَّ النسبة التامة هي مدلول الرابطة كما نصَّ عليه أئمَّةُ الفن^١ في أبواب القضايا، و هي الهيئة الحاصلة من تأليف المسند و المسند إليه و ترتيبهما و إعرابهما؛ و القول بدلالة تلك الهيئة في الجمل الإسميَّة على الربط و النسبة دون الجمل الفعلية، ممَّا تمجَّه الأسماع و تتأبى عنه الطباع. نعم الغرض من وضع الفعل نسبته إلى غيره حيث وضع على وجه مستعدٍّ لأنَّ يسند إلى شيء متقاضٍ لذلك و هذا هو السرُّ في عدم استعماله على غير هذا الوجه.

[اقسام اللفظ المتحد المعنى]

[العلم]

(و ما اتَّحد معناه) مطلقاً، وضعاً و استعمالاً لأنَّه المتبادر (شخصاً) أي جزئياً حقيقياً (عَلَم) فإنَّ صُدِّرَ بِأَبٍ أو أُمٍّ فَكُنْيَةٌ و إلَّا فإنَّ ذَمٍّ أو مدحٍ بوضع سابق فَلقبٌ و إلَّا فَاسْمٌ.

١- انظر: تحرير القواعد، ص ٢٣٢؛ شرح المطالع، ص ١١٣؛ الشفاء (المنطق)، العبارة، ص ٣٨ و....

قيل: العَلَمُ يسمّى جزئياً حقيقياً هنا و عَلَماً في النحو، فلا فائدة في تخصيص عرف النحاة بالذكر.

وهو وهم إذ العَلَم من أقسام اللفظ والجزئي من أقسام المفهوم ويوصف به اللفظ تبعاً وبتوسط معناه، فلا بدّ في تقسيم الألفاظ من الاختصار على عرف النحو؛ مع أنّ انحصار العَلَم هناك في الجزئي الحقيقي وإيه، كيف و هو عندهم قسمان: شخصي و هو ما مُسمّاه جزئي حقيقي، و جنسي مسمّاه جنس^١ كلي أو فرد منتشر منه^٢ كـأسماء^٣؛ لكنّ الثاني مختصّ بعرفهم دون عرفنا لأنّ القول بالعلميّة الجنسيّة اضطراري و هي في الحقيقة تقديرية كعدّل "عمر"، اعتبرت لمجرّد المحافظة على قوانين لفظيّة متقرّرة عندهم وإلاّ فلا فرق بين علم الجنس و اسم الجنس في الكليّة بحسب المعنى.

ثمّ المعتبر في الأوّل تشخّص مسمّاه في الواقع لا العلم بجميع مشخصاته للمتخاطبين أو الواضع، فما وضع له من حيث هو شخص و جزئي حقيقي يسمّى عَلَماً وإن كان تصوّره حين الوضع أو الاستعمال على وجه كليّ^٤.

و قول بعضهم: "العَلَم ما وضع لشيء بجميع مشخصاته"، لم يُرد به أكثر من ذلك؛ فما حكى عن بعض الفلاسفة من أنّه: "لا عَلَم لذاته تعالى لا متنازع إحاطتنا بجميع مشخصاته، ولو فرض أنّه الواضع انتفى غرض الوضع في استعمالنا" مردود لما عرفت و لأنّنا نضع و نستعمل أعلام أشخاص لم نحط بجميع مشخصاتها مع حصول الغرض و هو التعيين.

١- في هامش ج: «و المراد بالجنس هنا معناه المعروف عند أهل العربيّة فيعمّ النوع و الصنف أيضاً» (منه).

٢- في هامش ج: «على خلاف بينهم في ذلك» (منه).

٣- ج: - «كأسماء».

٤- في هامش الف: «كما يضع الوالد علماً لمولوده و هو لم يره أصلاً و كما يستعمل الناس أسماء البلاد النائية و أسماء أهل القرون الماضية و هم لم يروها مع إفادتها فائدة الأعلام من التعيين و التمييز عنه جميع الأغيار» (منه).

فإن قلت: يخرج عن الحدّ، العَلَم المشترك^١ باعتبار اتّحاد المعنى.

قلت: المراد اتّحاده بحسب وضعه الذي هو علم باعتبار ذلك الوضع و في الاستعمال التابع لهذا الوضع، لا اتّحاده مطلقا بجميع أوضاعه واستعمالاته، و ظاهر أن العلم المشترك متّحد المعنى باعتبار كلّ وضع وضع وإِنما جاء التكثر من قبل تكثر الأوضاع وهو أمر خارج عن مهية العَلَميّة.^٢

و قد يقال:^٣ المراد باتّحاده عدم اعتبار كثرته كما في المشترك، فالعلم المشترك من حيث إنّه متكثر المعنى يدخل في حدّ المشترك و من حيث إنّه موضوع للشخص مع الإغماض عن تكثر أوضاعه و مسميّاته داخل في حدّ العَلَم، و لا محذور لاختلاف الجهتين؛ أو إنّ هذا التقسيم للمفرد بالقياس إلى المعنى، فقولهم: "إن اتّحد معناه" معناه إن قيس إلى معنى واحد، فلا يقدح الزائد.

[التواطي والمشكك]

(و ما) اتّحد معناه (مستويا) في جميع (أفراده) كالإنسان وغيره من الذاتيات (متواطي) لتواطؤها و تساويها أو تساويه^٤ في صدقه عليها من غير تفاوت. و اقتصر بعضهم على اعتبار مساواته في كثرة، و هو منتقض بالمشكك المساوي في كثير من أفراده

١- الف :- «باعتبار اتّحاد المعنى، قلت: المراد اتّحاده بحسب وضعه الذي هو علم».

٢- في هامش الف و ب: «غاية ما في الباب أن يكون العلم المشترك من حيث إنّه علم و داخلا في حدّ العلم و من حيث إنّه مشترك خارجا عنه كما أنّه بالنسبة إلى حدّ المشترك بالعكس و لا ضير في ذلك» (منه).

٣- الف و ب: «و هو.... شيخنا البهائي عليه السلام في منطق الزّبدة» (منه).

٤- في هامش الف و ب: «و على هذا فوصف المتواطي بالتواطؤ وصف له بحال نفسه و أمّا على الأوّل فهو وصف له بحال متعلّقه أي الأفراد؛ فنأمل» (منه).

مع تفاوت صدقه عليها وعلى غيرها من أفراد كالبياض المساوي في أفراد الثلج^١ مثلا، فلا بد من اعتبار عموم الأفراد وهو يستفاد هنا من صيغة الجمع المضاف.

(و) ما اتحد معناه (متفاوتا) في أفراد تفاوتا (بأوليّة أو أولويّة أو زيادة أو شدة، مشكك) إذ الأفراد لامحالة مشاركة في نفس مفهوم اللفظ مع تفاوتها في الاتّصاف به فيشكك الناظر في أنّه هل هو متواط نظرا إلى الإشتراك أو مشترك نظرا إلى التفاوت، كالوجود المطلق فإنّه في الواجب أولى لكونه بذاته وأوّل لأنّه علّة لغيره، و كالبياض فإنّه في الثلج أشدّ منه في القرطاس لأنّ أثره وهو تفريق البصر أكثر، و كالمقدار فإنّه في ذراعين أزيد منه في ذراع.

[عدم التشكيك في الذاتيات]

فإن قلت: يجري ذلك التفاوت في الذاتيات أيضا لعلّيّة بعض أفرادها لبعض كالإنسان مثلا فإنّه في الوالد أسبق منه في الولد مع أنّها متواطية.

قلت: المعتبر في التشكيك تفاوت الأفراد في اتّصافها بمفهوم المشكك و صدقه عليها بمعنى أنّ العقل إذا لاحظها وجد بعضها أولى بالاتّصاف^٢ به و صدقه عليه، و ظاهر أنّ الوالد و الولد من أفراد الإنسان سيّان في الاتّصاف بمفهومه و صدقه عليهما، و مجرد تقدّم زمان الوجود لا يوجب التقدّم في الاتّصاف و الصدق بحسب المراتب العقلية.

فإن قلت: ليس منشأ التفاوت بالأقدميّة إلّا علّيّة الفرد المتقدّم للمتأخّر و هي حاصلة في الوالد و ولده من أفراد الإنسان.

١- في هامش الف و ب: «مع أنّ الأبيض عندهم مشكك قطعاً و ليس يستوى متواطيا عند أحد منهم، لا مطلقاً و لا بالنسبة إلى أفراد الثلج فقط إذ المعتبر عندهم في التواطؤ و التشكيك جميع الأفراد لأنّه أقرب إلى الانضباط و أنفى للتداخل و الاختلاط.»

٢- في هامش الف و ب: «و من هنا جعلوا التشكيك خاصاً بالعرضيات إذ لا اتّصاف حقيقة للشيء بذاتيّاته بل هي نفس حقيقته أو داخله فيها و لاتّصاف إنّما هو بالخارج العارض» (منه).

قلت: نعم لكنَّ العَلِيَّةَ هنا اتِّفَاقِيَّةٌ و لذا لا يحيل العقل انعكاس الأمر على تقدير تقدُّم المتأخَّر في الوجود بكون الوالد ولدا و بالعكس، و إن كان تقدُّم الولد من حيث إنَّه ولد ممتنعاً.

و الحاصل أنَّ الأولويَّةَ في المشكِّك مقتضى ذات الفرد الأولى و كذا الأوليَّةُ، و هما في الذاتين مستندتان إلى أمور عارضة خارجة اتِّفَاقِيَّةٌ؛ و أمَّا الأشدَّةُ ففي الكيف كالزيادة في الكم لكن بالنسبة إلى أفراد محلَّهما لا أفرادهما فهذا الأسود من حيث إنَّه هذا الأسود أشدَّ من ذاك الأسود من حيث إنَّه ذاك الأسود، لا في سوادِيَّة سوادهما، فالسواد الذي هو جنس ذاتي للسودادين ليس بمشكِّك و إنما المشكِّك هو مفهوم الأسود المعتبر فيه عروض السواد لشيء و اتَّصافه به الذي فيه^١ الشدَّة و الضعف و هو مقول على الشديد و الضعيف قولاً عرضياً، و كذا المقدار فإذا قيل هذا الجسم أزيد من ذاك فمعناه أنَّه أزيد منه في اتَّصافه^٢ بالمقدار.

و إذا قيل: "هذا المقدار أزيد من ذاك" لم يكن معناه أنَّه أزيد في المقدار و لا في المقدارِيَّة الذاتية لهما، بل معناه أنَّ المقدَّر بهذا أزيد من المقدَّر بذاك في الاتِّصاف بالمقدار المطلق؛ و هذا معنى قول المحقِّقين: «إنَّ التشكيك في المشتقَّات دون المبادي» لأنَّ السواد و إن كان عرضاً، ذاتي لأفراده فلا يتفاوت فيها بخلاف الأسود مقيساً إلى جزئِيَّاته.^٣ هذا هو تحقيق الباب فاحتفظ به عن كلِّ مشكِّك مراتب.

[أقسام اللفظ المتكثِّر المعنى]

(و إلّا) يتَّحد معناه الموضوع له بحسب الوضع و الاستعمال جميعاً لتكثُّره وضعاً فقط

١- في هامش الف: «صفة الاتِّصاف».

٢- في هامش الف و ب: «فإنَّ الجسم الذي هو ذراع واحد مساوٍ في الاتِّصاف بالمقدار لأحد نصفي الجسم الذي هو ذراعان، فاتَّصاف الثاني بالمقدار زائد على اتِّصاف الأول؛ فتأمل» (منه).

٣- في هامش الف و ب: «فإن قالوا: السواد مثلاً مقول بالتشكيك أرادوا أنَّ ذلك في الأسود لا في نفس السواد و كذا في نظائره من البياض و الوجود و نحوهما» (منه).

ولم يضبط له اسم ورسم ولفظ، أو استعمالاً فقط^١ كما يأتي (فإن وضع لكلّ) من معانيه (بوضع) واحد (عمّ الكلّ فعامّ الوضع) كالمبهمات والضماير، فإنّ "أنا" موضوع بوضع واحد عامّ لكلّ متكلم وحده ولم يوضع لكلّ بوضع مستقلّ ولا لمفهوم المتكلم وإلا كان مشتركاً أو مجازاً مهجور الحقيقة وهما منفيّان بالأصل والاتفاق.^٢

و عموم الوضع و خصوصه باعتبار عموم تصوّر الموضوع له عند الوضع و خصوصه، سواء كان المتصوّر العامّ نفس الموضوع له أو مرآة لملاحظته، فإنّ الواضع لابدّ له حين الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى فإن تصوّر معنى خاصاً بخصوصه فوضع لفظاً بإزائه كان الوضع خاصاً، وإن تصوّره في ضمن مفهوم عامّ جعله مرآة لملاحظة ذلك المعنى كان الوضع عامّاً. ثمّ إن وضعه لذلك الخاصّ و كلّ خاصّ من أفراده فالموضوع له خاصّ، وإن وضعه لنفس المفهوم العامّ فهو أيضاً عامّ.

(أو) وضع لكلّ من معانيه بوضع (انفرد به) أي انفرد ذلك الوضع بذلك المعنى أو العكس (فمشارك) كـ "عين" للشمس و الذهب و "جون" للأسود و الأبيض (أو) وضع (لواحد) و استعمل في آخر فتكرّر معناه استعمالاً فقط (فإن) هُجر المعنى الأوّل و (غلب الثاني) حتّى صار هو المتبادر منه متى أطلق (فمع المناسبة) بأن يكون سبب استعماله في الثاني مناسبتة للأوّل بالمشابهة أو غيرها (منقول) لنقله عن الأوّل إلى الثاني (لغويّ أو عرفيّ أو شرعيّ) فينسب إلى محلّ الغلبة و يسمّى (بحسب عرف نقله) و لم ينسب إلى الناقل لأنّه قد يكون ناقل واحد مشتركاً بين الثلاثة أو إثنين منها، فلا بدّ من اعتبار الحيثيّة لنلّا تتداخل الأقسام بخلاف النسبة إلى عرف النقل؛ و كأنّ المحقّق الدواني لذلك فسّر به الناقل^٣ و إن احتمل غير ذلك أيضاً.

١- ج: + «أو فيهما»، و بهامشها: «أي في الوضع و الاستعمال معا» (منه).

٢- ج: «ثمّ» بدل «و».

٣- في هامش الف و ب: «قال العلامة التفتازاني في «التهذيب» [الحاشية على تهذيب»

و العرفي ما نقله العرف العام كالدابة، و الخاص يعرف خاص شرعي ك الصلوة أو نحوي كالفعل أو المصدر أو صرفي أو طباعي أو طبقي إلى غير ذلك؛ وإنما خصوا الشرعي بالذكر لأنه أشرف وأهم.

(و بدونها) أي لا مع مناسبة (مرتجل) من إرتجل الخطيب إذا خطب من غير روية، وأصله المشي السريع بالرجل كجعفر لرجل بعد كونه للنهر الصغير.

و أما مع مناسبة المشابهة فاستعارة و مستعار و هو تحت أنواع المجاز قبل الغلبة كسائر المنقولات في المعنى المنقول إليه، لكن الجميع حقائق فيه بعد الغلبة وبذلك يفترق المنقول عن المشترك والحقيقة والمجاز جميعا.

(و إلا) يهجر الأول بغلبة الثاني (فحقيقة) في الأول يستعمل فيه مجردا عن القرينة (ومجاز) في الثاني، و لابد حينئذ من قرينة صارفة للفظ [للفظ] عن الأول. و قد انفرد الكتاب باستقصاء الأقسام من غير خلل أو تكلف استخدام.

و هذا أخذ اصطلاحاتهم في هذا المقام و قد يدرج المرتجل في المنقول فيجعل أعم من أن يكون معناه الثاني مناسبا للأول أم لا، و هو اصطلاح ثان. (أو) يدرج المرتجل (معه) أي مع المنقول (في المشترك) بجعله أعم من أن يغلب ثانيه أو يتساوى فيه، فإن الغلبة بمنزلة وضع للمعنى الغالب وإن كان قبلها مجازا فيه، و هو اصطلاح ثالث؛ والأول أوفى بالفصل والتفريق وأقرب إلى التحقيق.

(و يختص العلم و تاليه) المتواطي والمشكك (بالاسم) لأن الجزئية والكليّة من خواص الاسم لا يتّصف بهما معنى الكلمة والأداة، و لأن معانيها ملحوظة قصدا وبالذات،

→ المنطق، ص ٢٨: "و ينسب إلى الناقل"، و قال المحقق الدواني: "لغة كان أو عرفا أو شرعا" و ظاهره أنه فسّر الناقل بالثلاثة، لكن يحتمل أن يكون نصبها على الظرفيّة فاسم كان ضمير فيه عائد على الفعل [النقل] المفهوم من الناقل أي سواء كان الفعل [النقل] في اللغة... فتأمل» (منه).

لا على جهة كونها مرايا لملاحظة غيرها كمعنى الحرف أو مستعدة متقاضية للإنسان كمعنى الكلمة.

لا يقال: إنَّ البياض^١ مثلا إذا كان مقولا على كثرة بالتشكيك لزم ذلك في الأفعال المأخوذة منه أيضا؛ إذ المتفاوت في الحقيقة هو الحدث وهو معنى إسمي^٢.
(و المشترك مشترك) بين الاسم وأخويه (كالبواقي) فالمشترك منهما كـ"ضَرَبَ" بمعنى سافرَ وَبَيَّنَّ وَدَقَّ وَكَمِنَ للبيان والتبويض، والمنقول كـ"صَلَّى رَكَعَتَيْنِ" وَكـ"هُوَ" المستعارة للرابطة وَ"كَانَ" بناءً على كونها أداتين، والحقيقة والمجاز كـ"نَطَقَ زَيْدٌ" وَ"نَطَقْتُ الْحَالَ" وَ"زَيْدٌ فِي الْحَجَرَةِ" أَوْ "فِي الْمَسْرَةِ". والمتأخرون خصوا الأقسام بالاسم تبعاً للشفاء، لكنه فسره هناك أيضا بما يرادف مطلق اللفظ المفرد^٣.

[الترادف والتباين]

ثم اللفظ بالقياس إلى معناه وحدة و تعدداً على أربعة أقسام وقد ظهر إثنان منها وأشار إلى الباقيين بقوله: (و الألفاظ) المتكثرة المفردة الموضوع (المعنى) واحد تسمى (مترادفة) حيث رَدِفَ بعضها بعضاً على معنى، كـ"إنسان" وَ"بَشَرٌ"، وَ"أسدٌ" وَ"أسامة" (و) موضوع (للمعان) متعددة (ولو) كانت تلك المعاني (غير متباينة) تسمى (متباينة) لتغايرها لفظاً ومعنى؛ والمراد بعدم تباين المعاني اتصال بعضها ببعض كالصفة والموصوف كـ"إنسان" وَ"كاتبٌ" أَوْ مساواتها صدقاً كـ"إنسان" وَ"ناطقٌ" أَوْ أعمية بعض من بعض كـ"إنسان" وَ"حيوانٌ" أَوْ "الأبيض".

١- ج: «الأبيض» بدل «البياض».

٢- ج: «معنى إسمي محمول على أفرادها» بدل «هو الحدث... إسمي».

٣- انظر: الشفاء (المنطق)، المقولات، ص ١٠.

فايدة

[دفع شبهة الدور في الدلالة]

(يشترط في) مطلق (الدلالة) المبنية للفاعل أو المفعول أي كون اللفظ دالاً على المعنى أو كونه مدلولاً أو الأعم؛ وبالجمله يشترط في دلالة اللفظ عليه وفهمه منه (سبق العلم بالوضع) أما في المطابقة والتضمن فظاهر، وأما في الالتزام فلأن تصور اللازم الخارج تابع لتصور الملزوم الموضوع له، إذ منه ينتقل الذهن إلى لازمه بتوسط لزومه، ففهم المعنى وحصوله يتوقف على العلم بالوضع توقفاً تقدماً (و هو) أي العلم بالوضع (يستدعي) ويستلزم (تصور المعنى) إذ الوضع نسبة بينه وبين اللفظ فيتوقف تصوّره على تصوّرها (فيدور) تصوّر المعنى على نفسه لتوقفه على ما يتوقف على نفسه.

(و أجيب) أولاً (بأنّ وضع المفرد) لمعناه إنّما هو (للإعادة لا الإفادة) والدور إنّما يلزم إذا كان الغرض منه الإفادة أي تحصيل المعنى بتوسط ذكر اللفظ في ذهن السامع العالم بالوضع بعد ما لم يكن قد حصل فيه قبلاً، بمعنى جعل المعنى حاصلًا في ذهنه حصولاً ابتدائياً؛ وإنّما لم يكن الغرض ذلك لأنّ حصول المعنى من اللفظ متوقف على العلم بالوضع، وبعد علم السامع بالوضع المتضمن لتصور طرفيه وهما اللفظ والمعنى، لا يكون حصول المعنى في ذهنه بتوسط اللفظ حصولاً ابتدائياً بل ثانوياً، ضرورة أنّ فهم المعنى من اللفظ مسبق بتصوره في ضمن العلم بالوضع فيكون فهمه من اللفظ إعادة له لا إفادة، فظاهر أنّ إعادة الصورة العلمية السابقة على استعمال اللفظ بعينها ممتنع، فالمعادة مثلها لا نفسها؛ فلادور في توقف إحداهما على الأخرى بخلاف ما لو كان الغرض من الوضع إفادتها بعينها المبتدأة لاستلزامه حصولها في الذهن قبل حصولها^١ وهو دور.

١- في هامش الف و ب: «إذ على هذا الفرض يكون حصول المعنى المعقول المفهوم من اللفظ ابتدائياً حتّى يكون إفادة لا إعادة، وقد ثبت توقف هذا الحصول على الحصول الذي يكون في ضمن العلم بالوضع، فلو فرض الأوّل ابتدائياً كان الحصول الثاني حصولاً للمعنى قبل»

(و هي) أي الإفادة و إن كانت هي الغرض (في) وضع (المركّب) لكنّها إنّما (تتوقّف على العلم بوضع كلّ جزء جزء) من أجزائه (لا) على (العلم بوضع الكلّ) و المجموع من حيث هو مجموع، فيكون العلم بمجموع معناه موقوفاً على العلم بوضع كلّ واحد من أجزائه و هو موقوف على العلم بمعنى ذلك الجزء لا بمجموع معنى المركّب؛ و غايته توقّف العلم بالمجموع المركّب من معاني الأجزاء على العلم بكلّ واحد من أجزائه، و لا محذور في توقّف الشيء المركّب من حيث الوحدة الإجمالية على نفسه من حيث التفصيل كما قالوا في المعرفات.

قيل^١: عليه لو كفى في إفادة معنى المركّب مجرد العلم بوضع كلّ مفرد من مفردات ألفاظه، لما حصل في المركّب اختلاف المعنى إلّا باختلاف مفرداته و ليس كذلك لما نرى من اختلافه مع اتّحاد المفردات، للفرق الضروريّ بين "أكرم موسى عيسى" و "أكرم عيسى موسى" فعلم أنّ الهيئة التأليفية الخاصة أيضاً جزء صوريّ للمركّب، و اختلاف المعنى عند اتّحاد اللفظ مستند إلى اختلاف الهيئة و حينئذ يرد أنّ العلم بمجموع معنى المركّب موقوف على العلم بكلّ واحد من أجزائه المادية و الصورية و منها الهيئة التركيبية و ظاهر أنّ العلم بمعنى هيئة المركّب من حيث هو مركّب نفس العلم بمعنى المركّب.

قلت: الهيئة التأليفية في "زيد قائم" مثلاً، إن اعتبرت من حيث إنّها قائمة بهذه المادة الخاصة فالعلم بها من هذه الجهة نفس العلم بمعنى المركّب، و أمّا إذا اعتبرت من حيث إنّها قائمة بمادّة ما من الموادّ آية مادة كانت فظاهر أنّ معناها ليس عين معنى "زيد قائم"، و التي تعدّ جزءاً صورياً له هي هذه الأخيرة، فإذا علمت بوضع كلّ من جزئي هذا المركّب منفرداً و هيئته التركيبية الخاصة من حيث إنّها قائمة بمادّة ما، حصل لك عند سماع "زيد قائم" معنى جديد استفدته من حلول تلك الهيئة المعلومة في تلك المادة الخاصة، فإنّه أمر

→ حصوله، و إن فرض الثاني أيضاً ابتدائياً كان كلّ من الحصولين حصولاً للمعنى قبل حصوله؛

و لانعنى بالدور إلّا تقدّم الشيء على نفسه و حصوله قبل حصوله فتأمل «(منه)».

١- في هامش ج: «القائل هو الفاضل ملا علي القوشجي في رسالته الوضعية» (منه).

حدث بفعل المتكلم و هو مناط الإفادة للسامع، فإنه كان عالما بمعنى "زيد" و "قائم" منفردين و بمعنى الهيئة لكن من حيث إنها حالة بمحل ما، و لم يكن يعلمها من حيث هي حالة بهما، و بتجدد علمه بذلك من قبل المتكلم تجددت له فائدة لم تكن له قبل؛ فالمركب يفيد معناه من حيث إنه يفيد خصوصية هيئته التأليفية.

(و) [أجيب] ثانيا (بأن اللازم توقف تصوّره) أي المعنى (من حيث هو مفهوم من اللفظ) و معلوم بتوسطه (على تصوّره مطلقا) من غير اعتبار تقييده بقيد أو بعدمه حتى الإطلاق، فيلزم توقف فهم المعنى من اللفظ على تصوّره في نفسه و لا محذور فيه لأنه من باب توقف المقيّد على المطلق.

(أو) اللازم توقف (تصوّره عند الاستعمال) و سماع اللفظ المستعمل (على تصوّره قبله عند تعلّم الوضع) و غايته توقف وجود الشيء في زمن معيّن على وجوده في زمان معيّن آخر سابق على ذلك الزمن، و هذا جواب ثالث.

(أو) اللازم توقف إخطار المعنى على (وجه الالتفات به) و التوجه القلبي إليه (على مجرد تصوّره) و حصول صورته، فغايتها توقف تصوّره الخاصّ الالتفاتيّ على مطلق تصوّره فلا دور، و هو الرابع.

و لا يخفى أنّ شيئا من هذه الثلاثة الأجوبة لا يخلو عن مَجْمَعَة (و التحقيق) الكاشف حجاب الإيهام عن وجه المرام (هو الأوّل) المُنبئ عن سرّ المقام (و غيره إليه فليأوّل) حتّى ينقطع به الكلام، فلا بدّ من إرجاع غيره إليه كما نبّه بعض المحقّقين عليه؛ و ليس المراد عدم تمام الثلاثة، بل خلّوها عن التحقيق و التفصيل، و إلّا فلا ريب في وفائها بدفع الإشكال على وجه الإجمال، لكن ليس سرّ الحقّ في الغلبة على الرجال و إفحام الخصم في الجدل.

و قد يجاب عن الدور بأنّه إنّما يلزم فيما وضعه شخصيّ خاصّ و أمّا ما وضع عامّا كما مرّ أو نوعيّاً و مرجعه إلى عموم الوضع و الموضوع و الموضوع له كما في القوانين اللغويّة، فلا؛ فإنّ الوضع النوعيّ في الحقيقة وضع قانون كلّيّ كقول الواضع: "كلّ لفظ صيغ من

مصدر ثلاثي على فاعل فمعناه ذات قام بها المصدر^١ فقد تصوّر جميع أفراد أسماء الفاعلين في ضمن أمر عامّ جعله مرآة لملاحظتها وكذا جميع معانيها الخاصة؛ فالموضوع شخصا لا يفيد معناه وإلا دار وأما الموضوع بوضع عامّ أو نوعي فلا يتوقّف العلم بوضعهما على ملاحظة المعنى بخصوصه، بل على تصوّره إجمالا في ضمن أمر كليّ عامّ فيمكن فيهما الإفادة من غير دور، إذ العلم بمعناهما الخاصّ بخصوصه يتوقّف على العلم بوضعهما له وهو لا يتوقّف على العلم بالمعنى الخاصّ بخصوصه، بل على العلم به إجمالا وفي ضمن مرآة ملاحظته على ما فعله الواضع عند الوضع.

قال المجيب^٢: لكن يلزم أن يكون أكثر المفردات من هذا القبيل، لأنّها لنوعيّة وضعها كالمشتقات أو عموميه كالضمائر والمبهمات يمكن أن يكون الغرض من وضعها الإفادة بلا دور على خلاف المشهور من الجمهور حيث صرّحوا بأنّ وضع المفردات ليس لإفادة مسمياتها وإلا لزم الدور، لكنّ الحقّ أحقّ بالاتباع.

قلت: لقد أجاد وأجاد^٣ الإجابة وأحسن بإفادة سرّ الإفادة لكن بقي الباب بعد ورآه الحجاب.

(و) الحقّ (أنّ نوعيّة وضع المركّب هي مناط الإفادة) لا مجرد عموم الوضع المتحقّق في ضمن وضعه النوعي كما زعمه المجيب وهو فيه غير مصيب، لما أشرنا إليه من أنّ مرجع الوضع النوعي إلى عموم الموضوع والموضوع له والوضع جميعا وإنّه لا بدّ في الدلالة من العلم بالوضع وهو مستلزم للعلم باللفظ والمعنى، لا بخصوصهما بل إجمالا، فبقي العلم بخصوصيّة كلّ معنى من المعاني الخاصّة الملحوظة في ضمن مرآتها، مرهونا بالعلم بخصوصيّة اللفظ الموضوع لذلك المعنى؛ فإذا علمت بوضع نوع من المركّب أو المشتقّ لم تعرف بمجرّده خصوصيات ألفاظ أفراد النوعين، لأنّها إنّما لوحظت إجمالا

١- في هامش ب: «و هو الفاضل القوشجي في رسالته الوضعيّة» (منه).

٢- ج: - «و أجاد».

وعلى العموم، فإذا ورد عليك جزئِيّ من جزئِيّاتهما تذكّرتَ الوضعَ وبتوسطه الموضوعَ له بإجماله و عمومه، فلا إفادة فيه، ثمَّ يحصل بخصوصيّة هذا اللفظ الجزئِيّ الزائدة على الملحوظ ضمن الوضع خصوصيّة معناه التي لم تكن حاصلة.

و بالجملة لا يعلم في ضمن العلم بالوضع النوعيّ خصوص لفظ أو معنى، فإذا أتاك متكلم بلفظ خاصّ مجهول الخصوصيّة فقد أفادك خصوصيّة معناه بخصوصيّة؛ إفادة الموضوع بوضع نوعيّ إنّما هي إفادة تلك الخصوصيّة لا غير.

و قولنا: "إنّه يفيد معناه" معناه أنّه يفيد من حيث أنّه متلبّس بخصوصيّة لا مطلقاً، فالمراد في الحقيقة هو الخصوصيّة و ذلك لا يتصوّر في لفظ موضوع بشخصه سواء وضع لمعناه بوضع خاصّ أو عامّ، إذ العلم بوضعه يستلزم العلم باللفظ بجميع خصوصيّاته المشخّصة فلا تتجدّد له خصوصيّة حادثة عند التخاطب ليفيد اللفظ بها خصوصيّة جديدة في المعنى زائدة على خصوصيّاته المعلومة ضمن العلم بالوضع.

و إن شئت تفصيل الإجمال فاستوضحه بالمثال، فنقول: إذا علم السامع بوضع اسم الفاعل و سمع لفظ "قائم" لم تكن توقّف دلالته على العلم بوضعه مانعاً عن إفادته لمعناه، إذ العلم بوضعه لا يتضمّن العلم بمعنى "قائم" و لا لفظه بخصوصهما، فصحّ أنّ خصوص لفظه أفاد خصوص معناه، أي: مَنْ قام به القيام؛ بخلاف نحو "هذا" و "الذي" و "أنا" و "هو" فإنّها و إن وضعت بوضع عامّ لكنّ العلم بوضعها مستلزم للعلم بها بأشخاصها و بمعانيها إجمالاً و عمومًا، فلا يتصوّر إفادتها بعد العلم بوضعها إلّا لخصوصيّات معانيها، و ظاهر عدم إفادتها لها أيضاً؛ إذ الخصوصيّات إنّما تحصل في اسم الإشارة من حضور المشار إليه و توجيه المتكلم إشارته إليه، و في الموصول من الصلة المعهودة بين المتخاطبين، و في الضمير الغائب من المرجع المتقدّم و نحوه^١، فلا إفادة في ألفاظها أصلاً.

فظهر أنّ مناطها النوعيّة (فتعم) الإفادة جميع (المشتقات) بأنواعها لنوعيّة أوضاعها (لا

١- في هامش ب: «كالحضور مع التكلم في «أنا» و مع الخطاب في «أنت»» (منه).

عموم الوضع) كما ظنه (و إلاً عمّت) الإفادة كلّ ما وُضِعَ عامّاً من (المبهمات) أسماء الإشارة والموصولات والضمائر (أيضاً) وليس كذلك.

و يخطر بالبال ما يكاد يجمع بين الأقوال و هو أنّهم قد حكموا بكون معنى الأداة في غيرها، لاحتياجها في الدلالة عليه إلى ذلك الغير، و علّلوا بناء المبهمات و الضمائر بافتقارها الوضعيّ الأصليّ إلى الصلة و المشار إليه و المرجع، فلا بُدّ في عدّهم إتيانها من أشباه المركّب بناءً على اعتبار المحتاج إليه بمنزلة الجزء من المحتاج؛ ألا ترى أنّ الاسم الموصول مع صلته شيء واحد يحكم به أو عليه، و الظاهر أنّ الواضع أيضاً بنى الوضع على ذلك فقال: لفظ "الذي" مثلاً، متى وصل بجمله فمعناه ذات قام بها أو وقع عليها مضمون الجملة، و لفظ "أنا" من كلّ متكلم به معناه نفس المتكلم، و هكذا نظرهما فتكون أوضاعها بهذا الاعتبار نوعيّة و تكون هذه الخصوصيّات الحاصلة لها بالقياس إلى متعلقاتها المحتاج إليها بمنزلة أجزاء الموضوعات و إنّما لاحظها الواضع حين الوضع مع تلك الخصوصيّات الملحوظة إجمالاً في ضمن مرآة ملاحظتها؛ فالعلم بوضعها لا يستدعي العلم بتفاصيلها فيمكن إفادتها لخصوصيّات معانيها بخصوصيّات تعلقاتها بمتعلقاتها بلا دور.

و إنّما جعلوا أوضاعها عامّة لا نوعيّة نظراً إلى تشخّص ألفاظها في أنفسها حين الوضع، و تنبيهها على أنّها و إن كان كلّ لفظ منها نوعاً كليّاً مشتملاً على أشخاص مختلفة باختلاف متعلقاتها، لكنّ اعتبار الشيء بحال نفسه أولى من اعتباره بحال متعلّقه، و إلاً فلها جهتان فهي لا اعتبار تشخّصاتها في أنفسها حين الوضع شخصيّة الأوضاع و من جهة شيوع كلّ شخص منها في كثرة مختلفة بالعوارض الخارجة نوعيّة الأوضاع.

و أمّا المشتق فأمره أشقّ، و كان وجه مشابهته للمركّب أنّه لم يلاحظ حين الوضع من حيث أنّه لفظ مفرد في نفسه، بل لوحظ من حيث أنّه مفصّل إلى جزء مادّي هو المشتقّ منه و صوريّ قائم به كما عرفت، بخلاف ما إذا صاغ الواضع بنفسه لفظاً معيّناً و وضعه بإزاء معنى؛ و من هنا ترى تركيب معانيها من حدث هو مدلول المادّة المشتقّ منها و ذات

ونسبة الحدث إليها نسبة تقييدية غير تامة في الأسماء، وزمان ونسبة في الأفعال، وهذه مدلول صيغها ولذلك اعتذروا عن عدم عدّهم الكلمة من المركّب مع دلالة جزئها على جزء معناها بأنّ الدالّ جزؤها الصوريّ والمعتبر في المركّب دلالة جزئه المادّي المرتّب المسموع، فلا بُدّ في تنزيل المشتق أيضا منزلة المركّب؛ وحينئذ فالمراد^١ بالمركّب في قول الجمهور ما كان مركّباً حقيقة أو حكماً وبالمفرد ما يقابله وينطبق عليه كلامي وكلام المجيب من غير اختلاف مريب.

و ظهر بذلك أنّ الفرق بين وضع المركّب وغيره^٢ ليس مدفعا آخر غير الجواب الأوّل، بل هو بعينه جواب بالفرق بينهما بالإفادة والإعادة وما مرّ كافٍ في إفادته فلاحاجة إلي الإعادة؛ وإلى ما مرّ أشار بقوله: (و لا يصحّ) عموم الإفادة للضمائر والمبهمات^٣ (إلاّ بجعل وضعها نوعيّاً) بنوع عناية كما أشير إليه.

بقي أنّه قد تبين اشتراط دلالة اللفظ على معناه بالعلم بوضعه له وأنّ الدلالة بتوسّط تذكر الوضع وأنّه مستلزم لتذكّر طرفيه اللفظ والمعنى، وحينئذ يرد ما استشكله بعض الفضلاء من أنّ فهم المعنى إنّما هو لأجل توقّف تصوّر الوضع^٤ له لا لأجل دلالة اللفظ عليه.

(و) جوابه أنّ (لزوم تصوّر المعنى لتذكّر الوضع لا يلغي) ولا يُبطل (دلالة اللفظ) على ذلك المعنى، إذ لا معنى للدلالة إلّا كونه سبباً - ولو بوسط - لحصول المدلول في ذهن السامع، وهو حاصل مع توسّط تذكر الوضع لكن ليس مدلول اللفظ هو المعنى المتصوّر تبعاً وبالعرض لكونه لازماً لتصوّر الوضع، بل اللفظ يدلّ عليه بإحضاره في قلب السامع قصداً وبالذات لا بمجرد التصوير بل على العناية والالتفات؛ ولا يلزم فهمه له مرّتين إذ

١- ج: «فلعلّ المراد».

٢- ج: + «بالنوعيّة وعدمها».

٣- الف: + «أو الإفادة فيها».

٤- ب و ج: + «و تذكّره على تصوّر الموضوع».

الأول ضعيف لا يجده الوجدان مع إدراك أقوى منه، بل ربّما لا يحسّ بعد تكرّر الإستعمال بتذكّر الوضع أيضا.

[الدلالة ليست تابعة للإرادة]

(و إدارتها على إرادته مردودة) أي: جعل الدلالة دائرة على إرادة المعنى وقصده من اللفظ باطل؛ وذلك أنّهم اختلفوا هل هي تابعة للإرادة دايرة عليها وجودا و عدما حتّى لو لم يقصد المتكلّم بلفظ معناه لم يكن دالّا عليه؟ قولان؛ والمختار العدم، و بإزاء تفريط القول بالتبعية إفراط القول بالدلالة الذاتية بمعنى أنّ كلّ لفظ يدلّ بطبعه على معنى أو معان. قال العلامة الرازي^١: "دلالة اللفظ ليست ذاتيّة لكنها ليست تابعة للإرادة بل بحسب الوضع، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم وضع لفظ لمعنى وكانت صورة ذلك اللفظ محفوظة له في الخيال و صورة المعنى مرتسمة في البال فكّلما تخيل اللفظ تعقل معناه سواء كان مرادا أو لا" انتهى.

و أيضا نجد من أنفسنا كما شهد به قوم محققون^٢ أنّا لو أردنا تعقل معنى في نفسه من غير تخيل لفظه الدالّ عليه بلغة، لم نتمكن من ذلك لشدة الإلف و العادة بتوسّط الألفاظ في الإفادة و الإستفادة؛ فإذا لم ينفك تعقل المعنى مع قصدك إليه أولا و بالذات عن تخيل لفظ دالّ عليه حتّى يقع تعقلك للمعنى بتوسّط اللفظ و في ضمنه فكيف يمكن تخيل اللفظ أولا و قصدا و لا يكون دالّا على ما كان يدلّ إذا كان متخيلا ثانيا و بالتبع؟!

[توجيه كلام الشيخ]

و بالجملة القول بتبعية الدلالة للإرادة سخيّف^٣ جدّا و قد اتّفق المحققون على فساد و كأنّ من قال به اغترّ بنسبته إلى الشيخ الرئيس، و عندي أنّه بريء منه و في عبارة الشفاء

٢- ب و ج: «أيضا».

١- شرح المطالع، ص ٢٩.

٣- ج: «سخيّف».

مَحْمَلٌ صَحِيحٌ، وَظَنِّي أَنَّهُ أَرَادَ بِالْإِرَادَةِ الْوَضْعَ وَبِالْإِلْفِظِ الْوَضْعَ كَأَنَّهُ يَقُولُ عِنْدَ الْوَضْعِ: "كَلَّمَا اسْتَعْمَلْتَ هَذَا الْإِلْفِظَ أَرَدْتَ هَذَا الْمَعْنَى"، وَ مِنْ رَاجِعٍ إِلَى مَقَامِ كَلَامِهِ وَجَدَهُ مُنْبِئًا عَنْ مَرَامِهِ.^١

وَأَمَّا أَنَّ الدَّلَالَهَ فَهْمُ الْمَعْنَى مِنَ الْإِلْفِظِ مَتَى أُطْلِقَ، أَوْ إِذَا أُطْلِقَ فَبَيَانُهُ أَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي عَرَفِ الْفَنِّ هُوَ الْأَوَّلُ لِقَصْرِ النَّظَرِ فِيهِ عَلَى الْقَوَانِينِ الْكَلِّيَّةِ وَفِي غَيْرِهِ الْأَعْمَ فَالدَّلَالَهَ الَّتِي لَيْسَتْ دَائِمَةً بَلْ دَائِرَةٌ عَلَى الْقَرِينَةِ غَيْرِ مَعْتَبَرَةٍ هُنَا وَ لَا يُوصَفُ الْإِلْفِظُ الدَّالُّ كَذَلِكَ بِالدَّلَالَهَ بَلْ الدَّالُّ مَجْمُوعُ الْإِلْفِظِ وَالْقَرِينَةُ خِلَافًا لِأَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ.

١- فِي هَامِشِ الْفِ وَ ب: «وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا وَقَعَ فِي التَّعْلِيمِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْإِلْفِظَ الْمَرْكَبَ مَا دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ وَ الْمَفْرَدَ مَا لَا يَدُلُّ جُزْؤُهُ عَلَى شَيْءٍ، اعْتَرَضَ بَعْضُهُمْ عَلَى حَذِّ الْمَفْرَدِ بِانْتِقَاضِهِ بِمِثْلِ «عِبَادَ اللَّهِ» عَلَمًا مِنَ الْمَفْرَدَاتِ الَّتِي يَدُلُّ جُزْؤُهَا عَلَى مَعْنَى. وَ أَجَابَ عَنْهُ الشَّيْخُ فِي الشِّفَاءِ [الشِّفَاءِ (الْمَنْطِقَ)، الْمُدْخَلُ ص ٢٥] بِأَنَّ الْإِلْفِظَ لَا يَدُلُّ بِنَفْسِهِ، بَلْ بِإِرَادَةِ الْإِلْفِظِ حَتَّى لَوْ خَلَا عَنْهَا لَمْ يَكُنْ دَالًّا بَلْ لَا يَكُونُ لَفْظًا عِنْدَ جَمَاعَةٍ، فَلَا يَكُونُ جُزْءًا مِثْلَ «عِبَادَ اللَّهِ» دَالًّا عَلَى مَعْنَى، بَلْ بِمَنْزِلَةِ الزَّامِ مِنْ «زَيْدٍ» انْتَهَى.

وَ هُوَ كَلَامٌ تَحْقِيقِيٌّ يَرِيدُ بِهِ أَنَّ الْإِلْفِظَ لَا يَدُلُّ بِطَبْعِهِ، بَلْ بِالْوَضْعِ حَتَّى أَنَّ بَعْضَهُمْ نَفَّوْا كَوْنُ الْمَهْمَلِ لَفْظًا وَ ظَاهِرٌ أَنَّ «عِبَادَ اللَّهِ» عَلَمًا إِنَّمَا وَضَعَ مَجْمُوعُهُ لَذَاتٍ مُسَمَّاهُ، فَهُوَ فِي هَذَا الْوَضْعِ وَ مَادَامَ مُسْتَعْمَلًا عَلَى أَنَّهُ عَلَمٌ، لَا يَكُونُ دَالًّا عَلَى شَيْءٍ لِأَنَّ جُزْئَهُ حِينَئِذٍ لَيْسَ مَوْضُوعًا وَ دَلَالَهَ الْإِلْفِظِ بِالْوَضْعِ؛ وَ لِذَلِكَ عَرَّفَ بَعْضُهُمُ الْمَفْرَدَ بِأَنَّهُ مَا لَا يَدُلُّ جُزْؤُهُ فِيهِ أَيُّ مَادَامَ جُزْءًا مِنْهُ، ذَكَرَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ فِي الْمَخْتَصَرِ.

وَالْحَاصِلُ لِحَاجَةِ الشَّيْخِ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِلَى ارْتِكَابِ الْقَوْلِ بِتَبْعِيَّةِ الدَّلَالَهَ لِلْإِرَادَةِ كَمَا يُؤْهِمُهُ بَعْضُ أَلْفَاظِهِ، بَلْ يَكْفِيهِ نَفْيُ الدَّلَالَهَ الذَّاتِيَّةِ، وَالْإِضْرَابُ عَنْهُ وَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ نَفْيِهِ إِلَى إِبْتِهَاتِ الْقَوْلِ بِتَبْعِيَّتِهَا لِلْإِرَادَةِ بِالْإِعْرَاضِ عَنِ الْوَسْطِ الَّذِي هُوَ الْقَوْلُ الْعَدْلُ طَفْرَةً بَعِيدَةً، مَعَ أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْإِلْفِظَ إِذَا لَمْ يَرِدْ بِهِ مَعْنَى لَمْ يَكُنْ لَفْظًا غَيْرَ مَعْرُوفٍ عَنْ أَحَدٍ وَ قَدْ غَفَلَ الْعَلَمَةُ الرَّازِي عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ فِي شَرْحِ الْمَقَالِ [شَرْحُ الْمَطَالَعِ، ص ٣٧]: "وَ حَيْثُ تَبَيَّنَ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ آتَارُ الضَّعْفِ بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الدَّلَالَهَ عَلَى مَعْنَى وَ قَصْدِهِ غَيْرِ التَّعْرِيفِ" إِلَى آخِرِهِ؛ فَلَا تَغْفَلُ وَاللَّهِ يَعْلَمُ» (مِنْهُ).

[المفاهيم]

بیان

[الجزئي والكلي]

(المفهوم) من اللفظ (إن) منع هو نفسه^١ من (الشركة) فيه (فجزئي حقيقي) و شخص (و إلا) يكن مانعا منها بنفسه، سواء لم يمنعها مانع أصلا أو منعها أمر خارج كمفهوم الواجب فإنه في نفسه لا يمنع الشركة، لكنها امتنعت بالدليل الخارج (فكلي) سواء (أمكنت أفراد) المشاركون فيه بالإمكان العام المقيّد بالوجود فيشمل الوجوب والإمكان الخاص أي لم تمتنع أفراد (و) لكن (لم توجد) كالعقلاء (أو وجد) فرد (واحد) فقط، سواء (أمكن) أن يوجد (غيره) كالشمس (أم لا) كالواجب (أو) وجد (كثير) سواء (تناهى) الكثير (أم لا) يتناهى (أم لا) تكون أفراد ممكنة كشريك الباري.

وهنا دقيقتان

أوليتهما: إنه جعل ما وجد فرد واحد منه و لم يمكن غيره كالواجب من أقسام ما أمكنت أفراد، والجمع المضاف يفيد العموم، فالواجب قسم ممّا أمكنت جميع أفراد لكن بمعنى عدم امتناع الجميع، امتنع البعض كالواجب حيث امتنع غير الواحد، أم لا كغيره؛ فلا حزاة.

الثانية: إنّ ظاهر التقسيم يدلّ على عدم امتناع وجود كثرة غير متناهية لكن لا صراحة في اجتماع وجودها، فيكفي إمكانها متعاقبة إن جوّزنا ذلك، أو^٢ المراد وجد كثير

١- في هامش ب و ج: «لما كان فاعل قوله: "منع" ضميرا مستكثرا فيه عائدا على المفهوم. أفاد ظاهر إسناد المعنى [المنع!] إلى المفهوم كونه لذاته لا بدليل خارج و مانع خارجي و إلا لم يكن المفهوم مانعا بل ذلك الخارج، و به اكتفينا عن التقييد بقولهم: "لذاته" أو "نفس تصوّره"، فتأمل». ٢- الف: «إذ» بدل «أو».

غير متناه^١ بمعنى أنه لا يقف إلى حدّ كالعدد فهو كلّيّ لا تتناهى أفراده، أو المعنى أن قبول الشركة في الكلّي إنما يكون بالنظر إلى نفسه حتى يقال: مفهوم الواجب أيضا يقبل الشركة في نفسه وإن امتنعت بدليل خارج عنه؛ فكذلك نقول لا يعتبر في الكلّي من حيث هو كلّيّ وجود أفراده أو عدمها ولا تناهيها أو لا تناهيها وإن ثبت بعض ذلك بخارج كامتناع أفراده مطلقا أو غير واحد و امتناع لا تناهيها في الوجود مجتمعة أو مطلقا.

[اللفظ تابع للمعنى في الكلّيّة والجزئيّة]

ثمّ الموصوف بالجزئيّة والكلّيّة أولا وبالذات هو المفهوم (ويتبعه لفظه) الدالّ عليه (فيهما) أي في الجزئيّ والكلّي، فيوصف لفظهما بالكلّي والجزئيّ تبعا لكلّيّة مفهومه أو جزئيّة مجازا من باب الوصف بحال المتعلّق وتسمية الدالّ باسم المدلول. وقول بعضهم: "ما اصطلحوا عليه تسمية مجازية فلا يتمّ في الجزئيّ إذ كلّ لفظ جزئيّ حقيقيّ لا مجازي" غير سديد، إذ التحقيق أن كلّ لفظ له اعتبارات؛ أحدها: اعتباره في نفسه من حيث إنه مفهوم متعلّق، و وصفه بالجزئيّ بهذا الاعتبار حقيقة. وثانيها: اعتباره في نفسه من حيث إنه موجود في الخارج كما يقال: "مسمّى العلم جزئيّ" وهو مجاز بمعنى أن هذا الموجود في الخارج لو وجد في الذهن كان جزئيا^٢. وثالثها: مقايسته إلى مدلوله فيقال: جزئيّ أي جزئيّ المفهوم ولا شكّ أنه مجاز أيضا والاصطلاح عليه وإنباته لا ينفي غيره.

[النسب الأربع بين كليّين ونقيضيهما]

(و) المفهومان (الكلّيّان) كائنين (بلا تفارق) أي من غير افتراق أحدهما عن صاحبه لا كليّا ولا جزئيا (متساويان) كالناطق والإنسان، والنسبة بينهما التساوي و مرجعه

١- ج: «وجد كثير متناه غير متناه».

٢- في هامش الف و ب: «إذ الكلّيّة والجزئيّة من المعقولات الثانية والعوارض الذهنيّة» (منه).

موجبتان كَلَيْتَانِ متعاكستان نحو "كَلَّ إنسان ناطق" و "كَلَّ ناطق إنسان" (كنقيضيهما) فإنَّهما أيضا متساويان^١ ف"كَلَّ لا إنسان لاناطق" و "كَلَّ لاناطق لا إنسان"؛ إذ لو صدق أحد النقيضين و لم يصدق الآخر لَصَدَقَ أصله لامتناع ارتفاع الأصل و نقيضه معا، فإن صدق الأصل الآخر أيضا اجتمع مع نقيضه و إلا افترق عن مساويه و كلاهما ممتنعان.

(و) الكَلَيْتَانِ (بلا تصادق^٢ متباينان) تباينا كَلَيْتَا و هو افتراق كَلَّ عن صاحبه كَلَيْتَا، وأصله سالبتان كَلَيْتَانِ متعاكستا الطرفين كالإنسان و الحجر، ف"لا شيء من الإنسان بحجر" و "لا من الحجر بإنسان".

(و) الكَلَيْتَانِ (أعمّ و أخصّ مطلقا) و من جميع الوجوه (معه) أي مع التصادق حال كونه (كَلَيْتَا) ثابتا (لواحد) من الكَلَيْتَيْنِ دون الآخر كما هو المفهوم من المقابلة؛ فذو التصادق الكَلْيِ أخصّ مطلقا و الآخر أعمّ كذلك كالحيوان و الإنسان، و بينهما موجبة كَلَيْتَة موضوعها الأخصّ و سالبة جزئية موضوعها الأعمّ، نحو "كَلَّ إنسان حيوان" و "بعض الحيوان ليس بإنسان".

(بعكس نقضييهما) الظرف مستقرّ حال عن ضميري^٣ الكَلَيْتَيْنِ أو ضميرهما في أعمّ و أخصّ على الخلاف بين النحاة، أو خبر عن محذوف أي هما متلبّسان بعكس نقضييهما، فإنّ نقضيي الأعمّ و الأخصّ مطلقا، أعمّ و أخصّ مطلقا لكن بعكس العينين فنقيض الأعمّ أخصّ و نقيض الأخصّ أعمّ، ف"كَلَّ لا حيوان لا إنسان" و "ليس بعض اللاإنسان بلا حيوان" و إلا لكان بعض اللاحيوان إنسانا^٤، فيلزم صدق الأخصّ مطلقا بدون الأعمّ مطلقا و هو ممتنع، و كان كَلَّ لا إنسان لا حيوانا، فلا بدّ من صدق اللاحيوان على اللاإنسان أيضا، فإن

١- في هامش ب: «و كذلك لأنّ لفظ التفارق نكرة منفيّة فتعمّ الكَلْيِ و الجزئي» (منه).

٢- ج: + «أصلا لا كَلَيْتَا و لا جزئيتا». ٣- ج: - «ضميري».

٤- في هامش الف ب: «أي و إن لم تصدق هاتان القضيتان لكان كذا، و قوله: "لكن بعض اللاحيوان إنسانا" لازم على تقدير عدم صدق القضية الأولى، و قوله: "و كان كَلَّ الإنسان لا حيوانا" لازم على تقدير عدم صدق الثانية» (منه).

كان كلياً أيضاً كانا متساويين فيكون عيناها كذلك لما مر، والمفروض أنهما أعم وأخص مطلقاً، وإلا كان جزئياً فيكون اللانسان أخص لأنه موضوع الموجبة الكلية واللاحيوان أعم لجواز وضعه للسلب الجزئي فيكون عيناها كذلك بعكسهما الإنسان أعم والحيوان أخص والفرض خلافه.

(و) الكلّيان أعم وأخص (من وجه معهما) أي مع التصادق والتفارق كائنين (لكلّ) واحد من الكلّيين، ويمتنع مع وجود التفارق بينهما - ولو في الجملة - كون التصادق كلياً وبالعكس، فلا جرم أنهما جزئيان ثابتان لكلّ من الكلّيين فكلّ منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من آخر. والتصادق يستدعي اجتماعهما لامحالة في مصداق واحد، ولا بدّ من افتراق هذا عن ذاك وعكسه في محلّين آخرين فتحصل موجبة جزئية موضوعها هذا أو ذاك و سالتان جزئيتان متعاكستا الطرفين كالحيوان والأبيض، فـ "بعض الحيوان أبيض" وبالعكس و "ليس بعض الحيوان بأبيض" وبالعكس.

(و) لنقيضيهما تباين جزئيّ) وهو التباين في الجملة، أعم من الكلّي ومن الجزئيّ المتحقّق في ضمن العموم والخصوص من وجه؛ فإنّ نقيضي الأعم والأخص من وجه قد يكونان متباينين تبايناً كلياً كالحيوان واللانسان أو غير الإنسان، فإنهما أعم وأخص من وجه لتصادقهما في البقر وتفارقهما في الجماد والإنسان، ونقيضاهما متباينان كلياً إذ لا شيء من اللاحيوان بإنسان ولا من الإنسان بلاحيوان. وقد يكونان أعم وأخص من وجه كعينيّهما كالحيوان والأبيض لتصادق نقيضيهما في الجماد الأسود وتفارقهما في أبيضه وأسود الحيوان؛ فالضابط الكلّي الدائر بينهما هو القدر المشترك بين التباين الكلّي والعموم من وجه وهو التباين الجزئيّ.

(كالمتباينين) تبايناً كلياً، فإنّ نقيضيهما إمّا متباينان كالعينين كالموجود والمعدوم إذ لا شيء من اللاموجود بلامعدوم ولا من اللامعدوم بلاموجود، أو أعم وأخص من وجه كالإنسان والحجر لتصادق نقيضيهما في الشجر وتفارقهما في العينين. ولم يذكر حكم نقيضي المتباينين بجنبهما طلباً للاختصار وهرباً عن التكرار.

[نقض مشهور]

وهنا نقض مشهور وهو أنَّ المعدوم في الخارج لكونه أخَصَّ من الممكن العامِّ مباين كلياً للممكن العامِّ مع أنَّ الالمعدوم في الخارج أخَصَّ مطلقاً من الممكن العامِّ؟! و دفعه عمَّن خصَّ النسب الأربع بغير الكليات الشاملة و نقائضها ظاهر؛ و أمّا على عمومها كما هو التحقيق كما سيأتي، فدفعه بعضهم بتغيير القاعدة حيث فسّر التباين الجزئي بالمفارقة في الجملة مطلقاً ليعمَّ العموم و الخصوص مطلقاً. و الحقّ عندي^١ أنَّ المعدوم في الخارج أعمّ من وجه من الممكن العامِّ لتصادقهما في الممتنع^٢ و افتراق الأول عن الثاني في الوجود في الخارج و عكسه في ضروريّ الوجود و العدم، ضرورة أنَّ ما كان كلّ واحد من وجوده و عدمه ضرورياً معدوم في الخارج و ليس بممكن عامّ لانحصاره في الواجب و الممتنع و الممكن الخاصّ^٣، و بين نقيضيهما تباين جزئيّ متحقّق

١-ج: «فإن قلت» بدل «و الحقّ عندي».

٢- في هامش الف و ب: «فالمعدوم في الخارج و الالممكن العامِّ متباينان فيجب على القاعدة أن يكون بين نقيضيهما تباين جزئيّ أي إمّا التباين الكليّ أو العموم و الخصوص من وجه، و ليس كذلك لأنّ نقيضيهما أعمّ و أخَصَّ مطلقاً، إذ كلّ موجود و كلّ معدوم فهو داخل في الممكن العامِّ و من جزئياته، فكما أنَّ المعدوم في الخارج جزئيّ أخَصَّ منه مطلقاً فكذا نقيضه و هو الالمعدوم في الخارج» (منه).

٣-ج: + «... لأنّ سلب الضرورة عن أحد الطرفين المخالف للحكم مأخوذ في مفهوم الإمكان العامِّ فلا يشمل ضروريّ الطرفين و إن كان ممتنعاً، قلت: فرض ضرورة وجود الشيء لا ينافي عدم ضرورته في الواقع، فغايتة أن يكون ما فرض وجوده و عدمه ضروريّين معاً، ضروريّ العدم دون الوجود واقعا، فيدخل في الممتنع و في الممكن العامِّ؛ كيف لا و قد اتّفقوا على كونه من الكليات الشاملة و انحصاره في الموادّ الثلاثة عقلاً، فلو لم يدخل ذلك في الممكن العامِّ لم يكن شاملاً أو منحصرافاً في الثلاثة، و كلّ منهما خلاف اتّفاقهم. و بالجملة الممكنة العامة كساير القضايا إنّما تخبر عن الواقع و نفس الأمر و جهاتها تحكي كميّة النسبة و عنصرها في الواقع كما يأتي في الموجّهات في الفن الثاني، فمعنى الممكنة سلب الضرورة في الواقع عن الطرف المخالف

في ضمن المباينة الكلية إذ اللامعدوم في الخارج هو الموجود فيه و لا شيء منه بلا ممكن عام و لا من اللاممكن العام بموجود خارجا. فهذه هي النسب الأربع.

[الجزئي الإضافي]

(و الأخص) المذكور فيها (جزئي إضافي) لأنه جزئي من جزئيات الأعم، فهو ما كان جزئيا بالإضافة إلى ما فوقه باندراجته تحته سواء كان جزئيا في نفسه أيضا لمنعه عن الشركة فيه أم لا. فكل جزئي حقيقي جزئي إضافي و الإضافي قد لا يكون حقيقيا كالحساس بالنظر إلى ما فوقه، و هو أي الجزئي الإضافي (أعم) من الحقيقي مطلقا لما مر و لأن بعض الجزئي الإضافي كلي حقيقي^١ مندرج تحت كلي أعم منه قطعاً فيكون جزئياً إضافياً أيضا (و ليس جنسا) للحقيقي لانفكاكهما في التصور.

و في تفسير العبارة وجه آخر أدق و ألطف؛ كأنه لما حمل الجزئي الإضافي على الأخص المعهود و هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر كلياً و لا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك، و أراد حمل الأعم على الأخص، أمكن أن يتوهم أنه من قبيل حمل أحد المتساويين على الآخر و أن المراد تعريف^٢ الجزئي الإضافي بالكلي الأخص، فيعترض بأن الجزئي الإضافي قد يكون جزئياً حقيقياً أيضا فتعريفه بالكلي تعريف بالأخص، فأجاب بقوله: "و هو أعم" أي الجزئي الإضافي أعم من الكلي الأخص لامساويا فليس المقصود تعريف أحدهما بالآخر؛ و لك أن تجعل الأخص هنا أعم من الكلي و الجزئي أي

→ للحكم، فامتناع الشيء سلبهما عن وجوده و إثباتها لعدمه في الواقع، فلا ينافي كونه بحسب الفرض ضروري الوجود و العدم معا إذ الفرض لا يوجب تحقق المفروض و لذا جاز فرض المحال، و من ثم ليس من قال في إثبات الواجب: "لو لم يكن موجودا لم يكن واجبا و هو خلاف المفروض" فكان الإشكال لا مدفع له. و بهامشها: «أي: تقدير عموم النسب» (منه).
بدل «و بين نقيضهما... النسب الأربع».

١- الف: + «فلا يكون جزئيا حقيقيا و كل جزئي حقيقي».

٢- في هامش ج: «من باب تعريف الشيء بمحموله المساوي له» (منه).

المندرج تحت شيء، فيكون منشأ السؤال توهم أنه الأخص المذكور الخاص بالكلي وحينئذ فمعنى قوله: "و هو أعم" أن الأخص المفسر للجزئي الإضافي لشموله للجزئي الحقيقي أيضا أعم من الأخص المذكور في بيان النسب الأربع لأنه كلي لا غير، و ليس الأخص الأعم جنسا للأخص الأخص لانفكاكه عنه تصوّرا.

[معنى التصادق و التفارق]

(و) معنى (التصادق) بين الكلّيتين (صدقهما بالحمل المتعارف) و هو حمل الأعم على الأخص و حمل الشيء على ما تحته بأن يُحملا كذلك (على ثالث) مغاير لهما مندرج تحت كلّ واحد منهما (ولو) لم يكن ذلك الثالث أمرا موجودا محققا، بل (فرضيا) مقدّرا كما للكلّيات الفرضيّة من الأفراد المقدّرة. فتصادق الإنسان و الناطق كليّا صدقهما على مصاديق معيّنة هي أفراد لكلّ منهما، لا صدق أحد الكلّيتين على نفس الآخر و العكس.

(و التفارق عدمه) أي عدم صدقهما كذلك على ثالث، لا عدم صدق أحدهما على نفس الآخر، فإذا صدق أحدهما على فرد خاص له و لم يصدق عليه الآخر فقد تفارقا فيه و إن صدق الكلّيان أحدهما على نفس الكلّي الآخر؛ و على هذا (فالنوع و الإنسان متباينان) لعدم صدقهما في ثالث كذلك، إذ كلّ ما صدق عليه الإنسان فهو جزئي حقيقي كـ"زيد" فليس نوعا و إلّا لكان هو السافل دون الإنسان.

فإن قلت: كيف يكونان متباينين و قد صدق أحدهما على الآخر في قولنا: "بعض النوع إنسان" و ليس ذلك من شأن المتباينين؟!

قلت: قد عرفت أن المعتبر في الصدق الحمل المتعارف، و أمّا غيره فلا يحصل بوجوده التصادق المعتبر و لا بعدمه التفارق.

(و) قولنا: ("بعض النوع إنسان") و إن صدق لكّته (غير متعارف لعدم الثالث) المعتبر في الحمل المتعارف في القضايا المتعارفة، إذ معناه أن الإنسان الكلّي نفسه مصداق للنوع و فرد له لا أن فردا فردا لهما. فبطل استبعاد تباينهما لصدق النوع على الإنسان لما عرفت

من أنه ليس من الصدق المعتبر هنا في شيء، بل المتحقق تحقق النوع بتحقيق الإنسان^١ وكذا "الفصل" و"الناطق"، و"الجنس" و"الحيوان" ونحوها.

واندفع ما يقال من أن مقتضى الحصر العقلي في الأربع كما صرحوا به أيضا، أن كل كليين فرضا فلا بد بينهما من تحقق إحدى النسب الأربع وهو منقوض بنحو "الجنس" و"الحيوان" لانتفاء الأربع؛ أما التباين فلصدق "الحيوان جنس" و"بعض الجنس حيوان"، وأما التساوي والعموم مطلقا فلعدم الصدق الكلي من جانب، وأما العموم من وجه فلعدم افتراق الجنس عن الحيوان.^٢

[عدم اختصاص النسب الأربع بالكليات الصادقة غير الشاملة]

وقولي - في تفسير التصادق -: "ولو فرضنا دفع لما يقال من أن الشيء" و"الموجود" متساويان فيجب أن يكون نقيضاهما كذلك مع أن^٣ "اللاشيء" و"اللاموجود" يصدق عليهما حد المتباينين، إذ لا فرد لهما فيصدق أنهما لا يتصادقان لأنهما لا يصدقان على شيء لعدم مصداق لهما.

وجوابه: أن التصادق في الكليات المحققة الأفراد بحسب نفس الأمر، وفي الفرضية بحسب فرض العقل، وظاهر أن كلا من اللاشيء و"اللاموجود" بحيث لو فرض له مصداق لكان مصداقا للآخر أيضا؛ فلا حاجة إلى ما ارتكبه القوم من تخصيص النسب الأربع بالكليات الصادقة بحسب نفس الأمر غير الشاملة ليخرج عن الباب نحو اللاشيء

١- ج: + «الكلي».

٢- في هامش الف و ب: «كأن قائلا يقول: لا يصح أن يكون بينهما التباين الكلي لأن مرجعه إلى سالتين كليتين ولا يصدق هنا لا شيء من النوع بإنسان» لصدق نقيضه وهو "بعض النوع إنسان". وحاصل الجواب أن السالبة صادقة صدق القضايا المتعارفة إذ لا شيء يحمل و يصدق عليه الإنسان والنوع الحمل المتعارف، والموجبة الجزئية المذكورة من القضايا الغير [غير] المتعارفة فليست نقيضا للأولى. فتأمل! (منه).

٣- ج: «نقيضاهما كذلك مع أن بدل «نقيضا كما أن».

واللاموجود بالقيّد الأوّل و نحو الشيء و الموجود بالتّاني؛ فإنّه مع أنّه لا يناسب كلّيّة قوانين الفنّ، خلاف التحقيق؛ فإنّهم إنّما اعتبروا الأفراد الفرضيّة في الحكم بكلّيّة الكلّيات الفرضيّة و إلّا لكان ينبغي جعلها جزئيات لعدم اشتراكها بين كثرة خارجا إذا قطعنا النظر عن تلك الأفراد الذهنيّة الفرضيّة كما صرّح به المحقّق الشريف^١؛ فما بالهم لا يعتبرون تلك الأفراد في إجراء النسب بين الكلّيات. ثمّ إذا لزمنا إجرائها - أي إجراء النسب الأربع - فيها باعتبار أفرادها الفرضيّة، لزم جريانها في نقائضها الشاملة أيضا على قاعدة النسب، و ستظهر لما حقّقناه فائدة أخرى أيضا في باب القضايا إن شاء الله تعالى.

[وجه اختصاص العكس بالقضايا المتعارفة]

(و لذا) أي و لكون الحمل في قولنا: "بعض النوع إنسان" غير متعارف (لم ينعكس) قولنا هذا بالعكس المستوي إلى قولنا: "بعض الإنسان نوع" إذ النوع إنّما حمل فيه على نفس الإنسان الكلّي، فلا يلزمه حمله على أفرادها كما هو مقتضى العكس بل لا يصحّ في نفسه؛ و من هنا خصّوا العكس بالقضايا المتعارفة من المحصورات، نحو "بعض الحيوان إنسان" المنعكس إلى "بعض الإنسان حيوان".

[النسب بحسب التحقيق]

هذا كلّه إذا اعتبرت النسبة بين الكلّيين بحسب الصدق؛ و أمّا إذا اعتبرت بحسب

١- في هامش الف و ب: «قال في حاشية الرسالة [أنظر: تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ص ١٢٦] ما مُحصله أنّ الكلّيات الفرضيّة لها حالان: عقليّ و هو قبول الشركة، و خارجيّ و هو عدمه؛ و إنّما اعتبروا الأوّل في الحكم بكلّيّة هذه المفهومات و لم يعتبروا الثاني فيجعلوها جزئيات لامتناعها عن الاشتراك في نفس الأمر، لأنّ مقصودهم التوصل بالنظر و الكسب بالمفهومات المعقولة إلى المفهومات المجهولة و ذلك إنّما يكون باعتبار حصولها في الذهن و العقل، فاعتبار أحوالها الذهنيّة هو المناسب لغرضهم و مقصودهم دون أحوالها الخارجيّة و لذلك جعلوا الكلّيات الفرضيّة كلّيات كما هو مقتضى أحوالها الذهنيّة، لا جزئيات كما هو مقتضى أحوالها الخارجيّة؛ فتأمّل» (منه).

التحقّق فلا عبرة حينئذ بصدقهما و حملهما على شيء فضلا عن المتعارف؛ وإليه أشار بقوله: (نعم لو اعتبر) حال النوع و الإنسان بحسب (تحققهما) لا بحسب الصدق (فالنوع) حينئذ (أعم) من الإنسان (مطلقا) بمعنى أنّه كلّما تحقّق الإنسان الكلّي تحقّق النوع و قد يتحقّق النوع بدون الإنسان في ضمن الفرس و نحوه من أنواع الحيوان و غيرها. و النسب الأربع بين القضيتين إنّما تعتبر على هذا الوجه فقط، ضرورة انتفاء الصدق بين القضايا أنفسها، إذ لا يصحّ أن يقال: "هذه القضية هي تلك"، فلا بدّ في اعتبار النسبة بينهما من ملاحظة تحققها.

فيقال: قولنا: "هذا حيوان" أعمّ مطلقا من قولنا: "هذا إنسان"، إذ متى تحقّق الثاني تحقّق الأوّل و لا عكس كلّيا. و قولنا: "هذا إنسان" مباين كلّيا لقولنا: "هذا حجر"، إذ كلّما تحقّق أحدهما انتفى الآخر، فقولهم: "الممكنة العامة أعمّ القضايا الموجهة" مثلا، يعني به عمومها بحسب التحقّق و كذا في نظائره كما يأتي في محله.

فصل

في الذاتيّ والعرضيّ وأقسامهما

الكليات الخمس^١

[الذاتيّ]

فنقول: (ما) أي الكلّي الذي (لا تعقل ذات جزئياته) و حقيقتها (من حيث هي هي) مع قطع النظر عن الأمور الخارجة العارضة لها (بدونه) أي بدون ذلك الكلّي، سواء كان ذلك لأجل أنّه نفس حقيقتها أو لأنّه جزؤها، - و احرص بالحيثيّة عن المضايغ لأنّه لا يعقل بدون مضايغه لكن لا يتوقّف تعقله من حيث هو هو على تعقل الآخر، بل من حيث إنّه موصوف بوصف به المضايغة كأبوة الأب مثلا، بخلاف الذاتيّ^٢ - (أو) يقال: (ما لا يعقل

١- ب و ج: «الخمس» بدل «الخمس».

٢- في هامش الف و ب: «فليس أحد المضايغين ذاتيا للآخر، فإنّ تعقل ذات الأب من -

ثبوته لها) أي في جزئياته^١، بعلة فهو (ذاتي) لها، منسوب إلى ذاتها: أما إذا كان جزءا لها فظاهر. و أما تسمية عين الذات بالذاتي ففيها تجوز بجامع المشاركة للذاتي في عدم الخروج عنها.^٢ وذلك كالإنسان والحيوان لا متنازع تعقل جزئياتهما إلا بهما ولأن ثبوتهما لها إنما هو لذاتهما لا لعلته، لأن الذاتي إما عين الذات أو جزؤها فلا يتصور فهم الذات بدونها ولا ثبوته لها بعلة إذ لا معنى لتوسط العلة بين الشيء ونفسه وهو المعنى بقولهم: "المهيات غير مجعولة"^٣، بخلاف العرضي فهما فإنه إما عرض أولي ويسمى ذاتيا أيضا و ثبوته للذات معلل بها بلا واسطة في الثبوت، أو غيرها فثبوته بواسطة فهو معلل بتلك الوسطة. فالمراد بالعلة هنا العلة في الثبوت لا في الإثبات والتصديق وإلا لصدق حد الذاتي على اللازم البين لأن إثباته لملزومه لا يحتاج إلى دليل.

[إشكال]

وقد يشكل بإطباق القوم على أن حمل الأجناس العالية على الأنواع إنما هو بواسطة حمل المتوسطات، وحملها بتوسط السوافل وقد صرح الرئيس^٤ بأن جسمية الإنسان معللة بحيوانيته. والحق أن الجسم جزء من الحيوان فلا يكون ثبوته وهو مقدم، معلولا لثبوت الحيوان وهو متأخر، فليحمل قولهم على العلية في التصديق والإثبات دون الثبوت فلا إشكال.^٥

→ حيث هي ذاته لا يتوقف على تعقل الإين، بل تعقله من حيث إنه موصوف بالأبوة موقوف على تعقل الإين من حيث إنه إينه (منه).
١- ب و ج: «لجزئياته».
٢- ج: + «أو يقال: المراد بالذات ذات الشخص من حيث هو شخص فالكلي الذي هو عين حقيقتها جزؤها لتركيبتها منه ومن عوارضه المشخصة، فتصح النسبة...».
٣- ج: + «إذ لا معنى لجعل المهية مهية».
٤- ج: + «عرضا».
٥- الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٩٩.

٦- ج: + «و حينئذ فإن إثبات جسمية الإنسان بحيوانيته برهان إن وقد يدعى إطباقهم على لميته؛ وأن الحق في الجواب أن الجزء هو الجسم بشرط لحيوانيته والمحمول هو بشرط»

[أقسام الذاتيّ]

(و هو) أي الذاتيّ بالنسبة إلى جزئياته (إمّا عين حقيقتها) و تمام مهيتها (فنوع) كالإنسان بالإضافة إلى زيد و عمرو (و إلّا) يكن عينها فلا محالة يكون جزئها، إذ المفروض أنّه ذاتيّ فلا يكون خارجاً و حينئذ (فإن اختصّ به) أي بنوع واحد بأن يكون جزءاً منه دون غيره من الأنواع (ففصل) لأنّه يفصل ذلك النوع و يميّزه عن غيره (و إلّا) يكن خاصّاً بواحد منها، بل كان جزءاً من أنواع متعدّدة و حقائق مختلفة (فجنس) مشترك بين تلك الأنواع.

[العرضيّ و أقسامه]

(و غيره) أي غير الذاتيّ المذكور (عرضيّ و هو) أي العرضيّ (إمّا) عارض أو كائن (لحقيقة) واحدة (خاصّةً فخاصّةً) كالضحك للإنسان (أو لأكثر فعرض عامّ) كالماشي لأنواع الحيوان. فهذا حصر عقليّ للكليّ في الخمس: الذاتيات الثلاثة و العرضيّين. (و كلّ) منهما (إن امتنع) عقلاً (انفكاكه) عن معروضه (فلازم للمهية أو أحد وجوديّها) لأنّه إن امتنع انفكاكه عنه في الخارج فقط فهو لازم وجوده الخارجيّ كحرارة النار، أو في

→ الحيوانيّة، إذ الجسم ما لم يكن حيواناً لم يحمل عليه لأنّ الجسم الذي ليس بحيوان ليس بإنسان.

قلت: فيه أنّ الجسم المطلق أي لا بشرط، جنس عال للإنسان فلا بدّ من حمله عليه لذلك و لأنّ حمل المقيد لا ينفك عن حمل المطلق، و عدم حمل المقيد بشرط لا لا يوجب انحصار المحمول في المقيد بشرط شيء، و لا عدم حمل المطلق لا بشرط؛ فلو صحّ الإطباق فليحمل قولهم على العلّة في الثبوت في الواقع و نفس الأمر و على الفرق يجعل الجزء بشرط لا و المحمول لا بشرط. فتأمل.

و بهامشها: «فهو إشارة إلى أنّه لا ينافي حمل المقيد بشرط شيء أيضاً لصدق المطلق لا بشرط و حمله مع حمل المقيد بشرط شيء، أو بشرط لا شيء، إذ المقيد بأحدهما فرد للمطلق. فتأمل!» (منه).

الذهن فقط فهو لازم وجوده الذهني كالكليّة و الجزئية و ساير المعقولات الثانية، أو فيهما معا فهو لازم للمهيّة من حيث هي أي مع قطع النظر عن خصوص أحد وجوديّها فهو في الحقيقة لازم لها من حيث وجودها المطلق كزوجيّة الأربع فإنّها لا تنفكّ عن مهيتّه أينما وُجدت، خارجا أو ذهنا.

ثمّ اللازم مطلقا نوعان: (بيّن) اللزوم؛ لاحتاج التصديق به إلى نظر و كسب و دليل، سواء توقّف على حدس أو تجربة أو نحوهما أم لا؛ وله تفاسير ثلاثة:

فهو ما يلزم ملزومه لزوما كائنا (بلا واسطة) بينه و بين ملزومه، لا في اللزوم كما في لازم اللازم، و لا في إثباته كما في تساوي الزوايا الثلاث للقائمتين فإنّ لزومه للمثلث إنّما يثبت بدليل.

(أو) ما يلزم (تصوّره تصوّر ملزومه) بحيث كلّما تصوّرت الملزوم خُصّل في ذهنك اللازم ككون الإثنين ضعفا للواحد.

(أو) ما (يلزمهما) أي يلزم التصرّين: تصوّر الملزوم و تصوّر اللازم (الجزم بلزومه) من غير حاجة إلى وسط و دليل؛ فمرجع التفسير الأخير إلى الأوّل، و الأوسط أخصّ منهما.

(و^١ غير بيّن غيره) أي غير البيّن، فمقابل البيّن بكلّ من المعاني غير البيّن بالمعنى المقابل له.

(و إلّا) يمتنع عقلا انفكاك العارض عن معروضه (فمفارق) لأنّه يجوز أن يفارق المعروض عقلا (و إن لم يفارق) قطّ، إذ الدوام - وهو عدم المفارقة - أعمّ مطلقا من اللزوم - وهو امتناعها عقلا - فنقيضاهما بالعكس، فالمفارقة أخصّ مطلقا من إمكانها.

[شبهة مشهورة]

و هنا شبهة مشهورة، هي أنّ اللزوم بين شيئين لا تحقّق له أصلا و إلّا امتنع انفكاك

١- ب: «أو» بدل «و».

اللازم عن الملزوم، فإنّ هذا هو مفهوم اللزوم؛ فنقول: إمّا أن يجوز حينئذ انتفاء ذلك اللزوم عن ذلك اللازم أو لا يجوز لا سبيل إلى الأوّل لأنّ انتفائه يستلزم ثبوت إمكان انفكاك ما فرض امتناع انفكاكه عن الملزوم، فثبت لزوم ذلك اللزوم لللازم، فتحقّق هناك لزومان متغايران أحدهما بين اللازم و الملزوم، والثاني بين اللازم و لزومه للملزوم؛ ثمّ ننقل الكلام إلى اللزوم الثاني إلى أن يثبت ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية له، إذ لو انتهى إلى حدّ انقطعت عنده سلسلة اللزومات لاختلّ اللزوم الأوّل، فلا يكون ما فرض لزومه لازماً وهذا خلف.

و إلى الجواب أشار بقوله: (و لزوم اللزوم) أمر (اعتباري) لا تحقّق له و لا فعلية إلّا بفرض فارض و اعتبار معتبر (فلا تسلسل) لانقطاع اعتبار العقل و تناهيه وإن كان لا يقف إلى حدّ إلّا و يمكن اعتباره بعد ذلك الحدّ أيضاً؛ و هذا^١ مراد من قال بعدم استحالة التسلسل في الاعتباريات لا إمكان عدم تناهيهما بالفعل، لبطلانه بأدلة استحالة التسلسل و بتناهي القوة العقلية.

و قد يقال: ما ذكر من الدليل إن كان مستلزماً لمدعى المستدلّ من استحالة تحقّق اللزوم بين شيئين، فقد تحقّق اللزوم بين دليله و مدّعه، فالشبهة بنفسها هي التي نقضتْ غَرْزَها و إلّا فلا محذور.^٢

و ما يقال من أنّ المستدلّ له أن يقول: "ليس عندي لزوم و لا استلزام و إنّما الدليل إلزامي مبنيّ على مقدّمات مسلّمة عندكم"، فهو مع أنّه كلام خال عن التحصيل، مشترك، إذ لنا أن نقول: إنّ انتقاض الدليل بنفسه مبنيّ على أمر مسلّم عند المستدلّ لا يمكنه التخلّص منه بوجه وجيه و التفوّه بمنع ما يلزمه و فيه^٣، إذ ليس كلامنا في مقدّمات الدليل

١- في هامش ج: «أي: عدم التناهي بمعنى أنّه لا يقف» (منه).

٢- ج: + «و لا ينفعه تخصيص الشئين بالمفردين حتّى تخرج القضايا و القياسات و الأدلّة، إذ لا تخصيص في العقليات بل لو تمتّ الشبهة لعمت».

٣- ج: - «و التفوّه... فيه».

أنفسها بل في لزوم النتيجة لها، وهو مسلّم عند المستدل لا يسعّه منعه أصلاً^١. وأمّا النقض باللزومات البيئية فهو وإن كان غير شامل ولا حاسم لمادّة الشبهة، كاف في إبطالها. ويمكن الجواب أيضاً بأنّ إمكان^٢ الانفكاك إن كان لازماً لموصوفه الذي هو منقطع سلسلة اللزومات، فقد تحقّق اللزوم، وإلاّ أمكن^٣ وارتفاع^٤ الإمكان الذاتي وهو ممّنع لاستحالة تخلّف مقتضى الذات عنها و انقلاب^٥ مادّة الإمكان الذاتي إلى الامتناع أو الوجوب الذاتيين؛ فتأمل!

تفصيل للكليات الخمسة

(الجنس) كلّيّ (مقول على حقائق مختلفة) بالمهية (في جواب "ما هو"). لما كان هذا التفصيل مسبقاً بإجمال قد تبين به تخميس الكليات وانحصارها في الخمسة وذاتية الثلاثة الأول و عرضية الباقيتين، استغنى عن ذكر "الكلي" في حدودها. وما يقال من أنّ المقولية على الكثرة تدلّ على الكليّة فليس بشيء، لأنّ قولهم: "مقول" فصل للمحدود وليس لبيان الجنس والمهية، بل المقصود منه التميّز وإن دلّ على الجنس التزاماً؛ وأمّا كونه ذاتياً فلأنّ "ما هو" في عرف الفنّ موضوع للسؤال عن الذاتيات فيدلّ على كون الجواب ذاتياً.

١- في هامش الف و ب: «سواء كان استدلاله تحقيقياً أو إلزامياً وجدلياً» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «و إن لم يكن إمكان الانفكاك لازماً للزم لكان عرضاً مفارقاً أي جائز الإفتراق ممكن الانفكاك وهو محال لامتناع انفكاك الإمكان الذاتي عن الممكن لاستحالة انقلاب الموادّ الثلاث بعضها إلى بعض» (منه).

٣- ج: + «ارتفاعه».

٤- في هامش الف و ب: «اللازم عن الشقّ الأوّل من شقّي الردّ به المذكور في الشبهة» (منه).

٥- ج: - «و هو».

٦- ج: «و انقلاب الموادّ الثلاث الذاتية بعضها إلى بعض؛ فتأمل» بدل «و انقلاب مادّة الإمكان... فتأمل».

وقد يجعل المقول جنسا وما بعده فصلا، وهل هو جنس بعيد لشموله للجزئي أيضا أو قريب لعدم حمل الجزئي على شيء؟ فسيأتي تحقيقه^١.

وقد يقال: الجنس جزء من تلك الحقائق^٢ مقدم على الكل، فلا يحمل عليه إذ الحمل هو الحكم بالاتحاد في الوجود؛ ويجب أن الجزء العقلي وإن كان جزءا خارجيا أيضا لكنه متحد في الوجود مع الكل، وهو مناط الحمل. نعم لا يحمل الجزء الخارجي عليه إذا كانا متميزين في الوجود كأجزاء البيت من السقف والجدران.

وفيه أن الجزء مطلقا إذا اعتبر من حيث هو جزء، كان مغايرا للكل فلا يحمل عليه؛ فالمخلص جعل المحمول معروض الجزئية وحده، لا مع العارض كما سنحققه.

والمحققون على أن الجزء والمحمول متغايران بالاعتبار، فجزء مهية النوع هو الحيوان مثلا بشرط لاشيء، والشيء هو الفصل، إذ الحيوان بشرطه نفس النوع والمحمول هو الحيوان لا بشرط؛ وهو لا يجدي هنا "إذ الحيوان لا بشرط" جزء من "الحيوان بشرط لا شيء" إذ المطلق جزء من المقيّد وجزء الجزء جزء، فاتحد المحمول والجزء.

وكذا القول بأن المحمول نفس المهية والأجزاء حصصها؛ إذ لا مفر من تحقق المهية الجنسية في ضمن الحصص. وقد يقال: "المحمول هو المفهوم الذهني والجزء مصداقه الخارجي"؛ وفيه أن جنسية الحيوان وفصلية الناطق مثلا، ليس شيء منهما باعتبار هذه المفاهيم العرضية، بل باعتبار مصاديقها ومبادئها الجوهرية كما يأتي.

والتحقيق أن الممتنع حمل الجزء من حيث هو جزء، وهو غير لازم؛ بل معروض

١- في الفائدة الثانية، ص ٣٢٨.

٢- في هامش الف و ب: «فإن الجنس الشامل لجنس النوع ومقابل جنسه جنس بعيد لذلك النوع كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان، لأنه أعم من جنس الإنسان وهو الحيوان وما يقابله أعنى النباتات، فإن كان المقول جنسا شاملا للكلّي ومقابله الذي هو الجزئي كان جنسا بعيدا

لأنواع الكلّي ومنها الجنس».

٣- ب و ج: «و الجزء».

٤- ب و ج: «جزء من المقيّد و».

الجزئية هو معروض المحمولية ذاتا، لكنهما مختلفان باختلاف جهتيهما، فالحيوان نوع إذا أخذ بشرط الناطق و من حيث إنه محلّ للنطق، و جزء إذا أخذ بشرط عدمه و من حيث إنه ليس بناطق. و معروض الجزئية و النوعية من حيث إنه مجرد عنهما قابل لهما هو الجنس المحمول لا بمعنى تقييده بالتجرد، بل بمعنى عدم تقييده بشيء^١ و لا بعده؛ فتأمل!^٢

و خرج بقوله: "مختلفة" الأنواع الحقيقية و فصولها القريبة و خواصها، و بقوله: "في جواب ما هو" الفصول البعيدة و العرض العام و سائر الخواص. و قد علم من الحد أن الجنس لابد من كونه مقولا في جواب "ما هو" على مهية^٣ و بعض مشاركاتهما فيه، في الجملة، لأنه أقل ما به يتحقق القول على مهيات مختلفة.

(فإن أجيب به عن مهية مع بعض مشاركاتهما فيه) فقط و لا يقال في جواب "ما هو" عليها مع البعض الآخر من المشاركات (فبعيد) كالجسم، فإنه جواب للسؤال بـ "ما هو" عن الإنسان و بعض مشاركاتهما في الجسميّة ممّا لا يشاركه فيما بعد الجسم كالجماد. و أمّا إذا سئل عنه و عن بعض ما يشاركه في الجسم و ما بعده أيضا فلا يجاب بالجسم، بل بما بعده من الأجناس.

فجوابه مع النبات: "الجسم النامي"، و مع البقر: "الحيوان" و كلما ازداد البعد ازداد عدد ما يجاب به على عدد مراتب البعد بواحد، لأنّ جنس القريب جواب و كلّ جنس بعيد جواب آخر؛ فالمشاركات في القريب و هو "الحيوان" تجاب به فقط، و المشاركات فيما يليه و هو البعيد بمرتبة و هو "النامي" تجاب به و بالقريب، و في البعيد بمرتبتين كـ "الجسم" به و بهما و هكذا.

١- ج: + «من العارضين».

٢- في هامش الف و ب: «و هذا هو الذي فصله الشيخ في الشفاء [الشفاء (المنطق)]، المقولات، ص ٤٠ [و المحقق الطوسي في شرح الإشارات [شرح الإشارات و التنبيهات، ص ٢٧٣]

و غيرهما في غيرهما» (منه). ٣- ج: + «نوعية».

(أو) يجاب بالجنس عن المهية (مع كلّ) واحد من مشاركاتنا فيه كالحيوان فإنّه الجواب عن الإنسان وكلّ ما يشاركه فيه (فقريب) لعدم الواسطة.
والموجود في عبارات القدماء: "أو عن الجميع فقريب"، وفي التهذيب^١: "الكلّ" بالألف واللام؛ و ينتقضان بالبعيد لأنّه أيضا جواب عن المهية وجميع مشاركاتنا فيه معا، فلو قيل: ما الإنسان و البقر و الغنم إلى غيرها من أنواع الحيوان و ما النبات و الشجر و غيرها من النوامي و غيرها من الأجسام؟ فالجواب: "الجسم" ولو اقتصر على النامية فالجواب: "النامي".

وقولي: "أو [مع] كلّ" معناه: مع كلّ واحد، أعمّ من أن يكون منفردا بالمعية للمهية أو مع غيره سواء استوعب حينئذ جميع المشاركات فيه أم لا؛ فالكلّ إفرادي و لا يوهم اللفظ إرادة المجموعي، نعم يشمل المجموع أيضا لأنّه أحد أفراد قوله: "كلّ واحد".
و بالجملة يندفع النقض بأنّ المعتبر في القريب كونه جوابا عن المهية و كلّ واحد من مشاركاتنا فيه و إثنين منها و ثلاثة و عن الجميع فلا يكفي أن يجاب به عن الجميع فقط و هو المقصود من عباراتهم^٢.

[النوع حقيقي وإضافي]

(و النوع) نوعان: (حقيقي) هو كليّ (مقول على أفراد مهية) واحدة (في جوابه) أي جواب "ما هو"، سواء كانت الأفراد محققة كـ"الإنسان" أو مقدرة كـ"العنقاء" أو مختلفة كالنوع المنحصر في فرد.

و المراد قوله: "على أفراد مهية واحدة فقط" للتبادر؛ لا في الجملة أعمّ من أن يقال على أفراد مهية أخرى أيضا أم لا، وإلا انتقض الحدّ بالجنس إذ المقول على مهيات مقول على مهية واحدة في الجملة لا فقط.

(و) نوع (إضافي) و هو كليّ ذاتي (يقال فيه) أي في جواب "ما هو" (الجنس عليه) أي

١- الحاشية على التهذيب، ص ٣٦. ٢- ب و ج: + «أيضا إلا أنّها توهم خلافه».

على ذلك الكلّي (و على غيره) كالحيوان يقال عليه و على الشجر مثلاً: "الجسم النامي" في جواب "ما هو"؛ فهما نوعان بالإضافة^١ إلى الكلّي المقول عليهما. و خرج باعتبار الذاتية، الصنف، إلّا أنّه اكتفى عنه بما سبق؛ فلا حاجة إلى القيد بـ«القول الأولي» بناء على أنّ قول الجنس على الصنف بواسطة النوع لا أولاً و بالذات؛ بل القيد مخل، لصدق الحدّ حينئذ على كلّ نوع حقيقيّ بالنسبة إلى الجنس العالي و المتوسطات فيلزم أن يكون النوع الإضافي أعمّ مطلقاً كما عليه القدماء و ليس كذلك.

[النسبة بين النوع الحقيقي و الإضافي]

(و) إنّما هو (أعمّ من وجه لتصادقهما في الإنسان) لأنّه مقول على^٢ مهية واحدة فقط و يقال عليه و على الفرس: "الحيوان" في جواب: "ما هو" (و تفارقهما في البسيط) فإنّه نوع حقيقيّ و ليس إضافياً إذ لا جنس له حتّى يقال عليه و على غيره (و) في (الحيوان) فإنّه نوع إضافي للنامي و ليس بحقيقيّ لأنّه مقول على مهيّات مختلفة. و في العدول عن النقطة^٣ نكتة، إذ الكلام^٤ فيما لا جزء لحقيقته عقلاً و النقطة ليست كذلك^٥، بل لا جزء لها خارجاً لأنّها لا تقبل القسمة في جهة؛ و لا يضّر إطلاق البساطة^٦ لانصرافها^٧ بقرائن المقام و أطراف الكلام إلى العقلية إذ لم يسبق كلام في غيرها. و (قيل): النوع الإضافي أعمّ (مطلقاً) قال به القدماء^٨ بناءً على ما مرّ من أنّ كلّ نوع

١- ج: «بالنسبة» بدل «بالإضافة». ٢- ج: + «أفراد».

٣- أي: في العدول عن التمثيل بـ«النقطة» للبسيط؛ كما جاء في تحرير القواعد، ص ٢٠١ و التهذيب [الحاشية على التهذيب، ص ٤٠] و غيرهما.

٤- ج: + «في الأجزاء العقلية و».

٥- كما نبه عليه المحقّق الشريف في حواشيه على تحرير القواعد (ص ٢٠١) و غيره في غيرها. ٦- ج: «البسيط» بدل «البساطة».

٧- ج: «انصرافه» بدل «لانصرافها».

٨- و الظاهر أنّ منهم الشيخ [الشفاء (المنطق) المدخل، ص ٥٥] حيث قال: «... فكذلك»

حقيقي فهو عندهم نوع إضافي أيضا لاندراجهم تحت كلي آخر، فإنهم حصروا حقائق الموجودات الممكنة في المقولات العشر و هي الجوهر و الأجناس التسعة للعرض، فلا يشذ عن هذه الأجناس العشرة نوع؛ و رُدُّ بمنع كون كل مقولة جنسا لما تحتها، و انحصار الأجناس العالية - بعد تسليم كون العشر كذلك - فيها^١؛ و لو سلم فلم يثبت امتناع أن يوجد نوع بسيط لا جنس و لا فصل له.

و لا يخفى أن التحقيق^٢ أن النسبة بين مفهومي النوعين صدقا هو العموم من وجه كما هو مقصودنا هنا، و أما إذا اعتبروا بحسب تحققهما خارجا في ضمن الأفراد المحققة كما هو المعتبر في موضوع الحكمة الطبيعية فالظاهر العموم المطلق، إذ لم يثبت تحقق نوع^٣ بسيط كذلك، بل الغاية جوازه عقلا و لعل القدماء نظرهم إلى ذلك.

[تناهي سلسلة الأجناس و الفصول]

ثم لما ثبت تناهي أجزاء المهيئات المحققة كما يأتي، يلزم تناهي الأجناس (و إن تترتب) أي (الأجناس) المحققة (صاعدة) من النوع السافل منتهية (إلى) جنس (عال هو جنس الأجناس) لا جنس فوقه و حصروه في العشر (و) كذا يجب أن تترتب (الأنواع نازلة) من الجنس العالي منتهية (إلى) نوع (سافل هو نوع الأنواع) لا نوع تحته (و المتوسطات) بين العالي و السافل تسمى (متوسطات).

هذا في المهيئات الحقيقية و أما الاعتباريات فلا تقف إلى حد نزولا كما لا يقف اعتبار العقل، فله أن يعتبر تحت كل نوع نوعا آخر باعتبار زائد؛ و أما الصعود فيجب انتهائه مطلقا

→ لفظة المنطقي تتناول عند المنطقيين معنيين؛ أحدهما أعم و الآخر أخص... إلى آخره. و من صرح بهذه النسبة العلامة الرازي [تحرير القواعد، ص ٢٠١] حيث قال: «و قد ذهب قدماء المنطقيين حتى الشيخ في كتاب الشفاء إلى أن النوع الإضافي أعم مطلقا من الحقيقي...».

١- ج: «فيها بعد التسليم» يدل «بعد تسليم... فيها».

٢- ج: - «أن التحقيق». ٣- ج: - «نوع».

فلا يجوز للعقل أن يعتبر فوق كل جنس جنسا آخر، لأن ذلك إنما يتصور بتحليل أجزاء المهية المحققة، فيلزم عدم تناهيها و هو ممتنع لا لعجز العقل عن أصل الاعتبار.

[الفصل مميّز و مقوّم و مقسّم]

(و الفصل) ذاتي (مميّز) للمهية النوعية (إما عن) نوع آخر (شريك) معها (في) جنس (قريب) منهما (فقريب) أي: فهو فصل قريب، كالناطق للإنسان يميّزه عن شركائه في الحيوانية^١ (أو) جنس (بعيد فبعيد) كالحساس المميّز له عن شركاء الجسم النامي، و النامي المميّز له عن شركاء الجسم. (مقوّم) خبر ثان أو نعت للأول أي: و الفصل مقوّم (للمميّز) بالفتح، لأن الناطق مثلا إنما يميّز الإنسان عن شركائه في الحيوان، لأنه داخل في حقيقة الإنسان دونها، فبه قوام ذاته و تحصل حقيقته؛ و هو المعني بالتقويم. (مقسّم) للمشترك) بين المميّز و المميّز عنه، فإن الناطق قاسم للحيوان إلى الإنسان و غيره حيث حصل بانضمامه إلى الحيوان قسم له و بعدهم قسم آخر.

(و مقسّم السافل مقسّم لما فوقه) أي الفصل القاسم للنوع السافل قاسم لما فوقه من المتوسطات و العالي، فيعلم بالمقايضة أن حكم كل منها بالنسبة إلى ما فوقه كذلك لاشتراك العلة من أن قسم القسم قسم؛ و الأولى تعميم السافل للسافل الحقيقي و هو النوع السافل، و للإضافي و هو المتوسط إذا قيس إلى فوقه. و ظهر من ذلك أن حُسن التعبير بـ"الفوق" فوق الطباق بين "السافل" و "العالي" كما في التهذيب^٢، على أنه محسن معنوي و الفوقية و العلو متحدان معنى. (ولا عكس) إذ ليس مقسّم العالي مقسّما لما تحته و هو ظاهر و هذا (بعكس المقوّم) أصلا و عكسا، فكل مقوّم للعالي مقوّم لما تحته لأن جزء الجزء جزء و لا عكس، إذ ليس مقوّم السافل مقوّما لما فوقه و إلا كان الكل جزءا من جزئه.

٢- الحاشية على التهذيب، ص ٤٤.

١- ج: «الحيوان» بدل «الحيوانية»

[عدم تحقق الفصل بلا جنس]

(و لا فصل بلا جنس) و تفصيله أن الفصل لابد من كونه مميزاً لشيء عن شيء في شيء، ولذا سمي فصلاً لأنه فاصل بينهما. فمنهم من قال: إنه يجب أن يميز المهية النوعية عن مشاركتها في جنس قريب أو بعيد فمتى لم يتحقق جنس لا يتحقق فصل. و منهم من قال^١: إن الفصل قسمان: ما يميز الشيء عن مشاركته في جنسه، و ما يميزه عن مشاركاته في الوجود، لجواز تركب مهية من أمرين متساويين، إذ لو كان أحدهما أعم كان جنساً للآخر.

و الأولون يحيلونه و قد يستدل على امتناعه بما لا يكاد يتم؛ لكن الاستقراء التام حاكم بانحصار الفصل المصطلح في المميز عن المشاركات الجنسية و عدم الذاتي المميز عن المشاركات الوجودية، و ما ادّعي من تركب مهية من متساويين لو سلم جوازه فهو مجرد احتمال عقلي لا يقدر في حكم الاستقراء.

[الخاصة مميز عرضي]

(و الخاصة) قد علم حدّها بأنّها كليّ عرضيّ خاصّ بأفراد حقيقة واحدة و هي مقولة (في جواب "أي شيء من الجنس" هو في عرضه^٢)، فإذا علم السائل الإنسان بأنه حيوان و أراد تمييزه عن غيره من أنواع الحيوان بعرض مميز قال: "الإنسان أي حيوان هو في عرضه؟" فيجاب بخاصة؛ (كالفصل) حيث يقال جواباً لقول السائل: "أي شيء من الجنس

١- فمنهم الأبهري في تنزيل الأفكار و هو الظاهر من كلمات الشيخ في الشفاء و الإشارات: انظر: شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٨٤ و تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، ص ١٥٣.

و انظر أيضاً: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، النص، ص ٨١.

و انظر: الحاشية على التهذيب، ص ٢٤٤ و ٢٦٠.

٢- ب و ج: «الجنس» بدل «شيء من الجنس».

هو (في ذاته) و جوهره؟" فيقال: "الإنسان أي حيوان هو في جوهره؟" و يجاب
"بالناطق".

فالفصل والخاصة يشتركان في التمييز و يفرقان بالذاتية والعرضية؛ فالشيء في "أي
شيء" كناية عن الجنس و لذا بيّنه به (فلا يجاب بحدّ أو رسم) بدل الفصل والخاصة (و إلّا
لغى الجنس)^١ المذكور في الحدّ و الرسم لما عرفت من أنّ السؤال بـ"أي شيء" بعد العلم
بكون المسئول عنه من الجنس^٢ الذي أضيف إليه "أي" فيكون الجواب بالجنس لغوا.

و الخاصة إمّا للنوع كالضاحك للإنسان، أو للجنس كالماشي للحيوان فهو من حيث
عروضه للطبيعة الجنسية فقط خاصة لها، و من حيث إنّه عارض لأنواعها المختلفة غير
خاصّ بأحدها عرض عام.

[الخاصة مطلقة فقط]

(و) من هنا ظهر أنّ خاصّة الشيء (ليست إلّا) خاصّة (مطلقة) و هي التي تختص به

١- في هامش الف و ب: «و ممّا قرّره المنطقيّون في الجواب عن هذه السؤالات عدم الزيادة
و النقصان، حتّى لو سئل عن حقيقة أمر واحد، شخصاً كان أو كليّاً، فالجواب تمام مهيتّه و إن سئل
عن أمور فالجواب تمام القدر المشترك بين الجميع من غير إخلال بشيء من المشترك و لا زيادة
شيء من المختصّات بشيء من تلك الأمور، حتّى لو سئل عن زيد أو الإنسان بما هو، أجيّب
بـ"الحيوان الناطق" من غير نقص، ولو سئل عن الإنسان و الفرس أجيّب بـ"الحيوان" لا بأقلّ
كـ"الجسم النامي" و لا بأكثر بزيادة الناطق و الصاهل، فتأمّل» (منه).

٢- في هامش الف و ب: «و هذا هو الوجه المعهود من استعمال كلمة "أي" و عليه وقع اصطلاح
أهل الفنّ فحصرُوا جواب «أي شيء» هو في عرضه» في الخاصّة و جواب «أي شيء» هو في ذاته»
في الفصل؛ و من زعم أنّ السؤال بلفظ «الشيء» اعترض على الحصرين بانتقاض الأوّل بالرسم
و الثاني بالحدّ؛ لكن الحقّ أنّ لفظ «شيء» كناية عن الجنس الذي يطلب بالسؤال تميّز المهية
المسئول عنها عن مشاركات ذلك الجنس و عبّروا بلفظ عامّ يشمل كلّ جنس من الأجناس،
فالسائل يضيف كلمة «أي» إلى الجنس و مقتضى اللّغة و العرف كونه عالماً بأنّ المسئول عنه من
جملة هذا الجنس سائلاً عمّا يميّزه عن مشاركاته فيه فلا تقض، فتأمّل» (منه).

بالقياس إلى جميع ما عداه كما مرّ وإلا لم يتحقّق الاختصاص^١؛ و تكون (بسيطة) كالضاحك للإنسان (أو مركّبة) كالطائر الولود للخفّاش.

وأما ما اشتهر من أنّ الخاصّة قسمان: مطلقة كما مرّ وإضافيّة هي التي تختصّ بالشيء قياسا إلى بعض ما يغيّره، كالماشي للإنسان بالقياس إلى النبات، فليس بشيء إذا الماشي إذا قيس إلى الإنسان فهو عرض عامّ إذ لا اختصاص له به، وأما اختصاصه به بالإضافة إلى النبات فليس اختصاصا في الحقيقة وإنّما هو اعتبار أهل العربيّة في الحصر الإضافي للردّ على المخاطب الخاطي في اعتقاده لا لإثبات أمر^٢ واقعي.

فإن قلت: قد قلتم بأنّ الماشي عرض عام بالنسبة إلى ما تحت الحيوان من الحقائق المختلفة و خاصّة قياسا إلى الطبيعة الحيوانيّة، فإذا سلّمتم أنّ العرض الواحد يكون عرضا عاما و خاصّة من جهتين فما بالكم لا تقولون بمثله هنا؟

قلنا: ليس هذا مثل ذلك لاختصاص الماشي بالحيوان حقيقة بخلافه بالقياس إلى الإنسان، سواء قيس إلى النبات أو إلى جميع ما عداه؛ كيف و هو ينافي ما قرّوه من أنّ الماشي إذا قيس إلى أنواع الحيوان تفصيلا، كان عرضا عاما لعدم اختصاصه بأحدها وذلك كذلك سواء قيس إلى جميعها أو بعضها و سواء قيس إلى واحد معيّن منها أو أكثر، و سواء كانت مقايسته إليها أو إلى بعضها بالقياس إلى بعض أغيّاره كالنبات أو جميعها لأنّ القياس الثاني لا دخل له في اختصاص الماشي بالمقيس إليه في القياس الأوّل أو عدمه، فإن اختصّ به اختصّ مطلقا كالضاحك للإنسان و الماشي للحيوان، و إلا فلا مطلقا كالضاحك لزيد و الماشي للإنسان^٣، إذ ليس وجود الشيء في أمر دون آخر اختصاصا معنى و حقيقة مع وجوده في رابع، و تسميته بالاختصاص مجاز يناسب اعتبارات الأدباء

١- ب و ج: - «الاختصاص».

٢- ج: «حصر» بدل «أمر».

٣- في هامش الف و ب: «مثلا وجود المشي في الإنسان ليس اختصاصا إذا كان في البقر أيضا» (منه).

دون الفنّ الباحث عن المعاني الحقيقيّة (و) ظهر بذلك أنّ ما أثبتوه من الخاصّة (الإضافيّة عرض عام) وليس من الخاصّة في شيء، وبه استغنى عن التعرّض للعرض العامّ ثانياً.

[الخاصّة شاملة وغير شاملة]

و الخاصّة تكون شاملة كالكتاب و الماشي بالقوّة للإنسان و الحيوان، و غير شاملة كهما بالفعل لهما. و منهم من خصّ اسم الخاصّة المطلقة بالشاملة اللازمة، و ردّه الشيخ^١ بأنّ العرضيّ إنّما يكون خاصّة لصدقه على أفراد حقيقة واحدة، سواء وجد في كلّها أم بعضها، دام أم لا؛ و العامّ ما لم يكن كذلك لصدقه على غيرها أيضاً، فلا عبرة بسجّة الخصوص و العموم.

و حكى بعض شارحي الكافية الحاجبيّة عن مصنّفها أنّ خاصّة الشيء عند النحاة ما لا توجد بدونه و يوجد هو بدونها؛ فإن صحّت الحكاية فهم يخصّون الخاصّة بغير الشاملة و هو غريب.^٢

تحقيق

[المعقولات الثانية]

(الكليّة و الجزئيّة من ثواني المعقولات) و فسّر المعقول الثاني بتفسيرين: أحدهما: أنّه ما لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر هو المعقول الأوّل، بمعنى أن يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل، أي لا يعرض لغير المعقول من أيّ^٣ الأعيان الخارجيّة؛ و زاد بعضهم قوله: "و لم يكن في الخارج ما يطابقه" لإخراج لوازم المهيّة و الإضافات، و قيل: هو مستدرك لاحتاجة إليه إذا فسّر الحدّ بما مرّ.

١- أنظر: الإشارات، ص ١٠ و الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٨٤ و الحاشية على التهذيب،

ص ٢٤٦، ش ١٢٣ و كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص ٧٣٣.

٢- ج: «قريب» [!].

٣- ب و ج: «أيّ للأعيان الخارجيّة» بدل «من أيّ الأعيان الخارجيّة».

و ثانيهما: إنه العارض المخصوص بالوجود الذهني.

وقد يفرّق بينهما بصدق الأوّل على الوجود والوجود بناءً على أن الوجود ليس من العوارض الخارجيّة بالنسبة إلى الموجود الخارجي كالسواد والبياض ونحوهما من الصفات الانضماميّة للجسم، بل ليس في الخارج إلّا نفس الموجود، و زيادة الوجود إنّما هو في التصوّر والتعقّل؛ والوجود تابع للوجود لأنّه تأكّد الوجود؛ بخلاف الثاني إذ لا معنى لاختصاصهما بالوجود الذهني وإلّا تأخّر الوجود عن نفسه والمهيّة عن نفسها وكان وجودها بوجودين.

و التحقيق أن للتعلّل درجتين: أوليهما أن يكون المعقول مستقلاً بالمعقوليّة غير محتاج إلى معقول سابق كالمهيّات الخارجيّة، والثانية أن يكون محتاجاً إلى تعلّل معروض ثمّ عروضة له، بحيث لو تكلف العقل تعلّله مستقلاً منفرداً عن معروضه لم يتمكّن من ذلك؛ وليس كلّ ما يعقل في الدرجة الثانية معقولا ثانياً عرفاً، بل هو أيضاً صنفان:

أحدهما: ما منشأ انتزاع العقل إياه من معروضه هو وجوده الخارجي كالأبوة، فإنّها وإن كانت غير موجودة خارجاً على أحد القولين في الإضافات، لكنّ الخارج ظرف لائتصاف الأب بها كالعَمى؛ فإنّ ظرفيّة الخارج لائتصاف أمر بآخر أعمّ من أن يكون الأمران كلاهما موجودين في الخارج كالجسم وبياضه، أو يكون المعروض فقط موجوداً فيه كزيد وعماه.

و ثانيهما: ما منشأ وجود المعروض في العقل، كالكلّيّة والجزئيّة؛ فإنّ الوجود الخارجي لا يكون منشأ لعروضهما للموجود بل يجب أن يتعلّل مفهوم ليعرضه أحدهما في العقل، وليس الصنف الأوّل من المعقول الثاني.^١

إذا تحقّق هذا فنقول التعريفان متساويان وقيد عدم المطابّق الخارجي في الأوّل وعدمه سيّان، لأنّ معنى كون العارض مخصوصاً بالوجود الذهني ليس ما زعموه من

١- ب و ج: + «هل الثاني».

عروضه للمهية بشرط الوجود الذهني حتى يلزم خروج الوجود والوجوب، بل المعنى وقوع العروض في العقل، سواء كان المعروض نفس المهية لا بشرط أو هي بشرط وجودها في الذهن، و ظاهر أن الوجود والوجوب من العوارض الذهنية بهذا المعنى؛ فإن اعتبار العقل للمهية من حيث هي هي نحو وجود ذهني لها وإن لم يكن عروض العارض لها من حيث إنها موجودة ذهنا، بل من حيث هي مع قطع النظر عن جميع صفاتها حتى وجوداتها وأعدامها، فيصدق أن العروض في العقل والمعرض المهية حين وجودها الذهني لا بشرطه؛ ولما كان هذا المعنى شاملا للوازم المهية أيضا لعروضها لها في الذهن والخارج احتترز عنها بقيد عدم المطابق الخارجي، فإن لازم المهية العارض لها في الذهن مطابق للعارض لها في الخارج.

وأما من عد القيد مستدركا فقد فسر العروض بالمشروط بالوجود الذهني الذي منشأه هو خصوص حصول المعرض في العقل فيخرج لازم المهية، فإن منشأ عروضه المهية من حيث هي هي لا خصوص أحد وجودها وإن لم تتفك عنه حال العروض، فلا إيراد على شيء من التعاريف الثلاثة ولا اختلاف بينها.

و المراد بالثاني غير الأول، فلا يرد أن الكلية من ثوالت المعقولات، إذ المعقول الأول المهية ثم الكلي ثم الكلية، ولذا لم يصطلحوا على ثالث، وكذا الجنسية والنوعية ونحوهما.

[الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي]

(و مفهوم الكلي) وهو ما لا يمنع مجرد تصوّره عن الشركة فيه (و) كذا مفهوم (كل) واحد (من) الكليات (الخمس) كلي (منطقي) و جنس منطقي ونحوهما، لأنه اصطلاح أهل الفن وقد علمت مفاهيمها في التفصيل.

(و معرضه) أي معرض هذا المفهوم فقط من غير أن يعتبر معه العارض، كلي طبيعي و جنس (طبيعي) إلى غيرهما، لأنه طبيعة من الطبائع كطبيعة الإنسان والحيوان والضحك والماشي.

(و) معروضه (معه) أي مع ذلك المفهوم العارض، أي مجموعهما من حيث هو مجموع، كلّي (عقلي) و جنس عقلي و هكذا، لأنّه من اعتبارات العقل و اختراعه و لا وجود له إلّا في العقل؛ و لا يرد أن المنطقي أيضا كذلك و لم يُسمَّ عقلياً لأن وجه التسمية لا يجب أطراده.

[المقصود من الكلّي الطبيعي]

ثمّ البحث عن وجود الطبيعي و عدمه في الخارج من مباحث الحكمة الطبيعيّة و لا بحث للمنطقيّ عن ذلك، إلّا أنّهم ذكروا وجوده و استدّلوا عليه في كتب الفنّ لزيادة نفعه فيه، فنقول:

إذا قلنا: "الحيوان كلّي" مثلاً، فهناك أمور ثلاثة: طبيعة الحيوان بما هو هو و الكلّي المحمول و مجموع المركّب منهما، و الأوّل طبيعيّ و الثاني منطقيّ و الثالث عقليّ، و الفرق بينها ظاهر لتغاير المعروض و العارض و المركّب منهما. و ليس المقصود بالطبيعيّ هو المعروض من حيث هو معروض، لأنّه نفس العقليّ المركّب من المعروض و العارض كما أن الحيوان من حيث هو ناطق نفس الإنسان؛ و من هنا جعلوا جزئيّة^١ الحيوان بشرط عدم النطق و من حيث إنّه ليس بناطق كما بيّناه في الكلّيّات.

قال الشيخ في الشفاء^٢: "الجنس الطبيعيّ هو الحيوان بما هو الحيوان الذي يصلح لأن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسيّة"، و في وصفه بالصلوح نصّ على عدم اعتبار عروض الجنسيّة للجنس الطبيعيّ بل هو نفس المعروض و ذاته في نفسه مع قطع النظر عن وجود عارضه له أو عدمه.

و قال المحقّق في التجريد^٣: "قد تؤخذ المهيّة محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً و لا يكون مقولاً على ذلك المجموع و لا توجد إلّا في

١- ب و ج: «جزئه».

٢- الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٦٦.

٣- تجريد الاعتقاد، ص ١٢٢.

الأذهان. وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الأشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه، والكليّة العارضة للمهيّة يقال لها كليّ منطقيّ وللمركّب عقليّ وهما ذهنيّان؛ فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كلّ مهيّة معقولة^١ انتهى.

والتعبير عن المنطقيّ بالكليّة لضيق العبارة إذ لو عبّر بالكليّ لأوهم أنّ المراد ما صدق عليه مفهوم الكلي لا نفسه.

وقال الأرموي في المطالع^١: "مفهوم الحيوان غير كونه كلياً وإلا فالنسبة عين المنتسب، وغير المركّب منهما، والأوّل طبيعيّ والثاني منطقيّ والثالث عقليّ" انتهى.
وقد خفي الفرق بين الأقسام على محقّقين^٢ من أعلام الأعلام فظنّوا أنّ الكليّ الطبيعيّ هو الطبيعة بوصف الكليّة قالوا: "إذا قلنا الحيوان كليّ فهناك أربعة أمور: طبيعة الحيوان من حيث هي هي، ومفهوم الكليّ من حيث هو هو، والحيوان المقيّد بالكليّة والمركّب منهما؛ فالأوّل ساقط عن درجة الاعتبار والثاني منطقيّ والثالث طبيعيّ والرابع عقليّ" والذي أسقطوه هو الطبيعيّ وما ظنّوه طبيعيّاً هو نفس العقليّ ومن هنا وقع القوم في نفي الطبيعيّ؛ وما قالوه فرقا غير فارق عند التأمل الصادق.

١- شرح المطالع، ص ٥٦.

٢- في هامش الف و ب: «أوّل من سنّ ذلك من الأعلام العلامة الرّازي قدّس الله روحه، و تبعه عليه أقوام كالمحقّقين الشريف الزنجاني [الجرجاني] والسعد التفتازاني من الأسلاف، والفاضل الرستمداري [المولى الفاضل محمّد بن قمرالدين علي المشكّك الرستمداري، فاضل جليل كان له منصب خدمة الروضة المنوّرة الرضويّة وتدرّس بعض مدارس الأساتنة المقدّسة وكان معاصراً للشاه عبّاس الأوّل، له كتاب الإمامة في جواب علماء ماوراءالنهر والتعليق على شرح الشمسيّة القطبيّة ورسالة في علم الباري تعالى ورسالة في أجزاء المحمول على الماهيّة؛ أنظر: الذريعة، ج ٢٢، ص ١٦٣؛ ج ١٥ ص ٣٢٣؛ ج ١١ ص ٣٢ وأعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٣٦ و ج ٩، ص ٢٧٦] من الأخلاف وغيرهم» (منه عفي عنه).

قال العلامة الرازي^١: "فلئن قلت: إذا اعتبرتم العارض في الكلّي الطبيعي لم يبق فرق بينه وبين العقلي، قلت: اعتبار القيد مع شيء يحتمل أن يكون بحسب عروضه له أو بحسب الجزئية، فهذا العارض معتبر في العقلي و عارض للطبيعي".

و أقول: فيه مغالطة لأنّ الكلّي المنطقي له في العقلي نسبتان: نسبة إلى الطبيعي^٢ بالعارضية و أخرى إلى العقلي بالجزئية، و النسبة الأولى محفوظة أبدا لا تتغير فلامدخل لها في الفرق بين الطبيعي و العقلي، بل الفرق بالثانية فقط، فنقول: لا ريب في دخول العارض في العقلي فهو إما داخل في الطبيعي أيضا فيكون نفس العقلي و هذا خلف، أو غير داخل فيثبت ما ادّعيناه، لعدم الوساطة؛ قالوا: معتبر فيهما جزءا من العقلي و عارضا للطبيعي.

قلت: العارض خارج عن معروضه غير معتبر فيه فاعتباره هو الساقط عن درجة الاعتبار «فَاغْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»^٣، و إن أرادوا أنّ الطبيعي يصلح لأن يعرضه المنطقي فهو مسلم و لا ياباه طبيعي أو منطقي^٤.

فإذن ليس الكلّي الطبيعي في نفسه كليّا و لا جزئيا و إنما سمي كليّا لأنّه الذي سيرضه مفهوم الكلّي و إلّا فهو مجرد الطبيعة لا بشرط، فإن أخذ بشرط الكليّة و من حيث هو معروض لها في العقل كان كليّا عقليا، و إن أخذ بشرط التشخيص و من حيث هو معروض للمشخصات الخارجيّة في الخارج كان مشخصا و جزئيا حقيقيا؛ كما أنّه في

١- شرح المطالع، ص ٥٨.

٢- في هامش الف و ب: «لأنّ نسبة المنطقي إلى الطبيعي هي نسبة العارض إلى المعروض سواء اعتبر الطبيعي في نفسه و على انفراده أو جزءا من العقلي و في ضمنه و سواء اعتبر المنطقي أيضا منفردا مستقلا أو جزءا من العقلي، فتأمل» (منه).

٣- سورة الحشر، الآية ٢.

٤- في هامش الف و ب: «أي لا ينكره الطبيعيون و لا المنطقيون أو لا يأبى عنه نفس الكلّي الطبيعي و المنطقي لصلوح هذا للعارضة [العارضيّة] و ذاك للمعروضيّة فلا يخفى لطفه» (منه).

نفسه ليس بقصير و لا طويل و لا أسود و لا أبيض، بل صالح لعروض الكلّ، عار عن كلّ نقيضين كما قالوا في هيولى العناصر بعينه.

[وجود الكلّي الطبيعي في الخارج]

إذا عرفت هذا فنقول: (و الطبيعي موجود خارجا) بمعنى أنّ هناك موجودا إذا حصل في العقل كان كلّيا لا شراكه بين كثرة و انطباقه عليها، وإذا اعتبر وجوده الخارجي لم يكن إلّا شخصا، فيكون وجوده لا محالة (بوجود أشخاصه) بعينه لا بوجود آخر مغاير لوجودها و لا مع وصف الكلّي لأنّها من المعقولات الثانية و لوازم الوجود الذهني؛ لكن لم يقل أحد بوجوده خارجا إلّا بشروط:

أحدها: وجود فرد له في الخارج و هو ظاهر.

الثاني: صدقه على هذا الفرد في القضية الخارجية كـ "زيد إنسان"؛ فخرج من^١ المعقولات الثانية ما له فرد في الخارج كالممكن بناء على كون الإمكان عارضا ذهنيا، فإنّ قولنا "زيد ممكن" معناه حينئذ اتّحادهما ذهنا لكنّ الموضوع له وجود^٢ في الخارج أيضا من حيثيّة أخرى غير ملحوظة في القضية، و الحكم على موجود ذهني^٣ بموجود ذهني لا يوجب مطابقتها للخارج و اتّحادهما فيه إن اتّفق وجود أحدهما فيه.

الثالث: كونه ذاتيا لهذا الفرد فإنّ اتّحاده بذاتيّاته اتّحاد ذاتي و بالعرضي اتّحاد بالعرض؛ فإنّ الحمل على أقسام فقد يكون مصداقه و منشأ ذات الموضوع من غير مدخليّة أمر آخر موجود معه في الخارج كـ "زيد إنسان" فإنّ العقل ينتزع منه مفهوم الإنسان و يحمله عليه و كذا في سائر الذاتيّات، بخلاف العارض فإنّ اتّحاده بمعرضه ليس ذاتيا فإنّ الماشي لا ينتزع من ذات زيد إلّا بالمقايضة إلى أمر مغاير له من الحركة و الانتقال الأيني برّجله على وضع مخصوص.

١- الف: + «بعض».

٢- ج: «موجود» بدل «له وجود».

٣- الف: - «موجود ذهني».

و كذا قد يقع الحمل الخارجي بين الموجود فيه و العرضي العدمي كزيد أعمى " إذ ليس هنا زيد و عمى بل زيد فقط و ليس هو بذاته منشأ الحمل بل مع ملاحظة العقل أمرا زائدا عليه هو البصر و مقايسته بينهما بعدم مصاحبته له. فقد يكون منشأ الحمل هو ذات الموضوع في الخارج فقط كما في الذاتي و قد يكون هو مع مبداء المحمول كما في العرضي الوجودي أو مع مباين كما في الإضافي كالفوق و التحت.

و أما حمل العدمي فمن حيث إنه ليس في الخارج إلا ذات الموضوع فقط يشبه حمل الذاتي، و من حيث إنه يفتقر إلى ملاحظة أمر خارج و المقايسة بينهما يشبه حمل الإضافي. و لا يفيد الحمل الاتحاد الحقيقي بين طرفيه إلا في القسم الأول.

قال المحقق الدواني في قديمته: "إذا وجد فرد كانت مهيته موجودة بوجوده بالحقيقة و أمّا عوارضها فإنما يكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه ما؛ و اتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتي و مع العرضيات اتحاد عرضي فتكون الذاتيات موجودة بوجودها بالحقيقة و العرضيات بالعرض " انتهى.

و هو بدیهي إذ لو اتحد العرضي بالفرد حقيقة بعين اتحاد الذاتي به لكان العرضي أيضا ذاتيا من غير فرق، فتأمل و احفظه فإنه ينفعك فيما يأتي.

[الدليل على وجود الكلّي الطبيعي]

(الوجود البسيط مع المركّب) حجة للمختار، تقريرها أنّ الشخص ليس سوى المجموع المركّب من الطبيعة و عوارضها المشخّصة و هو موجود في الخارج فيكون جزؤه - و هو الطبيعة لا بشرط شيء من المشخّصات و لا عدها - موجودا فيه أيضا، ضرورة وجود الجزء مع الكلّ إمّا بعين وجود الكلّ كما هنا أو بوجود آخر كما في البيت و أجزائه، و صحّة الحمل تبطل تغاير الوجود فتعيّن وجوده بعين وجود الشخص؛ و إليه أشار بقوله:

(و مناط الحمل اتحاد) المحمول و الموضوع (في الوجود) إذ لا معنى للحمل إلا أنّه هو هو؛ و حينئذ فقلوه: "و مناط الحمل" إلى آخره من تنمّة الدليل، و لك جعله جوابا عن

سؤال مقدّر هو أنّ الطبيعيّ محمول على أشخاصه فلا يكون جزءاً منها في الخارج لأنّ الجزء الخارجيّ لا يحمل على الكلّ.

و حاصل الجواب الفرق بأنّ الجزء الخارجيّ إن كان موجوداً بعين وجود الكلّ جاز الحمل وإلاّ فلا، فليس مناطه الجزئيّة و عدمها، بل مناط جوازه اتّحاد الوجود كما في الشخص والطبيعة و مناط امتناعه تغاير وجوديّ الكلّ و الجزء كما في أجزاء البيت.

و لك أن تجعله جواباً عن دليل النافين و هو أنّه إن كان موجوداً في الخارج فإنّما أن يكون عين أفراده أو جزئها أو خارجاً عنها، و الكلّ باطل؛ لاستلزام الأوّل كون كلّ فرد عين الآخر لأنّه عين الطبيعة المتّحدة بالآخر، و الثاني امتناع الحمل لأنّ الجزء الخارجيّ لا يحمل، و الثالث انتفاء الذاتيات رأساً؛ فالجواب منع فساد الثاني كما عرفت.

[الإعترض المشهور]

و أمّا الاعتراض المشهور على حجّتنا و هو أنّه إن أردتم أنّ الطبيعيّ جزء خارجيّ لأفراده فهو ممنوع لأنّه أوّل المسألة، و إن أردتم أنّه جزء عقليّ لها فهو مسلّم لكن لا يفيد وجوده لأنّ الجزء الذهنيّ من الوجود الخارجيّ لا يجب وجوده في الخارج؛ فساقط و المنع مكابرة إذ لا شكّ في أنّ الشخص الموجود في الخارج ليس أمراً سوى مهية الطبيعة النوعيّة و عوارضها المشخّصة فهو عين النوع الطبيعيّ في الخارج، و كلّ من الجنس و الفصل^١ الطبيعيّين جزء خارجيّ بمعنى أنّه متّحد معه في الوجود الخارجيّ و ليس المقصود بحمل الطبيعيّ على أشخاصه سوى الاتّحاد في الوجود.

و ما يقال من أنّ الطبائع الجنسيّة و الفصليّة أجزاء عقلية، لا يعنى به أنّها ليست أجزاء خارجيّة، بل المراد أنّها و إن كانت أجزاء من الأشخاص في الخارج لكنّ الشخص فيه بسيط الحقيقة لعدم تمايز أجزائه في الوجود الخارجيّ و إنّما العقل إذا تعقّل حقيقته حلّلها

١- في هامش الف و ب: «المقصود معروض النوعيّة و الجنسيّة و الفصليّة بدون العارض و إلاّ فعروض الكلّيّة و ما يستلزمها كالجنسيّة و الفصليّة إنّما يكون في الذهن؛ فتأمل» (منه).

إلى طبيعة معروضة و مشخصات عارضة و حلل الطبيعة إلى جنس و فصل كما سنحققه. وكون الطبيعي جزءاً عقلياً بهذا المعنى لا ينفي كونه موجوداً بوجود الشخص في الخارج، كيف و البديهة حاكمة بأن الشخص الإنساني الموجود خارجاً ليس إلا طبيعة الإنسان الطبيعي و مشخصاته، و من ارتكز في عقله غيره فلا يُرجى خيره.

[نقض الدليل بوجود العرضيات في الخارج]

و ما قيل من أنه لو تمّ الدليل لدلّ على وجود العرضيات أيضاً و هم لا يقولون به؛ فقد عرفت فساداً للفرق بين حملها و حمل الذاتيات، إذ الشخص بعينه هو الكلّي الطبيعي مع المشخصات ليس إلا، و الطبيعي العرضي ليس كذلك بل هو مفهوم ينتزعه العقل بملاحظة العارض الخارج عن حقيقته الموجودة في الخارج و ليس هو هو حقيقة و بالذات بل تجوّزاً و بالعرض.

ثمّ العاقل لا يشكّ في تقدّم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المشخصة، ضرورة تقدّم المطلق على المقيد بالطبع، و تقدّمها على الشخص باعتبار تجرّدها عن المشخصات في الملاحظة العقلية لا ينافي اتحادها به باعتبار آخر، فليس مرجع القول بوجود الطبيعي إلى القول بوجود أشخاصه فقط كما ظنّه قوم و سمّوه بالتحقيق و سمّوه بالحقّ التحقيق بالتصديق.

[استدلال العلامة الرازيّ و جوابه]

(و الكلّيّة ذهنيّة فلا شركة خارجاً) جواب عن استدلال العلامة الرازيّ و من تبعه على عدم الطبيعي في الخارج و هو أنّ الموجود في الخارج لا يكون إلا متعيّناً متشخصاً فلا يتصوّر الوجود الخارجي لما هو قابل في نفسه لشركة كثرة فيه، فإنّ منشأ قبول الشركة هو عدم التعيّن و التشخص و يمتنع وجود الشيء في الخارج مبهماً و غير متعيّن فما لم يتشخص لم يوجد.

و الجواب ما مرّ من أنّ الطبيعي الموجود خارجاً هو معروض الكلّيّة و الاشتراك عقلاً

إذ الكلّیّة من عوارض الوجود الذهنیّ فأیّ عاقل يقول بوجودها خارجا، إنّ هذا ظنّ الذین وقعوا بظنّهم هذا فی نفي الكلّیّ الطبیعی، زعموا أنّ القائلین بوجوده یعنون بوجوده وجوده مع وصف الكلّیّة، و یکذبهم قول الشیخ^۱: "إنّ الطبیعة التي یعرض الإشتراك لمعناها فی العقل موجودة فی الخارج" و قول الأرمویّ و المحقّق و غیرهم و نصّهم علی أنّ الكلّیّة خاصّة للوجود الذهنیّ؛ کیف لا (و هو) أيّ الطبیعی (من حیث إنّه معروض المنطقیّ نفس العقلیّ) المركّب من العارض و المعروض و هم نافوه صریحا، فالمراد بالمعروض الموجود نفس ما یعرضه المنطقیّ من غیر اعتبار عارضه معه لا المجموع و إنّ ألبأنا ضیق العبارة إلى ما یوهمه (و إلیه نظرنا فیهِ) فی نفيه الكلّیّ الطبیعی.

قال العلامة الرازیّ فی رسالة الكلّیات^۲: "إنّ أريد أنّ أمرا فی الخارج إذا حصل فی العقل تعرض له الكلّیّة، فذلك حقّ لا یمکن إنکاره. و إنّ أريد أنّ أمرا فی الخارج یمصدق علیه الكلّیّ فی الخارج، فإنّ غنی بالکلّیّ ما لا یمتنع نفس تصوّره من وقوع الشریکة فیهِ فذلك أيضا حقّ، و إنّ أريد به المشترك بین کثیرین فلا خفاء فی أنّه لا وجود له فی الخارج لأنّ کلّ موجود فی الخارج مشخّص و لا شیء من المشخّص بمشترك بین کثیرین فیهِ" انتهى.

و قال العلامة التفتازانیّ فی شرح الرسالة: "الحقّ أنّ الكلّیّ الطبیعیّ موجود فی الخارج بمعنى أنّ فیهِ شیئا تصدق علیه المهیّة التي إذا اعتبر عروض الكلّیّة لها كانت کلّیّا طبعیّا کزید و عمرو، و هذا ظاهر و إلیه أشار الشیخ^۳ بقوله: "إنّ الطبیعة التي یعرض الإشتراك لمعناها فی العقل موجودة فی الخارج"؛ و أمّا أن یمکن المهیّة مع اتّصافها بالکلّیّة و اعتبار عروضها لها موجودة فلا دلیل علیه، بل بداهة العقل حاکمة بأنّ الكلّیّة تنافی الوجود الخارجیّ" انتهى.

۱- الشفاء، (الإلهیات)، ص ۲۱۱.

۲- رسالة الكلّیات، القاعدة الثالثة، ص ۷۹.

۳- الشفاء، (الإلهیات)، ص ۲۱۱.

و قال المحقق الشريف في حاشيته الكبيرة^١: "اعلم أن كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرنا خصوصية متميزة متعينة إذا تصوّرت منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين، فلا وجود في الخارج إلا للأشخاص، فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين و لا موجود إذا تصوّر هو في نفسه لم يمنع تصوّره من الشركة فيه أو عرض له هناك الكلّية بمعنى المطابقة و النسبة و المصححة للحمل على أمور متعددة.

نعم في الخارج موجود إذا تصوّر و حذف منه مشخصاته عرض له هناك الكلّية لا بمعنى الاشتراك حقيقة بل بمعنى آخر، فليس لنا موجود خارجي متّصف بشيء من معاني الكلّية لا في الخارج و لا في الذهن؛ فتدبّر و كن في أمرك على بصيرة انتهى.

و كلّ ذلك صريح في أنهم إنّما نفوا وجود الطبيعة بشرط الكلّية في الخارج (و نظرنا فيه) أي في الطبيعي (لابشرط) شيء و عدمه، و هو الذي أردنا إثباته و أقروا به و إنّما أنكروا شيئا آخر لا ندّعيه.

[النزاع لفظي]

و بما حقّقناه بأنّ النزاع مع شهرته في الأسماع لفظي لا معنى له، و بذلك يُنزع النزاع من البين و يدفع الدفاع بين القولين و يظهر عذر من نُسب إليه الجمع بين المذهبين.

فقد أورد على المحقق عليه السلام أنّه قال في التجريد^٢ في بحث الحال: "الكلّي ثابت ذهنا لا خارجا و هو حقّ على إطلاقه و عمومه في الطبيعي و غيره، فقلّله في بحث المهية بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج يدافع عموم ذلك و ينافيه؛ و بعد ما قُصِّل تبين أنّ ما نفى وجوده خارجا هو الكلّي بوصف الكلّية، و المثبت وجوده فيه هو ذات المعروض بما هي هي لابشرط شيء حتّى عارض الكلّية و عدمه.

و كذا قال الكاتب في العين^٣ في بحث الوجود الذهني: "أنّ الحقائق الكلّية لا وجود لها

١- شرح المطالع، ط الحبريّة، ص ٣٩. ٢- تجريد الاعتقاد، ص ١٠٨.

٣- شرح حكمة العين، ص ٥١.

إِلَّا فِي الْأَذْهَانِ وَبِهَا أُثْبِتُوا الوجودَ الذَّهْنِيَّ، وَ فِي بَحْثِ الْمَهِيَّةِ^١: «الْكَلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ موجود في الخارج لِأَنَّهُ جِزءُ الْأَشْخَاصِ»؛ وَ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِالتَّدَافُعِ، وَ الْأَمْرُ كَمَا مَرَّ فَلَا تَرَكْنَ إِلَى دَفْعِهِ بِمَا هُوَ أَدَهَى وَ أَمَرٌ. فَقَدْ قَالَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ:

«الموجود في الخارج يطلق على معنيين: أحدهما: أن يكون موجودا في الخارج في نفسه بالوجود المحمول، و الثاني: ما هو أعم منه و من وجوده فيه لغيره بأن يوجد في الخارج ما يصحّ انتزاعه منه، فلعلَّ المحقق عليه السلام نفى وجود الطبيعي بالمعنى الأول ردّا على القائلين بوجوده في الخارج كذلك، و أثبت في مبحث المهية وجوده بالمعنى الثاني فرقا بينه و بين أخويه، لِأَنَّهُمَا لَيْسَا موجودين في الخارج بهذا المعنى أيضا».

وَ قَالَ الشَّارِحُ الْجَدِيدُ لِلتَّجْرِيدِ: «مُرَادُهُ بِوجودِ الطَّبِيعِيِّ فِي الْخَارِجِ هُوَ وجودُ أَفْرَادِهِ»^٢ ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ تَحْقِيقُ مَذْهَبِ الْقَائِلِينَ بِوجودِهِ فِيهِ وَ أَنَّ مُرْجِعَهُمْ إِلَيْهِ؛ وَ كُلَّ ذَلِكَ سَخِيفٌ غَيْرُ سَدِيدٍ «وَ أَتَى لَهُمُ التَّنَاقُشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ»^٣.

[الدليل الثاني للنافين و جوابه]

(و من ثُمَّ) أَي وَ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هُوَ الْمَهِيَّةُ لَا بِشَرَطِ شَيْءٍ كَمَا عَرَفْتَ (اتَّصَفَ بِالْأَضْدَادِ فِي ضَمَنِ الْأَفْرَادِ) فَإِنَّهُ الَّذِي جَامَعَ هَذَا الضَّدَّ فِي هَذَا الْفَرْدِ وَ ذَاكَ فِي ذَاكَ، وَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى جَوَابِ دَلِيلِ ثَانٍ لَهُمْ عَلَى الْعَدَمِ؛ قَالَ الْعَلَّامَةُ الرَّازِيُّ^٤:
«لَوْ وَجَدَ الْكَلِّيُّ الطَّبِيعِيُّ فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَ الْمَوْجُودُ إِمَّا مُجَرَّدَ الطَّبِيعَةِ أَوْ هِيَ مَعَ أَمْرٍ آخَرَ؛ لَا سَبِيلَ إِلَى الْأَوَّلِ لِاسْتِلْزَامِهِ وَجُودَ أَمْرٍ وَاحِدٍ بِالشَّخْصِ فِي أَمْكَنَةٍ مُخْتَلَفَةٍ»^٥ بِصِفَاتِ

١- نفس المصدر، ص ٧١.

٢- في هامش ج: «و الاعتذار الثاني يمكن أن يرجع إلى الأول بأن يراد لأن الفرد هو منشأ انتزاع الطبيعة في الخارج فيكون وجودها منه بمعنى وجودها لمنشأ انتزاعها و إن أريد أن وجودها بمعنى وجود أشخاصها و أفرادها فيه لا بمعنى وجودها و ثبوتها لأفرادها تغييرا للاعتذاران و الأخير أظهر. فتدبر» (منه).
٣- سورة سبأ، الآية ٥٢.

٤- شرح المطالع، ص ٥٩.
٥- ب و ج: + «و اتصافه».

متضادة وبطلانه بَيّن، و لا إلى الثاني لأنه لا يخلو من أن يكونا موجودين بوجود واحد أو بوجودين، و هما ممتنعان؛ أمّا الأوّل فلأنّ ذلك الوجود إن قام بكلّ واحد منهما لزم قيام عرض واحد بمحلّين و إن قام بالمجموع لم يكن الوجود سوى المجموع لا كلّ واحد، و أمّا الثاني فلاستلزامه امتناع حمل الكلّي الطبيعيّ على المجموع و المذهب خلافه^١.

و الجواب أنّ الممتنع إنّما هو اتّصاف واحد شخصي بالأضداد، أمّا الواحد بالنوع أو الجنس فلا يمتنع فيه ذلك؛ فالطبيعة غير متّصفة بشيء و لا بعدم شيء في مرتبة ذاتها بحسب الملاحظة العقلية و إن كان لابدّ من اتّصافها ببعض في الواقع كالوحدة، ففي الخارج شيء مجرد عن العوارض لا بحسب وجوده الخارجي بل بحسب تلك الملاحظة، فغاية الأمر ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة العقلية عن الطبيعة الكلّية لا في الواقع أو الخارج، و اجتماع الأضداد في معروض الكلّي لا الشخص^٢. و قد قالوا بمثله في هيلولي العناصر، فإنّها عند مثبتتها^٣ واحدة بدليل انقلاب بعضها بعضا بتبدّل صورها النوعية، فالهيلولي في نفسها ليست متّصلة و لا منفصلة و لا واحدة و لا كثيرة و لا باردة و لا حارة و لا رطبة و لا يابسة و هي مع ذلك متّصلة مع الصورة المتّصلة و منفصلة مع المنفصلة و باردة و حارة و رطبة و يابسة و هكذا؛ و لم يتصدّ أحد للردّ عليهم بامتناع ارتفاع النقيضين عنها في حدّ ذاتها و اجتماعهما فيها في ضمن الصور، و ما ذلك إلّا أنّها في نفسها مبهمة لا تشخّص لها إلّا بصورها، و إمكان مثله واجب التسليم في كلّ أمر كليّ أو بهيم.

قال بعض المحقّقين^٤: "فإن قلت: كيف يتصّف الواحد بالذات بالمتضادات، قلت: هذا استبعاد ناش من قياس الكلّي على الجزئيّ و الغائب على الشاهد، و لا برهان إلّا على

١- ج: + «و بتقرير آخر اتّصاف الطبيعي بالأضداد إنّما هو في ضمن الأفراد و هو معها متعدّد بتعدّدها، و إن كان في مرتبة ذاته لا واحدا و لا متعدّدا و لا أسود و لا أبيض، فإنّه واحد مع الواحد متعدّد مع المتعدّد، أسود مع الأسود، أبيض مع الأبيض».

٢- أنظر: مصباح الأنس، ص ١٠٦.

٣- ج: + «حقيقة».

امتناعه في شخص معيّن^١.

[كلام المحقق الطوسي]

و يقرب من هذا الدليل ما قد يُعزى إلى المحقق الطوسي رحمته في بعض رسائله^٢ وهو أنّ الشيء العيني لا يقع ولا يحمل على كثرة، فإن كان في كلّ منها فلم يكن شيئاً بعينه، بل أشياء كثيرة وإن كان في الكلّ من حيث هو كلّ والكلّ شيء واحد من هذه الحيثية فلم يقع على أشياء وإن كان في الكلّ على التفرّق كان في كلّ واحد جزء منه، وإن لم يكن في كلّ ولا في الكلّ فلم يكن واقعا على كثرة.

والجواب الجواب؛ فإن أراد بالعيني الشخص فهو مسلّم ولا يغني من جوع، وإن أراد ما يعمّ معروض الكلّي فهو ممنوع.

[الوجود لغيره خارج عن محلّ النزاع]

(و وجوده) أي الطبيعي (المنشأ الانتزاع بديهيّ ليس محلّ النزاع) فإنّ الشيء وإن لم يكن في نفسه موجودا في الخارج، يجوز كونه موجودا فيه لغيره كالعمى للأعمى، ووجود الشيء كذلك لا ينافي عدمه في نفسه، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا المثبت له؛ فإنّ الصفات قد تكون عدميّة مع اتّصاف الموصوفات بها في نفس الأمر بل الخارج. قال المحقق الدواني: "معنى الاتّصاف في نفس الأمر أو الخارج، كون الموجود بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه و مصداقه؛ ولا شك أنّ هذا إنّما يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم، ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك الظرف بحيث لو لاحظته العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه".

وقول الشيخ في إلهيات الشفاء^٣: "ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل أن يكون

١- أنظر: الدرّة الفاخرة، ص ٦ و ١٣٨. ٢- الشفاء (الإلهيات)، ص ٢٣. ٣- الشفاء (الإلهيات)، ص ٢٣.

موجودا لشيء^١ إنما هو فيما لا وجود له أصلا وهو حقّ إذ المعدوم المطلق لا يخبر عنه ولا به.

و بالجملة وجود الطبيعي بمعنى وجود منشأ انتزاعه أو وجود اتّصافه به واضح، وفساد تنزيل كلام القوم عليه أوضح؛ ففيه تحرير لمحلّ النزاع و ردّ على من صرف كلام المحقّق الطوسي وغيره إليه كما سبق التنبيه عليه. والحمد لله على التحقيق وهو وليّ التوفيق.

فرائد يتيمة و فوائد عظيمة

تناسب ما مرّ من الكتاب

أولها: [التركيب في المهيّة عقليّ والأجزاء متناهية]

إنّ محقّقي المثبتين للكلّيّ الطبيعيّ ذهبوا إلى أنّ الأجزاء العقلية المحمولة متغايرة بالمهيّة دون الوجود؛ فالحيوان والناطق والإنسان مهيّات متغايرة موجودة ذهنا بوجودات متميزة متّحدة بأفراد الأناسيّ وتوجد معها بوجودها بعينه في الخارج، ولذا يحمل بعضها على بعض، فهي عندهم صور متعدّدة لأُمور متعدّدة موجودة خارجا بوجود واحد.

و حقّ التفصيل أنّ الاحتمالات على تقدير وجود الطبيعيّ ثلاثة:

الأوّل: إنّ الوجود في الخارج واحد والموجود^١ فيه إثنان: الشخص والطبيعة؛ و ردّ بآته إن كان كلّ منهما موجودا بذلك الوجود قام واحد شخصيّ بمحلّين، وإن كان الموجود به هو المجموع^٢ وجد الكلّ بدون وجود جزئه.

الثاني: كلّ منهما في الخارج إثنان، ففيه موجودان ووجودان؛ ويردّه صحّة الحمل.

الثالث: وحدتهما، فليس في الخارج إلّا موجود واحد بوجود واحد، والتعدّد إنّما هو

١- ج: + «من حيث هو مجموع».

٢- ج: + «به».

في العقل بتحليله و تركيبه بين الأجزاء التي هي متغايرة بمهياتها العقلية متحدة في الوجود الخارجي؛ و هو مختار المحققين و لذا قال:

(تركيب المهية) من أجزائها العقلية (عقلي) لأنه يدرك بالعقل. و المراد بالتركيب الخارجي ما كان وجود الأجزاء بعضها متميزا عن بعض في الخارج كنفس الإنسان و بدنه، لبقاء أحدهما بعد فناء الآخر. فإن فقد التمايز فالتركيب عقلي كالجنس و الفصل، إذ التركيب فرع الإثنيّة و التعدّد، و^١ وجود كلّ جزء عين و وجود الآخر و عين و وجود الكلّ في الخارج، فلا يتصور التركيب بحسب وجوده فيه، فهو بحسب هذا الوجود أمر وحدانيّ بسيط الذات و إنما هو في العقل متألفة من مهيات متخالفة متميزة في الوجود، و من هنا نسبوا تركيب المهية و جزئية أجزائها إلى العقل، فلا ينفي ذلك وجودها في الخارج حقيقة و بالذات بوجود الكلّ^{٢،٣} و لا صحة حمل كلّ على كلّ.

صرّح به الشيخ^٤ و غيره، قال:

ليس تركيب الإنسان من الحيوان و الناطق تركيباً حقيقياً ليمتنع حمل أحد الجزئين على الآخر كما في الأجزاء الحقيقية، إذ ليس شيء منه حيواناً و شيء آخر منه ناطقاً، بل هو الحيوان الذي هو بعينه الناطق^٥. و قال أيضاً^٦: "ليس الفصل خارجاً عن الجنس منضمّاً إليه بل هو مضمّن فيه".

و بالجملة لا يتصور مع اتحاد^٦ الجزئين و اتحاد الكلّ بكلّ في الخارج تحقّق التركيب الحقيقي الخارجي، لأنّه يستدعي التغاير في الوجود الخارجي، و ما في الخارج أمر واحد، فتعيّن كون التركيب عقلياً لا خارجياً، مجازياً لا حقيقياً^٧.

(و أجزاؤها متناهية و إلا لم تعقل) المهية أو الأجزاء، لامتناع تعقل ما لا يتناهي في

١- ج: «فإذا كان» بدل «و».

٢- ب و ج: «فيه».

٣- ب: «الكلّي» بدل «الكلّ».

٤- الشفاء (الالهيات)، ص ٢٣٦.

٥- الشفاء (الالهيات)، ص ٢١٧.

٦- ج: «كلّ من».

٧- ج: «بالنسبة إلى الخارج»

زمان متناه وهذا خلف. وقد ثبت بما مرّ تغاير تلك الأجزاء ومغايرتها للمهية بالمهية^١ واتحادها بالوجود الخارجي؛ (و) أمّا (تمايز كلّ) من أجزاء المهية (عنها وعن) الجزء (الآخر بالحقيقة) أي بالمهية (و الوجود) الخارجي كليهما، فهو ساقط (غير معقول) ليس في درجة التعقل فضلا عن القبول.

و الثانية: [الكليّ محمول بالطبع والجزئيّ موضوع كذلك]

إنّ (الكليّ محمول بالطبع كالجزئيّ في الوضع) أي في وصف كونه موضوعا، فالمصدر مبني للمفعول أي كما أنّ الجزئيّ موضوع بالطبع.

وهذا أصل أصله السابقون وضيّعه آخرون وهو أصل أصيل واضح السبيل؛ فإنّ طبع الكليّ من حيث هو كليّ مستعدّ للانطباق والانبساط على الأشخاص، والجزئيّ بطبعه منقطع عن غيره؛ إذ الكليّ من حيث هو كليّ يجب أن يكون قابلا لشركة كثرة فيه ولو فرضا، فيلزمه من حيث هو كذلك استعداده لاشتراكه بينها وانبساطه عليها، وما ذلك إلّا لتوحده مع كلّ واحد منها وهو المعنيّ بحمله عليها، فحمله لا يحتاج إلى ملاحظته من غير حيثيّة كليّة^٢؛ بخلاف ما إذا أريد وضعه للحكم عليه إذ يجب حينئذ أن يلاحظ من حيث أنّه طبيعة معيّنة أو مفهوم معيّن بين الطبائع والمفاهيم الكليّة كما في القضايا الطبيعية، أو من حيث أنّه متحقّق في ضمن أشخاصه الجزئية متشخص بتخصّصاتها كما في المحصورات والمهملات؛ وهذه كلّها مبينة لجهة كليّته منافية لتلك الحيثيّة. بخلاف الجزئيّ، فإنّه من حيث هو جزئيّ ممتنع بنفسه عن الشركة أب عن الاتحاد بغيره بل هو بطبعه متميّز عمّا سواه، منقطع عن جميع أغياره، غير متّحد بشيء حتّى بجنسه ونوعه؛ فإنّه وإن كان له جهة اتّحاد بذاتيّاته الكليّة لكنّه من هذه الجهة مبينة لها.

وهذا هو منافرتة طبعاً للحمل، إذ المحمول من حيث هو محمول ملحوظ من جهة اتّحاده بالموضوع المغاير له من وجه آخر، وتصور الجزئيّ من حيث هو جزئيّ لا ينفكّ

١- الف: + و الوجود الذّهني.

٢- ج: «كليّته» بدل «كليّة».

عن امتناع العقل من تجويز اتحاده بما يغايره ولو اعتبارا؛ فلو أريد حمله لوحظ لا من حيث إنه جزئي بل من حيث إنه مفهوم كليّ منحصر في شخص كـ"زيد هذا" أي الحاضر المحسوس و"هذا زيد" أي المسمى به المعهود بالوضع العلميّ. فكما لا يكون الموضوع كليّا من حيث هو كليّ كذا لا يكون المحمول جزئيا من حيث هو جزئيّ.

وقد صرح بامتناع حمله المحقق الطوسي في شرح الإشارات و صاحب المحاكمات فيها^١ والعلامة التفتازاني في المطول^٢، لكنهم أجملوا^٣ القول بأن الجزئيّ الحقيقي لا يحمل على شيء أصلا.

والمحقق الشريف قال^٤: "كون الجزئيّ مقولا و محمولا إنما هو بحسب الظاهر، وأما بحسب الحقيقة فالجزئيّ الحقيقي ليس مقولا و محمولا على شيء أصلا، بل يقال و يحمل عليه المفهومات الكلّية، فإن حمله على نفسه لا يتصور قطعا إذ لا بدّ فيه من مفهومين متغايرين، و حمله على غيره إجابا ممتنع أيضا".^٥

و وجهه ما حققناه و لم يتعرّض له لظهوره، قال: "و أما "هذا زيد" فلا بدّ من تأويله لأنّ "هذا" إشارة إلى شخص معيّن فلا يراد بـ"زيد" ذلك الشخص بعينه و إلا فلا حمل من حيث المعنى لاتحاده، بل يراد به مفهوم "المسمى بزيد" أو "صاحب هذا الاسم" و هو كليّ و إن فرض انحصاره في شخص انتهى.

و هو كلام حقّ ما فهمه من تصدّى لتزييفه؛ و تحقيقه أنّ السلب ليس حملا في الحقيقة بل هو سلب الحمل؛ و لذا احتاجوا في إدراج السوالب في الحملية - بمعنى القضية المشتملة على حمل - إلى ارتكاب التجوّز في التسمية كما يأتي. فالكلام هنا في

١- شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٣٩.

٢- المطول، ص ١٨١.

٣- الف و ب: «حملوا» بدل «أجملوا».

٤- تحرير القواعد، ص ١٢٨.

٥- في هامش الف و ب: في حاشية شرح الرسالة.

الإيجاب لأنه حقيقة الحمل.

و الحمل الإيجابي للجزئي إما على جزئي أو كلي؛ والأول إما على نفسه و هو غير معقول^١ - و ما اشتهر من "ضرورة حمل الشيء على نفسه" ليس في الحمل الحقيقي لاختصاصه بالمفهومين المغايرين، بل هو مجاز عن امتناع السلب -، أو على غيره و هو بين الامتناع. فقولك: "هذا زيد" إن أريد بالمحمول نفس المشار إليه فهو في قوة قولك: "هذا هذا"، وإن أريد به غيره امتنع الحكم بالاتحاد، وإن أريد أنه الفرد المعهود من مفهوم "المسمى بزيد" كان كلياً منحصرًا في فرد.

و الثاني لا يخلو من أن الموضوع إما طبيعة الكلّي من حيث هي هي، أو من حيث تحققها في ضمن الأفراد^٢، و كلاهما فاسدان؛ لأن معنى الحمل هو اتحاد المحمول بالموضوع بمعنى أن المحمول يوجد بوجود الموضوع، لا مطلق الاتحاد في الوجود ولو بالعكس؛ و ظاهر أن الكلّي موجود بوجود أشخاصه من غير عكس. و ما قلناه لا يستلزم صدق عكسه كنفسه، بل قد ينعكس كما في الحمل المتعارف

١- ج: + «لاشتراط الحمل بتغاير المفهومين».

٢- ج: «... كـ بعض الإنسان زيد» لا يصح على الحمل المتعارف و هو واضح إذ لابد فيه من ثالث يكون فرداً للطرفين و الجزئي لا فرد له، فإن جعلته في قوة قولك: "زيد بعض الإنسان" ليكون من الحمل المتعارف سلمنا، لكنّه ينقلب إلى حمل الكلّي على الجزئي و الكلام في العكس فبقي أن يكون من حمل المواطة أي هو هو و ظاهر أن الجزئي ليس هو بعينه نفس الكلّي الموضوع وإن كان فرداً و مصداقاً له؛ و أمّا حمل الاشتقاق أو هو ذو، و هو بمعنى بعض الإنسان مسمى بزيد أو ذو زيد أي صاحب هذا الاسم.

في هامشها: «إذ لا يمكن الاشتقاق من "زيد" و لا إضافة "ذو" إليه مع بقائه على حقيقته، فلا بد من تأويله بالاسم و اشتقاق محمول عن حدث التسمية به أو إضافة "ذو" إلى الاسم. فما ذكرناه غاية ما يمكن ارتكابه في تصحيح الحمل الاشتقاقي أو حمل هو ذو هو» (منه). فيجعلان الجزئي متأولاً بالكلّي و هو خارج عن محل النزاع، إذا عرفت هذا...» بدل «و كلاهما فاسدان... إذا عرفت هذا فنقول».

نحو: "كلّ إنسان حيوان" أو "ناطق"، فإنّ مصداق طرفي الحمل هو أمر ثالث هو فرد لهما وجود كلّ منهما بوجوده. فالحكم بأنّ أحدهما يوجد بوجود صاحبه في قوّة الحكم بأنّه يوجد بوجود أشخاصه، فصدقه في كلّ منهما يستلزم صدق عكسه على حسب ما تحقّق بينهما من النسب الثلاث التصادقية^١؛ فـ "كلّ إنسان حيوان" معناه أنّ الحيوان موجود بوجود الإنسان وجوّد الأعمّ بوجود الأخصّ، فيصدق عكسه جزئياً أي "بعض الحيوان إنسان". ومعنى "كلّ إنسان ناطق" أنّ الناطق موجود بوجود الإنسان وجود أحد المتساويين بالآخر فيصدق عكسه كنفسه وهكذا.

و أمّا العكس العرفي فهو مبنيّ على أنّهم أرادوا جعل قواعدهم كليات لا تتخلف عن مادّة من الموادّ الجزئية، فاعتبروا القدر المشترك بينها فقننوا انعكاس الموجبة مطلقاً جزئية، وإلاّ قرب موجبة كلية تنعكس كنفسها في الواقع.^٢

و أمّا الحمل الذي ليس بمتعارف لوقوعه بطبيعة كلفة أو عليها أو بشخص أو عليه فلا ينعكس؛ إذ لا ثالث هنا حتّى يقال: "يوجد كلّ منهما بوجوده" ليصحّ الأصل والعكس بعلفة وجوده لوجودهما، لأنّ المعنى مع عدم الثالث أنّ المحمول يوجد بوجود الموضوع نفسه فيمتنع العكس لا ممتنع أن يوجد الشيء بما يوجد به.

إذا قيل: "الإنسان نوع" أو "زيد إنسان" كان المعنى أنّ النوع يوجد بوجود الإنسان والإنسان بوجود زيد، لأنّ وجود الكليّ إنّما يكون بوجود ما تحته إلى أن ينتهي إلى الشخص، فإنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فيوجد الجوهر بوجود الجسم و الجسم بوجود الجسم النامي و هو بوجود الحيوان و هو بوجود الإنسان و هو بأشخاصه أي في ضمنها.

١- في هامش الف و ب: «هي التساوي و العمومان، و المقصود إخراج التباين إذ لا تصادق لعتباين» (منه).

٢- في هامش ب: «و ذلك إذا كان موضوعها و محمولها متساويين نحو: كلّ إنسان ناطق» (منه).

وقد صرح الشيخ^١ بأن جسميّة الإنسان معلّلة بحيوانيّته و هو مكرّر في كلامهم؛ فإن ضويقوا في الثبوت لانتفاء الواسطة فيه للذاتيات فلاشك في ثبوته في الإثبات، فيمتنع مع ذلك انعكاسها لامتناع أن يوجد زيد بوجود الإنسان أو هو بوجود النوع. وأمّا بعض الإنسان زيد فلم يعتبر إذ لو أريد بعض الإنسان المتحقّق في ضمن غير زيد فحمله عليه فاسد، وإن أريد المتحقّق في ضمن زيد فهو لغو لا يفيد في قوة "زيد زيد"، وإن أريد بعضه المبهم لا بشرط فهو كلّيّ يوجد هو بوجود زيد، لا زيد بوجوده. وكذا "بعض النوع إنسان" لأنّ بعض النوع لا بشرط أعمّ من الإنسان فهو يوجد بوجود الإنسان من غير عكس. و ماحقّناه هو السر فيما ترى من أنّ الموضوع [في] كلّ قضية متعارفة إمّا مساو لمحموله أو أخصّ منه، و في تخصيصهم النسب الأربع بالكلّيتين دون الجزئيتين والمختلفين، و تخصيصهم العكسين^٢ بالقضايا المتعارفة المحصورات دون الطبيعيات^٣ في سائر المصنّفات.

[أدلة النافين]

إذا عرفت هذا فنقول اتّفق المتأخرون على إبطال هذا الأصل و ردّوه بالنقل عن الشيخ و الفارابيّ و أدلّة العقل، حتّى أنّه من مواضع وفاق صدر المحقّقين و المحقّق الدوانيّ، و زيّقوه بوجوه بها خرّموا عن قطفه^٤ الدوانيّ.

١- انظر: الشفاء (المنطق) ج ٣، البرهان، الفصل العاشر، ص ٩٩.

٢- في هامش الف و ب: «أي مباحث العكس المستوي و عكس النقيض» (منه).

٣- ب: + «و الشخصيات. فاحفظه فيه يسهّل المعضلات و لاتجده في سائر المصنّفات».

٤- في هامش الف و ب: «الضمير للأصل» شبه بأصل الشجرة بجامع النفع و الإنمار، و الأصل و إن أريد به القاعدة الكلّية لكنّه في الأصل بمعنى أصل ساق الشجرة فلا يخفى. "القطف": الثمر قال في صفت الجنة: ﴿لَهَا فِيهَا دَائِقَةٌ﴾ [سورة الحاقة، الآية ٢٣] أي ثمارها قريبة من تناولها، لا يمنعه بُعْدُهَا و لا شوك أشجارها، كذا في الغريبتين (منه).

[انظر: لسان العرب، ج ٩، ص ٢٨٥، مادة «قطف»].

الأول: إنه يجوز في جزئيين متغايرين بالمفهوم إتّحادهما بالذات كـ هذا الكاتب هو هذا الضاحك^١ و "ذاك العابد هو هذا السالك".

قلت: نعم بحسب الظاهر^١، وإلا فالتحقيق أنك إذا أشرت بالموضوع إلى شخص، فإن أشرت بالمحمول إليه بعينه فهو في قوّة أن هذه العين هي هذه العين فلا معنى للحمل^٢، وإن أردت مفهوم المحمول ولو من حيث تعيّنه في الشخص، صحّ الحمل لكنّه حينئذ كلفيّ منحصر فيه.

الثاني: إن الكلفيّ محمول على الجزئيّ كـ زيد إنسان^٣ و يلزمه عكسه فيصدق "بعض الإنسان زيد" إذ الإتحاد من الطرفين.

قلت^٣: قد عرفت أن الإتحاد وإن كان قائما بطرفيه، لكنّ الإتحاد المعتبر في الحمل إنما هو مأخوذ وصفا للمحمول أي اتّحاده بالموضوع و وجوده بوجوده لا مطلق اتّحادهما؛ و من هنا تفرّد المحمول بأنّه هو محطّ الفائدة و الموضوع بامتناع كونه مجهولا مطلقا للسامع. و الإتحاد بهذا المعنى لا يجب تكرّره^٤ من الطرفين بل قد يمتنع كما في غير المحصورات كما بيّناه، إذ يتحد كلّ من الإنسان و بعض الإنسان بزيد حيث يوجدان بوجوده، و لا عكس.

الثالث: إنكم إن قلتم: إن شرط الحمل تغاير طرفيه في الوجود الخارجي، فهو ممنوع لأنّه مانع لا شرط، و إن كان الشرط تغايرهما مفهوما و في الذهن فهو متحقّق في "هذا زيد".

١- ج: + «كما أفاده المحقّق الشريف».

٢- في هامش الف و ب: «لأنّه غير مفيد و الكلام في الحمل المفيد و ذلك إنّما يتصوّر إذا كان بين متغايرين بحسب مفهومهما الذهنيّ» (منه).

٣- ج: «قلت: هذا أيضا بحسب الظاهر و إلا فلا يكفي مطلق الإتحاد في مطلق الحمل، بل لابدّ في الحمل المتعارف من اتّحاد الطرفين في أمر ثالث يكون فردا لهما و لا فرد للجزئيّ، و في حمل المواطة من اتّحاد مصحّح لأن يقال: هو هو و الجزئيّ لا يتحد بغيره كذلك و حملة على نفسه غير مفيد بل ليس حملا حقيقيّا كما عرفت. الثالث...» بدل «قلت: قد عرفت أن الإتحاد... و لا عكس. الثالث».

٤- ب: «أن يكون» بدل «تكرّره».

قلت: قد سبق في الوجه الأول ما يدفعه؛ فإنَّ الجزئيَّ الحقيقيَّ مشار إليه بالإشارة العقلية، فكلٌّ من "هذا" و "زيد" إشارة إلى الذات المشخصة فلاحمل إلّا بقلب زيد كلياً. الرابع: إنَّهم اتَّفَقُوا على حمل الجزئيَّ على نفسه، نحو: "زيد زيد" و "أنا أبو النجم" و "شعري شعري".^١

و ليت شعري كيف جعلوا حمل الشيء على نفسه حملاً حقيقياً و قد أسلفنا معناه؟! وكيف عدّوا منه المثالين و من الظاهر أنَّ المحمول في مثلهما متأوّل باسم جنس كليّ أي: شعري مشهور أو كامل أو نحوهما؛ و من ثمَّ كان أبلغ من التصريح بهما، ولو فرض الإشارة بكلا اللفظين إلى شخص معيّن فهو كلام ساقط من قبيل الهذر.

الخامس: إنَّ الواجب في الحمل تغاير طرفيه و لو بوجه، فلمَ لا يجوز جعل أمر واحد موضوعاً و محمولاً باعتبارين؟ و لمَ لا يكفي التغاير بمجرّد الموضوعيّة و المحموليّة نحو "أنا أبو النجم" و "شعري شعري"؟

و ليت شعري كيف يمكن الاكتفاء بمجرّد الاختلاف بالوضع و الحمل، و حمل المثالين عليه؟! و أيضاً الكلام في الحمل^٢ المفيد، و مناط إفادته تغاير طرفيه بالمفهوم فلا يكفي مجرد اختلاف مفهوم واحد^٣ بالوضع و الحمل. و أمّا ما نقلوه عن السلف فلعلّه ناظر إلى الحمل العامي^٤ الظاهريّ لا الخاصيّ المتعارف في الفنون العقلية، أو أرادوا^٥

١- أنظر: الأغاني، ج ٢٢، ص ٤٩٨. ٢- ج: + الحقيقي.

٣- ج: «اختلافهما» بدل «اختلاف مفهوم واحد».

٤- في هامش ب: «لأنَّ العوامَّ لا تنتقل أذهانهم إلى ذلك التأويلات الخفية في حمل الجزئيات، بل يبقونها على ظاهرها» (منه).

٥- في هامش الف و ب: «و لعلّهم أطلقوه تعويلاً على ذهن السامع و أنّه يصرفه إلى ما يصلح للحمل قطعاً. فإن قلت: فلا يكون حمل الجزئيّ بهذا المعنى قسماً آخر مغايراً للحمل الكليّ فكيف يصحّ عدّهما قسمين متقابلين؟ قلت: بل هما متغايران أحدهما حمل الكليّ بالأصالة و الآخر حمل ما هو جزئيّ بالأصالة كليّ تأويليّ سُمّي جزئياً للتنبيه على هذه الدققة، فليتأمل» (منه).

بالجزئي المحمول الجزئي^١ المدرك على وجه كليّ منحصر فيه، لا مطلقاً.^٢
قال صدر المحققين: "الجزئية لا تنافي الحمل عند القدماء و خالفهم شاذمة من المتأخرين و اعتمدوا على ما لا يصلح للتحويل. و يدلّ على جواز حمل الجزئيّ أنّه هو الحكم بالاتحاد و هو من الجانبين، فإذا اتحد زيد مع الإنسان، صدق "زيد إنسان" فلامحالة يكون الإنسان أيضاً متحداً معه فيصدق "بعض الإنسان زيد".

و قال المحقق الدواني: "لاربية في جواز حمل الجزئيّ الحقيقيّ و قد صرح به الفارابيّ في المدخل الأوسط^٣ و جعل أقسام الحمل أربعة، منها حمل الجزئيّ على الكليّ و عكسه". و قد عرفت الحقّ و هو بالإتباع أحقّ.

الثالثة: [الجزئيّ لا يكون كاسبا و لا مكتسبا]

إنّ الكليّ إنّما يدرك بالعقل نفسه فقط (و) الجزئيّ (مدركه) بفتح الميم^٤ (الحواس) الظاهرة أو الباطنة، فيدركه العقل بتوسط حصول صورته الجزئية فيها (لا) بنفسه بتوسط (الحدّ و القياس). قال المحقق في شرح الإشارات^٥: "إنّ الإدراكات الجزئية لا سبيل إليها إلّا الحسّ أو ما يجري مجراه و لا يتناولها البرهان و الحدّ".
و قال في منطق التجريد^٦: "الأشخاص الجزئية لحدود لها و لا براهين عليها إلّا

١- ج: + «المأول بالكليّ».

٢- ج: «لا الجزئيّ من حيث هو جزئيّ» بدل «منحصر فيه لا مطلقاً».

٣- انظر: المنطقيات للفارابيّ، ج ١، ص ٢٨.

٤- في هامش الف و ب: «إسم مكان أي محلّ دركه و إدراكه الحواس، إذ الإدراك هو العلم و هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل أو الحواس و التي في العقل نفسه هي صور الكليات و الجزئيات المجردة لأنّها أيضاً كما يأتي مدركة على وجه كليّ فصورها أيضاً كلية حاصلة في العقل و أمّا التي في الحواس فإنّها هي صور الحسيّات الجزئية فإنّ العقل إنّما يتعلّقها و يعلم بها بملاحظة صورها في قواء و حواسه الجسمانيّة فالمراد بالجزئيّ هنا أيضاً صورته المدركة على الوجه الجزئيّ لا مطلقاً» (منه).

٥- شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٠٩.

٦- الجوهر النضيد في شرح التجريد، ص ٢٣١.

بالعرض، لامتناع إدراك تشخصاتها بالعقل دون الحس أو ما يجري مجراه كالإشارة، ولكونها معروضة للاستحالة والفناء، والحدود والبراهين تتألف من كليات لا تستحيل ولا تنفي.

وفي شرح المواقف^١: "إن الحس لا يتعلّق إلّا بالجزئيات من حيث خصوصياتها، ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة سوى الحس. فإن قلت: نحن نعلم أنّ في الجسم الفلانيّ مثلاً لونا جزئياً مخصوصاً، علماً تاماً، ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتاً ضرورياً، فقد صحّ إمكان أن يتعلّق العلم بما يتعلّق به الإدراك الحسيّ بطريق آخر غير الحس.

قلت: هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئيّ على وجه جزئيّ وبين إدراكه على وجه كليّ، وذلك لا يخفى على ذي مسكة".

ومن هنا ذهب الحكماء إلى أنّه تعالى يدرك الجزئيات ويعلمها على وجه كليّ ثابت لا يزول ولا يتغيّر لا على وجه جزئيّ يتغيّر بتغيّر المعلوم، ويعنون أنّه لا يدركها بالحواس، لا أنّه لا يعلمها من حيث الجزئية.

وبالجملة الجزئيّ من حيث هو جزئيّ، ليس كاسباً ولا مكتسباً؛ قال المحقّق الشريف^٢: "لمّا كان المنطقيّ باحثاً عن العلم الكاسب والمكتسب كما مرّ، ولم يكن العلم بالجزئيات كاسباً ولا مكتسباً، بل كان طريق حصولها الحواس الظاهرة والباطنة، لم يكن غرض متعلّق به" انتهى؛ ولذا أعرضوا عن البحث عنه في بحث النسب والعكوس وغيرها^٣، وأمّا بيان حدّه فلتبيين ضده وإلّا فلا حاجة إلى معرفته مع عدم البحث عنه. وقد يقال: ^٤ "امتناع الكسب إنّما هو في الجزئيات الماديّة فقط" ويستأنس له بقول

١- شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٨.

٢- في هامش الف و ب: «في آخر بحث الألفاظ من حاشية شرح المطالع» [أنظر: شرح المطالع، ط الحجرية، ص ٣٢].

٣- ج: «و القضايا وأحكامها» بدل «العكوس وغيرها».

٤- في هامش الف و ب: «قاله الفاضل الرستمداريّ في حاشية الحاشية الجلالية على منطق التهذيب» (منه).

المحقق الشريف^١، قال ما محصله: "أنا إذا أدركنا إمكان زيد مثلاً وأشرنا إليه إشارة عقلية بهذه الإمكان كان جزئياً حقيقياً صرفاً، لا مدركاً بالآلات المختصة بإدراك الجسمانيات، بل نقول: نعلم بالضرورة أننا ندرك أشياء ليست جسمانية أصلاً كالأمر العامة، فجزئياتها لا تعقل إلا بالعقل؛ فما قيل من أن الصورة العقلية لا تكون إلا كلية ليس معناه إلا أن الصور المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة في العقل كلية، لا متنازع حصول صورها الجزئية في العقل إذ يلزم انقسامه، بخلاف صور الجزئيات المجردة فإنها إذا أدركت ارتسمت في النفس الناطقة، لا في قواها المدركة أو الحافظة" انتهى^٢.

و أقول: فيه نظر إذ العلم بالجزئيات المجردة إنما يتعلق بها لا على وجه جزئي و من حيث هي جزئيات، بل غايتها أن تدرك على وجه كليّ منحصر في شخص، فالصورة المعقولة لكل جزئي مجرد حتى الواجب تعالى شأنه قابلة في نفسها للاشتراك بين كثرة ولو كان العاقل حال تعقلها مصدقاً لدليل خارج بانحصار مطابق تلك الصورة في شخص. و منشأ الوهم غفلته قدس سره عن الفرق بين إدراك الشيء على وجه جزئي وإدراكه على وجه كليّ كما نبّه عليه في شرح المواقف^٣،^٤ و قد استشعر به في موضع آخر^٥ حكى

١- في هامش الف و ب: «المنقول في آخر بحث الألفاظ من حاشية شرح المطالع» (منه).

[شرح المطالع: ط الحجرية، ص ٣٠] ٢- شرح المطالع، ط الحجرية، ص ٣٠ و ٣١.

٣- شرح المواقف، ج ٦، ص ٢٩.

٤- ج: + «و لا يؤنس قول المحقق الشريف^٦ لأنه لم يزد على جواز إدراك الجزئيات المجردة بالعقل نفسه و لم يصرح بأن إدراكه لها على وجه جزئي فلعله أراد أنه يدركها على وجه كليّ، و أمّا ما حكاه ممّا قيل: أن الصور العقلية كلها كليّات، ثم فسرّه بأنه مختصّ بالجسمانيات دون المجردات، فلعلّ المراد بالصور العقلية المعقولات، فلا بدّ من تخصيصه بالجسمانيات كما فعله^٧ فلا تأيد فيه لوهم القائل و ذلك لتصريحهم بأن إدراك الجزئي المجرد و لو على وجه منحصر فيه إنما هو على وجه كليّ و بالعقل نفسه لا على وجه جزئي و بالحسّ، و قد نصّ عليه السيّد^٨ أيضاً فيما حكيناه من شرح المواقف و في موضع آخر من حاشية شرح المطالع حيث حكى قول الشيخ في الشفاء...». ٥- شرح المطالع، ط الحجرية، ص ٣٢.

قول الشيخ في الشفاء^١ "إننا لانتغل بالنظر في الجزئيات"، ثم قال^٢: "أي لانتغل في العلوم الحقيقيّة بالنظر في الجزئيات من حيث خصوصياتها" إلى قوله:

"فإن قلت: أليس يُبحث في الهيئة عن الأفلاك المخصوصة، وفي الإلهي عن ذات الواجب تعالى وعن العقول الفعالة، وذلك بحث عن أحوال الجزئيات الحقيقيّة؟ قلنا: ما ذكرته بحث عن الكلّيات المنحصرة في أشخاص معيّنة" إلى قوله: "لا طريق لنا إلى إدراك خصوصياتها إلّا بمفاهيم كليّة فلا يتصور البحث عنها من حيث إنّها متشخّصة بتشخصات معيّنة" انتهى.

فقد علم أنّ جميع الصور العقلية كليّة، لأنّ الإدراك على الوجه الجزئيّ إنّما يقع بالحسّ دون العقل، فالمعقول كالحدود والبراهين وأجزائها لا يكون من حيث هو معقول مدركاً على الوجه الجزئيّ المانع عن قبول الشركة سواء كان مجرداً أو مادّياً؛ لا لمجرد أنّ ارتسام الصورة الجسمانيّة في النفس يوجب انقسامها وعدم تجرّدها كما ظنّه، فلا وجه لتخصيصه القاعدة بالصور الجزئيّة^٣ الجسمانيّة ولا لتخصيص امتناع الكسب والاكْتساب بها، بل كلّ ذلك في الجزئيّ المجرّد أوضح لعدم الطريق إلى إدراك^٤ خصوصياتها وتعيّنه من حيث هو جزئيّ على الوجه الجزئيّ بخلاف المادّي.

[اشكال]

وهنا إشكال هو أنّهم صرّحوا بإنتاج الشخصية كبرى^٥ للشكل الأوّل، وأيضاً

١- الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٢٨.

٢- في هامش الف و ب: «قال ذلك أيضاً في حاشية شرح المطالع بعد ما أسلفنا نقله بنحو من ورقين في أوائل مبحث الكلّي والجزئيّ» (منه).

٣- ج: «بالجزئيات»، بدل «بالصورة الجزئيّة».

٤- في هامش الف و ب: «إذ طريق ذلك كما اعترف به منحصر في مفاهيم كليّة معقولة وهي لا تفيد العلم على الوجه الجزئيّ» (منه).

٥- في هامش الف و ب: «حال عن الشخصية لأنّه فاعل المصدر».

المطلوب إذا كان قضية شخصية لا بد من نسبة الوسط إلى موضوعها الجزئي الذي هو الأصغر لتؤدي إلى نسبة الأكبر إليه، وأيضا الاستقراء تصفح الجزئيات لإثبات حكم كليّ والتمثيل إثبات حكم جزئيّ بآخر وصرّحوا بأن الجزئيّ في الجميع يعمّ الحقيقيّ أيضا، فلا أقلّ من كونه موصلا بعيدا أو أبعد.

وأقول: المقصود أنّ المقصود بالبحث في الفنّ هو الكلّيّ لأن العلوم الكاسية والمكتسبة كليّات وقعت على الوجه الكلّيّ، لأن إدراك الجزئيّ على وجه جزئيّ وهو الإحساس لا أثر له في الإيصال، ولذا قال المحقّق الشريف في بيان هذه المقالة في حاشية شرح الرسالة^١: إنّ الجزئيات إنّما تدرك بالإحساس بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الإحساس ممّا يؤدي بالنظر إلى إحساس جزئيّ آخر، بل لا بدّ لذلك الآخر من إحساسه ابتداء ولا إلى إدراك كليّ وهو أظهر^٢ انتهى.

فلا يقدح وقوع الكسب بإدراك الجزئيّ على وجه كليّ مدرك بالنفس، لا على الوجه الجزئيّ الواقع بالإحساس، ولا شك أنّ الإدراكات الجزئية الكاسية أو المكتسبة في القياسات إدراكات عقلية لاحسية وإن نشأت من الحس، ضرورة أنّ الإحساس من حيث هو إحساس لا يعتبر في حدّ أو قياس، وبذلك أسس الأساس ولا تصغ إلى الناس فقد تحيروا فيه ولم يظفروا بوجه وجيه^٣.

قال بعض المحقّقين: "إذا وقعت الشخصية كبرى الأوّل كان موضوعها شخصا فيكون هو محمول الصغرى أيضا نحو: "هذا زيد" و "زيد إنسان"، وقد تقرّر بمحله أنّ الجزئيّ الحقيقيّ يمتنع حملة على غيره إيجابا، سواء كان الغير كليّا أم جزئيا، فيجب تأويل

١- تحرير القواعد المنطقية، ص ١٣٠.

٢- في هامش الف و ب: «حاصله... و مكتسبا» (منه).

«حاصله أنّه لو جاز كسب شيء من إحساس الجزئيّ لكان ذلك الشيء إمّا كليّا أو جزئيا آخر وكلاهما فاسدان لما ذكره فظهر فساد كون الجزئيّ كاسبا و مكتسبا».

محمول الصغرى بمفهوم كليّ فيتأول موضوع الكبرى أيضا وإلا لم يتكرر الأوسط؛ فتكون الكبرى في الحقيقة كليّة وإن سُميت شخصيّة فبالنظر إلى الظاهر.

قلت: هذا مع اختصاصه بالشكل الأوّل و عدم نفعه في الاستقراء والتمثيل، خاصّ بما لو وقع الجزئيّ نفسه محمولا في الصغرى، وقد صرّحوا بإنتاج نحو "هذا ابن زيد" و "زيد كاتب" مثلا مع عدم تكرّر الوسط، والتأويل فيه ركوب على شطط فلا ينفك شكال الإشكال عن هذا الشكل أيضا بمجرد هذا المقال.^١

وقد يقال: امتناع الكسب إنّما هو في تصوّر الجزئيّ فلا إشكال في التصديق بحاله إذ لو انتفى الكسب في الجزئيات التصوريّة و التصديقيّة لزم انتفاؤه في التصديقات مطلقا، لأنّ كلّ تصديق فهو جزئيّ لاشتماله على نسبة جزئيّة، ضرورة أنّ نسبة كلّ محمول إلى موضوعه لا تصدق على كثرة.

قلت أولا: إنّ بين الفساد ويدفعه تصريحات القوم بعدم نفع الجزئيّ في الكسب تصوّرا و تصديقا، وبأنّه لا حدّ له ولا برهان عليه، و تعليلهم بذلك ترك البحث عنه في المعرف والحجّة وقد مرّ طرف منها.

و ثانيا: إنّ الكلام في المعلومات الجزئيّة المدركة على وجه جزئيّ، لا في نفس العلوم الجزئيّة، فكون النسبة جزئيّة لا يمنع من الكسب بالمعلوم التصديقيّ الكليّ أو الجزئيّ^٢ الواقع طرفا لتلك النسبة، فلا يلزم انتفاؤه في التصديقات طرّا.

و الرابعة: [الفصل الحقيقيّ هي المبادئ الجوهريّة لا المفاهيم العرضيّة]

إنّه (ليس الحساس و المتحرّك) بالإرادة (و الناطق) أي المدرك للكليات (فصولا)

١- ج: + «ثمّ قوله: بصيرورة الكبرى كليّة بما ذكره من التأويل تخيل خال عن التحصيل إذ لا تكفي كليّة الموضوع في كليّة القضية، بل لابدّ معها من الحكم على أفرادها عموما وليس، فالقضية بعد التأويل أيضا شخصيّة إذ الحكم فيها على شخص معيّن غاية الأمر إدراكه وقع على وجه كليّ حيث عبّر عنه بمفهوم كليّ منحصر فيه...».

٢- في هامش الف و ب: «إذا كان متعلّقا على وجه كليّ لا مدركا بالحواس» (منه).

للأعيان الجوهرية (بمفهوماتها العرضية) إذ الفصل مقوم للمهية النوعية و جزء من حقيقتها، فلو كان الناطق مثلاً بمفهومه العرضي أعني الإدراك، فصلاً للإنسان الموجود، لزم تقوم الجوهر بالعرض و هو ممتنع.

و الحاصل أن الناطق له مفهوم و هو معنى عرضي حاصل في الأذهان، و مصداق جوهری يوجد في الأعيان أعني الذات التي يقوم بها هذا المعنى العرضي و هي النفس الناطقة التي منها ينتزع العقل هذا المفهوم العرضي و يحمله عليها حمل ذاتي على جزئياته، و ظاهر أن ما به قوام أفراد الإنسان في الخارج هو هذا الجوهر؛ فليست الأجناس و الفصول أجزاء من أعيانها الجوهرية و لا النوع عين حقائقها الجوهرية بمفهوماتها العرضية و معانيها الذهنية (بل بمنشأ انتزاعها و مبادئها الجوهرية). فلو قيل: "الناطق فصل للإنسان" كان مجازاً مجازاً بين أهل اللسان، لوضح الأمر و الأمن من الالتباس، إذ ليس المقوم حقيقة هو مبدء الاشتقاق، بل مبدء الانتزاع.

(و لذا) جعلوا الحيوان جنساً للإنسان و مشاركاته فيه، و الناطق فصلاً مميزاً له عنها و (لم يتعاكس) أمرهما بأن يجعلوا (الناطق) جنساً (و الحيوان) فصلاً (بالنسبة إلى الملك و الإنسان) إذ لو كان كلامنا ذاك في^١ الناطق بمعناه العرضي، و لاشك في اشتراك هذا المفهوم بين الملائكة و البشر، لكان ينبغي أن يجعل الناطق جنساً لهما و الحيوان فصلاً مقسماً له مقوماً للإنسان، لكن ليس كذلك؛ بل المراد بالناطق هو^٢ النفس الناطقة و القوة العاقلة البشرية المجردة عندهم ذاتاً لا فعلاً، و هي مخالفة بالمهية للملائكة لأنها عندهم عقول مجردة ذاتاً و فعلاً معاً و مفهوم الناطق بمعنى المدرك مقول عليهما قولاً عرضياً؛ و بذلك يصح قولهم باستلزام الفصل للجنس حيث نقض بالناطق لتحققه في الملائكة بدون الحيوان، و أجيب بأن الفصل و هو الذاتي غير مشترك و المشترك عرضي لا ذاتي.

١- ج: «المقوم هو» بدل «كلامنا ذاك في».

٢- ج: «جوهر» بدل «هو».

و الخامسة: [الكَلِّي لا يتشخص]

إنَّ التشخص الذي به تمتنع الهيئة من الشركة زائد على المهيئات الممكنة قطعاً، فتشخص كل ممكن بالغير كوجوده، فيجب الانتهاء إلى ما تشخصه بذاته و^١ تعينه عين ذاته و هو الواجب بذاته، لنألا يدور أو يتسلسل؛ فإنَّ الكَلِّي الطبيعي قابل للشركة لأنَّه معروضها فامتناعه عنها في الشخص حادث بحدوثه فلا بدَّ له من علَّة و لكن (لا يتشخص كَلِّي بمثله) فلو قيَّد كَلِّي بكَلِّي أو كَلِّيَّات لم تُفدَّ التشخص لأنَّ ما لم يَنل شيئاً لا يُنيله غيره، إذ الإفادة بعد الوجود.

(و إن انحصر في شخص) معيَّن بكثرة قيوده الكلية.

و فيه ردُّ على الأرموي حيث قال في المطالع: "كلَّ كَلِّي إذا قيَّد بكَلِّي آخر يحصل له تخصُّص ما و يقلَّ به اشتراكه فكلَّ ما ازداد قيده زاد تخصيصه و تقليل الشركاء فيه، و إذا كان كذلك جاز أن نقيَّد كَلِّيَا بكَلِّيَّات كثيرة إلى أن يتشخص^٢ و يمتنع حصوله في أكثر من شخص معيَّن".

و فيه اشتباه بين، إذ الكَلِّي المقيَّد باق على كَلِّيَّته و إن انحصر بكثرة قيوده و تخصيصاته في فرد، إذ المنحصر في شخص لا يجب كونه شخصاً و إلا كان مفهوم الواجب جزئياً حقيقياً، بل العبرة في كَلِّيَّة المفهوم و جزئيَّته بنفس تصوُّره لا بمصادقه في الخارج.

و قد صرح الشيخ في منطق الشفاء^٣ بأنَّك لو وصفت زيدا بما شئت من الأوصاف ولو بألف أو آلاف لم يتعيَّن لك في العقل شخصه، بل يجوز أن يكون الجميع لأكثر من واحد؛ و أمَّا تحقيق حقيقة التشخص و ما به يتشخص الشخص فيحتاج إلى زيادة بحث

١- الف: + «تعينه بمعنى ما به».

٢- ج: + «و ينتفي الشريك».

٣- الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٧٠.

٤- ب و ج: + «و إن يراد (أراد) تشخص مصادقه، فذلك لا يسعنا العدول عن وفائه».

وفحص، بل قد شخصت في تشخيص التشخيص أبصار البصائر فاضحت^١ العقول في شواخصه شواخص^٢ النواظر حتى انشعبوا في تحقيقه إلى مذاهب تسعة، وساحة الكتاب أضيق من أن تسعه.

مُعَرَّفٌ لِلْمُعَرَّفِ

[المطلوب معلوم من وجه و مجهول من وجه آخر]

(المطلوب) أي المجهول الذي يطلب (تصوره) ليس مجهولا من جميع الوجوه و لا معلوما كذلك و إلا لزم توجه النفس إلى المجهول المطلق أو تحصيلها للحاصل قبل ذلك التحصيل؛ بل (يُعلم بوجه) ما (فيطلب) متلبسا (بآخر) أي بوجه آخر، فهو معلوم من وجه به يصح التوجه إليه و مجهول من وجه آخر يكون مطلوبا من هذا الوجه (فلا طلب) هناك (لحاصل) مطلقا و من جميع الوجوه أو (مجهول مطلقا).

[شبهة]

و هنا شبهة هي أننا ننقل الكلام إلى هذا الوجه المطلوب فإنه أيضا لا يخلو من أن يكون معلوما أو مجهولا فيعود المحذوران. و أجاب عنها بقوله: (و طلبه) أي طلب ذلك الشيء (من وجه غير طلب) نفس (الوجه) لأنه مطلوب أولا و بالذات في الثاني، و ثانيا وبالعرض في الأول (كالعلم) فإن العلم بالشيء من وجه غير العلم بذلك الوجه، لأنه معلوم قصدا و بالذات في الثاني، و تبعا و بالعرض في الأول.

١- ب: «فأرخت» بدل «فاضحت».

٢- في هامش الف و ب: «جمع شاخص و هو ما يعلم به مقدار الظل؛ و المراد به هنا ما يجعل ذريعة للعلم بالتشخيص و خصوصيات أحكامه، و الشواخص الثاني صفة للنواظر من "شخص المسافر" إذا خرج من بيته للسفر، أو من "شخص البصر" إذا تحير فوق على محل و لم ينتقل منه لتحيره فيه؛ أي: خرجت حدائقهم عن منازلها و بيوتاتها، أي: عن الجفون لكثرة النظر في المسألة، أو تحيرت عيونهم و بصائرهم فيها» (منه).

[الفرق بين تصوّر الوجه و تصوّر الشيء بالوجه]

و التفصيل أنهم اختلفوا في الفرق بين تصوّر الوجه و تصوّر الشيء بالوجه؛ فالمنقول من القدماء عدم الفرق و أنّ المتصوّر حقيقة في صورتين هو الوجه فقط، إلّا أنّه قد يتصوّر من حيث أنّه منطبق على ذي الوجه بحيث يتعدّى الحكم على الوجه إليه كما في موضوع القضايا المحصورة، و قد يتصوّر من حيث هو هو في ذاته كما في موضوع القضايا الطبيعية؛ و نسبه العلامة الرازي إلى من لا تحقيق له^١ و اختاره بعض المتأخرين، قال:

"تصوّر الشيء بالوجه متحد بالذات مع تصوّر الوجه، مغاير له بالاعتبار، و المعلوم بالذات هو الوجه في صورتين".

و ذهب محققو المتأخرين إلى تغايرهما بالذات، و أنّ المتصوّر حقيقة و بالذات في صورة تصوّر الشيء بالوجه هو الشيء و الوجه آلة لملاحظته و مرآة لتصوره، و في صورة تصوّر الوجه، هو نفس الوجه إذ المعلوم بالذات ما إليه الالتفات بالذات لا على أنّه آلة للالتفات إلى غيره و مرآة للنظر إليه، و هذا هو الحق.

قيل: الحاصل في الذهن عند تصوّر الوجه هو صورة الوجه؛ فعلى تقدير تصوّر شيء بهذا الوجه إن كان الحاصل هو صورته أيضا فلا فرق أصلا، و إن كان صورة أخرى لذلك الشيء فلا يكون العلم علما به من هذا الوجه و هذا خلف، و إن كان صورتين صورة للوجه و أخرى للشيء، فالأولى علم بالوجه و الثانية علم بالشيء لا من هذا الوجه، فلا يكون هناك علم بالشيء من هذا الوجه و هذا خلف.

قلت: نختار الأخير لكن إنمّا يلزم ما ذكره لو كان حصول صورتين في الذهن على أنهما صورتان متباينتان لشيئين متغايرين من حيث إنهما متغايران، و ليس كذلك، لأنّ صورة الوجه ليست مقصودة بالذات، بل مرآة لملاحظة الشيء بها، فإذا الحاصل في الذهن صورة الشيء مقيدة بصورة الوجه و موصوفة بأنّها ذات هذا الوجه فيكون علما

١- شرح المطالع، ص ٢٣.

بالشيء من هذا الوجه، ضرورة أنَّ المفروض تصوّر الوجه من حيث إنّه وجه من وجوه ذلك الشيء لا مطلقاً.

إذا عرفت هذا فنقول: كما أنَّ المطلوب أولاً وبالذات فيما نحن فيه هو الشيء، والوجه المجهول أيضاً مطلوب ثانياً وبالعرض، فكذلك كلاهما معلومان من الوجه المعلوم، لكن العلم أيضاً بحسب الطلب وعلى جهته، فالشيء معلوم بذلك الوجه أولاً وبالذات وبالنسبة إلى^١ الوجه المجهول وهو أيضاً معلوم بذلك الوجه المعلوم ثانياً وتبعاً وبالعرض؛ فإنّ الوجه المعلوم كما أنّه وجه من وجوه الشيء أولاً وبالذات، فكذلك هو وجه من وجوه الوجه المجهول أيضاً بتوسط ذلك الشيء، فإذا علم الشيء من ذلك الوجه المعلوم فقد علم الوجه المجهول أيضاً بأنّه وجه من وجوه صاحب هذا الوجه المعلوم؛ فإذا علمت المَلَك من حيث إنّه مخلوق سماويّ أو نحوه جاز لك التوجه إليه لتحصيل حقيقته.

قال المحقّق الشريف: "بل قد يطلب مسمّى لفظ معيّن وإن لم يشعر بشيء من أحواله سوى كونه مسمّى ذلك اللفظ".

فالحاصل أنّ الوجه المجهول أيضاً معلوم من وجه إذ الوجه المعلوم وجه من وجوه المجهول أيضاً ولو بتوسط ذي الوجه.

[تعريف المعرف]

(و معرفّه) أي معرف الشيء المطلوب تصوّره، هو (مفيد تصوّره بتصوّره) الباء آليّة متعلّقة بـ"التصوّر" لا بـ"مفيد"، والضمير الأوّل للمطلوب والثاني للمعرف، أي تصوّر المطلوب بتصوّر المعرف بأن يكون تصوّره نفس تصوّر المطلوب؛ فخرج الملزوم من حيث هو ملزوم بالنسبة إلى لازمه البين، فإنّ تصوّر الملزوم وإن كان سبباً مفيداً لتصوّر لازمه، لكن لا يوجب تصوّره بنفس تصوّر نفسه، بل بتصوّر آخر مغاير لتصوّر نفسه وإن

١- ب و ج: - «بالنسبة».

كان لا ينفك عنه، بخلاف المعرف فإنه يفيد تصوّر المطلوب بنفس تصوّر نفسه، لأنّه يفيد تصوّره بأنّه هو.

ثمّ هذا إذا تصوّرنا اللازم بعد تصوّر الملزوم من حيث اللزوم، فإن جعلنا أحدهما مرآة للآخر و تصوّره على أنّه محمول عليه متّحد به فهو معرف حينئذ للآخر و يدخل في الحدّ والمحدود كليهما.^١

ثمّ تصوّر الشيء حصول صورته المساوية له في الذهن، و لا يلزم خروج الرسم بالنسبة إلى المرسوم، فإنّ حدّ الشيء معرف له من حيث الكنه، و الرسم معرف له من حيث أنّه معروض لعوارض مساوية له صدقا، فالحدّ يفيد تصوّر الأوّل فيكون معرفا بالنسبة إليه و لا يفيد الثاني فلا يكون معرفا له و الرسم بالعكس؛ فغاية الأمر خروج الحدّ بالنسبة إلى المرسوم و خروج الرسم بالنسبة إلى المحدود و لا محذور فيه.

و أمّا عدّهم حدّ الشيء و رسمه معرفين له على الإطلاق، فعلى المسامحة و التجوّز دون الحقيقة، أو عن الغفلة عن هذه الدقّيقة، فإنّ المعرفة الحقيقيّ للشيء ما يعرفه نفسه، فخرج التعريف^٢ بالأعمّ و الأخصّ و المبين أيضا ضرورة، أنّ تصوّر الأعمّ أو الأخصّ ليس نفس تصوّر الشيء فضلا عن المبين، نعم لمّا أفادت تصوّره بوجه كانت معرفات له من هذا الوجه لا مطلقا فتدخل في الحدّ و المحدود بالنسبة إليه^٣ من ذلك الوجه؛ فتأمل!

[شبهة امتناع التعريف]

(و يكفي تغايرهما) أي المعرفة و المطلوب (اعتبارا، تفصيلا و جملة) أي إجمالا؛ جوابٌ عن شبهة أخرى هي أنّ تعريف المطلوب إمّا بنفسه أو بجزئه أو بخارج، و الكلّ ممتنع للزوم الدور في الأوّل و هو ظاهر، و في الثالث إذ الخارج عن الهيئة إنّما يعرفها لو علم اختصاصه بها و مساواته لها صدقا و ذلك يتوقّف على العلم بها و بكلّ ما عداها.

١- ب و ج: - «و المحدود كليهما».

٢- ب: «التعرف».

٣- ب و ج: - «و المحدود بالنسبة إليه».

ولأنَّ المعرّف في الثاني إمّا جميع الأجزاء فهو كالأوّل لأنّه نفس المطلوب، أو بعضها دون بعض فلا يكون معرّفًا للمهية بل لجزء دون آخر؛ والمركّب من الداخل و الخارج خارج فليس قسمًا رابعًا.

و جوابه من وجوه باختیار شقوق لجواز تعريف الشيء من حيث وحدته الإجمالية بنفسه و بجميع أجزائه من حيث التكرّر التفصيلي، و من هنا صحّ توقّف معرفة المركّب على معرفة أجزائه من غير دور، و ببعضها لبداهة بعض أو حصوله، و بالخارج لمساواته واقعا و لا يجب العلم به إذ الشرط هي نفسها لا العلم بها^١، و لو سلّم فهو لا يتوقّف على العلم بالمهية من وجهها المطلوب، بل يحصل بالعلم بها من وجه آخر و بما عداها إجمالًا.

[شرايط المعرّف]

(و يجب كونه) أي المعرّف في الواقع (أجلّي) من المطلوب لدى المطالب (لا مثله) خفاء و جلاء (أو أخفى) منه مطلقا أو لديه أي يجب كونه غير مماثل له، لا أنّه لا يجب كونه مثله؛ فافهم.

و يجب كونه (مساويا) للمطلوب صدقا (لا أخصّ أو أعمّ) منه، لأنّ تصوّره من حيث هو غير تصوّرهما من حيث إنّهما أخصّ و أعمّ، فلا يكونان معرّفين له بالحقيقة؛ و المجاز مجاز لكن لا عبرة به، إذ الكلام في الحقائق و لا سيّما في المعرّفات، فمن زعم أنّ المحقّقين لإجازتهم التعريف بهما مجازا لا يشترطون المساواة دفعا لقصور المعرّف، نظرا إلى أنّ المطلوب في الحجّة كما يكون يقينا كذلك قد يكون مجرد الجزم بل الظنّ، و كذا في المعرّف كما يكون المطلوب تصوّرا مساويا كذا قد يكون مطلق التصوّر و لو بوجه أعمّ أو أخصّ، فقد سهى و تخيل الشمس السّهى.

نعم الأعمّ يكون معرّفًا للشيء من وجه أعمّ لكنّه مساو له بهذا الاعتبار، فلا يكون معرّفًا له من حيث يكون هو هو، و كذا في الأخصّ.

١- ب و ج: + «و إمّا يتوقّف عليه التصديق بكونه معرّفًا له».

وقد شاع في كلام القوم استثناء الناقص واللفظي - وهو تفسير مدلول اللفظ وضعاً أو استعمالاً - من الأعم، لتجويزهم التعريف به فيهما؛ وعلى ما حققناه لا حاجة إلى الاستثناء لما عرفت من اشتراط المساواة وأن غير المساوي ليس معرفاً حقيقة بل مجازاً وكذا اللفظي.

بقي أن اشتراطها يمنع من تعريف الشيء بخارج إلا مع العلم بتساويهما وهو متوقف على العلم بذلك الشيء وهو دور؛ فأجاب بقوله: (و يعلم مساواة المهيّة) المجهولة المطلوبة لخارج يراد تعريفها به (بآخر) أي: يعلم المساواة بخارج آخر لازم للمهيّة المعلومة بوجه ما غير الوجه المطلوب من المعرف؛ وهذا على التنزل وإلا فالشرط المساواة لا العلم بها، لجواز وقوع التعريف و^١ المعرفة بدونها.

[شبهة]

وهنا شبهة هي أنهم اشتراطوا مساواة المعرف والمعرف فلا يجيزون التعريف بالأخص وقد لزمهم في تعريفهم لمطلق المعرف، لأن ما عرفوه به معرف خاص من المعارف الخاصة، فهو أخص مطلقاً من مطلق المعرف العام، فتعريفه به تعريف بالأخص^٢.
و جوابها قوله: (و معرف المعرف) بكسرهما (أخص) من المعرف (ذاتاً) وبحسب التحقق كما مر في النوع والإنسان، لكنهما متساويان صدقاً إذ كل ما صدق عليه أنه معرف لشيء صدق عليه أنه يفيد تصوّره بتصوّره وبالعكس؛ وذلك لأنه وإن كان أخص ومطلق المعرف أعم مطلقاً بحسب الذات والحقيقة، لكنّه (عرض) جميع أفراد (الأعم) عروضاً (كلّيّاً فساواه صدقاً) فإن صدق الأعم على الأخص كان كلّيّاً كما هو قضية العموم المطلق، وقد صار صدق الأخص عليه أيضاً كلّيّاً لعروض عروضه الكلّيّ لجزئيات الأعم فتساويا؛ فإن مفهوم معرف المعرف يعرض كل فرد من أفراد المعارف كلّيّاً حتّى أنه

١- ج: «التعريف و».

٢- ج: «له بفردة الأخص منه» بدل «بالأخص».

يعرض نفسه أيضا حيث يقع معرّفا لمطلق المعرّف فيصدق عليه حينئذ بسبب عروض وقوعه معرّفا للأعم أنّه يفيد تصوّره بتصوّره فيساوي بذلك مطلق المعرّف.

فالكليّان اللذان هما أعمّ وأخصّ ذاتا لمتا عرض أخصّهما لكلّ فرد من أفراد الأعمّ حتّى نفسه فصارا متساويين صدقا (كما انعكسا) أي الأعمّ والأخصّ يمثل هذا العروض، أي: انقلب به الأعمّ أخصّ والأخصّ أعمّ (في الجنس والكليّ) فإنّ الجنس أخصّ ذاتا من مطلق الكليّ لأنّه فرد منه، ثمّ عرض هذا الأخصّ لنفس الأعمّ حيث وقع الكليّ الأعمّ مقولا على كثرة مختلفة الحقائق هي الكليات الخمسة فصار منقسما إليها ومحمولا عليها فصدق عليه حدّ الجنس الأخصّ، فانعكس الأمر و صار الجنس أعمّ، لأنّه من هذا الوجه جنس للكليّ وهو فرد منه كساير الأجناس.

والحاصل أنّ مفهومي الكليّ والجنس إذا اعتبرا في ذاتيهما فالكليّ أعمّ والجنس أخصّ بحسب التحقق، وإن اعتبر الجنس من حيث إنّّه عارض لغيره من المفهومات كان الجنس أعمّ والكليّ أخصّ بحسب الصدق، فكلّ منهما نوع من الآخر أخصّ منه مطلقا من وجه. ومن ذلك ما سبق في النوع والإنسان، فإن اعتبر صدقهما فمتباينان لما مرّ من البيان، وإذا اعتبر النوع عارضا لمفهوم الإنسان وغيره كان الإنسان فردا له وأخصّ منه بحسب التحقق، وكذا الجنس والحيوان ونظائرها.

١- ج: + «فإنّ القوم عرّفوا الجنس بالكليّ المقول على كثرة مختلفة الحقائق، فأورد عليهم أنّ الكليّ جنس في حدّ الجنس فيجب كونه أعمّ من المحدود وهو الجنس المطلق وليس كذلك إذ الكليّ فرد من أفراد الجنس، لأنّه جنس من الأجناس فيلزم التعريف بالأخصّ وكون الكليّ فردا لنفسه والجنس جنسا لجنسه - وقد ألغزْتُ ذلك، فقلت: أيّ كليّ فرد لفرد نفسه وآخر هو جنس لجنسه؟! الأول: الكليّ المنقسم إلى الخمسة لأنّه فرد عن الجنس الذي هو فرد للكليّ، والثاني: الجنس لأنّه جنس لجنسه الذي هو الكليّ، فإنّه جنس من الأجناس، فتأمل! - وأجيب بأنّ...».

تكملة

للأقسام والأحكام

(تعريفه) أي تعريف المطلوب و تمييزه بالذاتيَّ حدٌّ و بالعرضيَّ رسم، فتمييزه (بقريب فصوله حدّ و بخاصّته رسم؛ وكلُّ) من الحدّ و الرّسم (تامّ) إن كان (مع جنسه القريب) أي جنس المطلوب^١ (ناقص بدونه) سواء كان بالفصل وحده و بالخاصّة فقط أو مع جنس بعيد أو مع فصل قريب أو بعيد.

و أمّا ما قيل من أنّ الفنّ يمنع من التعريف بالمفرد لأنّه يبحث عمّا يحتاج إليه، فمردود لحاجة المفرد إلى الفنّ مادة و إن استغنى عنه صورة^٢، و لأنّه مبنيّ على اعتبار الترتيب في حدّ النظر و فيه نظر، و لأنّه محمول فيكون مشتقاً و معناه مركّب و إن لوحظ في ضمن لفظه المفرد إجمالاً لكن يصلح للتفصيل و الترتيب و لو بلفظ آخر مركّب؛ فالأفراد و الإجمال حال من أحوال ذلك المركّب فلا بأس لتجويز الفنّ إتياء و تعميم المعرف له، لا لأنّه مقصود أوليّ بل لأنّ البحث عنه يرجع إلى البحث عن أحوال المقصود و هو المركّب، على أنّ معنى المشتقّ المحمول مركّب في نفسه مفرد بالنظر إلى لفظه و اعتبار المعنى هنا أولى.

و التفصيل أنّ الفصل القريب مع الجنس القريب حدّ، لأنّه ذاتيّ تامّ لشموله على تمام المهيّة؛ و بدونه حدّ لأنّه مميّز ذاتيّ ناقص لعدم التمام، سواء كان وحده أو مع جنس بعيد أو فصل بعيد أو كليهما.

و الخاصّة رسم لأنّه مميّز عرضيّ تامّ مع الجنس القريب، ناقص بدونه، تشبيهاً له بالحدّ، سواء كانت وحدها أو مع أحد البعيدين أو معهما؛ و النقصان بحسب البعد فكلاً كان الجنس أبعد فالحدّ أنقص.

١- ج: + «أو كلّ واحد من الفصل و الخاصّة المذكورين».

٢- في هامش ج: «لعدم التركيب و الترتيب في المعرفة». (منه)

[اعتبار الترتيب في التمام]

هذا إذا لم يعتبر في التمام^١ الصورة، و صورة المعرف تقديم الأعم، لأنّه الترتيب الطبيعي لتقدمه على الأخصّ طبعا تقدّم الجزء على الكلّ، ولأنّه أشهر وأيسر تعقّلا لأنّه أقلّ أجزائنا وأكثر أفرادا، والحكمة تقتضي التدرّج في التعليم والابتداء بالسهل المستقيم؛ فمن عدّ خلل الصورة نقصا فالتامّ عنده ما تمّت مادّته بجميع^٢ الذاتيات وصورته بحفظها. ومنهم من لم يعتدّ بخللها، فالتامّ عنده ما تمّ مادة ولا عبرة بالصورة، قال المحقّق الدواني: "لا يجب تقديم الجنس فقد قال الشيخ في بعض تعليقاته: "ناطق حيوان" تامّ، إلّا أنّ الأولى تقديم الأعمّ لشهرته" انتهى.

و التحقيق في التوفيق أنّ خلل الصورة ليس فسادا وإنّما حفظها أولى بالاتّفاق وهو ظاهر فإنّه كمال فعدمه نقص. فحصل لكلّ من النقص و التمام معنى خاصّ و آخر عامّ وهما يتعاكسان عموما و خصوصا في التقابل، فالتامّ بمعناه العامّ يقابل الناقص بمعناه الخاصّ و بالعكس، فلا اختلاف بين الطرفين كما لا تشاحّ بين الفريقين، فتأمل!

[اقسام الخلل في مادّة المعرف]

(و خلل مادّته) أي مادّة المعرف و هي ما يذكر فيه من الذاتيات و العرضيات (إمّا نقص) أو فساد، و الأوّل إمّا لفظي (كغرابة أو اشتراك أو تجوّز في لفظ) لأنّ التعريف مقام الإيضاح و رفع الالتباس، فلا يناسبه ذكر ألفاظ غريبة و حشيّة المعاني لقلة استعمالها، أو الألفاظ المخالفة القياس أيضا، أو مشتركة أو مجازيّة لاحتياجها إلى القرينة؛ اللهمّ إلّا مع فرط وضوحها (أو) مشترك بين اللفظ و المعنى و هو (تكرار)^٣ أحدهما أو كليهما لا لفائدة. و خصّ المعنويّ منه باسم الاستدراك، و تأخير التكرار عن قوله: "في لفظ" إشعار بعمومه. و قيل: "يختصّ اللفظي بتعريف المهية للغير" و ليس بشيء، لما مرّ من أنّ تصوّر المعنى

١- ج: «التامّ» يدل «التمام».

٢- ج: «بجمع».

٣- في هامش ب: «و هو في نظم المتن مجرور عطفا على الغرابة» (منه).

يُمتنع عادةً إلا بتوسط تخيل اللفظ، وإمكانه لمن لم يسمع لفظاً قطّ لصمم أو نحوه من الخوارق لا يقدح في العادة الجارية.

وقد يجب التكرير لفائدة لا تحصل إلا به كما في الحثيات المعتبرة في التعاريف أو أجزائها المختلفة باختلاف الاعتبارات وليس من العرفي.

(أو فساد) عطف على قوله: "إمّا نقص" (كأخذ عرضي) كالموجود والواحد والماشي، ذاتياً للإنسان مثلاً (جنساً أو فصلاً أو) أخذ (عكسه) بأخذ ذاتي عرضي، كأخذ الفصل خاصة للرسم به (أو) أخذ (النوع أو الجزء الخارجي جنساً) نحو "الناطق: إنسان مدرك للكليات" أو "بدن كذا و نفس مدركة" (أو فصلاً) كقولك: "الناطق مدرك إنساني" أو "ذو هيكل كذا".

وفساد أخذ النوع جنساً أو فصلاً ظاهراً؛ وأمّا الجزء الخارجي فلا يطلب التحديد به من هذا الفن وإنما هو كافل بتحصيل الأجزاء العقلية و تميز^١ ذاتياتها عن عرضياتها و تميز بعض كل عن بعض، وإلا فلا فساد فيه في نفسه؛ فلا مانع من تحديد البيت بأنه سقف وجدان؛ و حكى الإمام^٢ عن الشيخ أنه جوّز في «الحكمة المشرقية» التحديد بأجزاء غير محمولة.

(و ترك) عطف على "الأخذ" أي: و كترك (ما به يطرد و ينعكس) المعرف؛ و الطرد صدق المحدود على كل ما صدق عليه الحدّ، و عكسه العكس؛ و الأوّل المنع و الثاني الجمع، و قد يعكس؛ و بانتفاء أحدهما يختل المساواة.

(و) مثل (تعريفه بنفسه) لأنه دور صريح (أو ما) أي تعريفه بما (لا يعرف إلا به) أي بنفسه؛ كتعريف أحد المتضائفين بالآخر كتعريف الأب بـ"من له ابن" أو بالعكس، لتوقف تعقل كل على تعقل صاحبه. و لم يقل: "أو ما يعرف به" لأنّ تعريفه بما قد يعرف به جائز

١- ج: «تمييز».

٢- أنظر: شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات، ج ١، ص ٩٦.

إن كان لمعرفة المَعْرِف طريق آخر قد عرف به، نحو: "الشمس كوكب نهارِي" لأنَّ النهار وإن كان قد يعرف بالشمس - كما يقال في عرف الهيئة أنَّه زمان كون الشمس بمركزها فوق دائرة الأفق - فيتوقَّف معرفته بهذا الوجه على معرفتها، لكن لا ينحصر طريق معرفته فيه، لإمكان العلم به من جهة الإحساس.

[امتناع اكتساب تصوّر من التصديق وبالعكس]

ثمَّ إنَّهم اتَّفَقوا على امتناع اكتساب التَّصوّر من التصديق وبالعكس، وحاصله أنَّ المَعْرِف لا يكون مبرهنا، بالكسر أو بالفتح، أي: طالبا^١ للتصديق أو مطلوبا^٢ له. وإن شئت قلت: البرهان لا يكون مَعْرِفا، بالكسر أو بالفتح أي طالبا^٣ لتَّصوّر أو مطلوبا^٤ له؛ فالمدَّعى أمران:

أحدهما أنَّ التَّصوّر ليس كاسبا ولا مكسوبا^٥ للتصديق؛ و ثانيهما أنَّه ليس مكسوبا له. وأمَّا عكسهما فمندرجان فيهما، إذ لو كان التَّصوّر كاسبا لتصديق فهو مكسوب للتَّصوّر وبالعكس؛ فهنا أربع مطالب إثنان في التَّصوّر وآخران في التصديق، لكن يندرج الأولان في الأخيرين وبالعكس، وذلك لتضاييف الكاسبيَّة والمكسوبيَّة^٦؛ وأشار إلى ذلك بقوله: (و لا يبرهن مَعْرِف، و لا يعرف برهان) يصحَّ بجعل الفعلين^٧ معلومين، أي: لا يكون مَعْرِفُ برهانا كاسبا لتصديق و لا برهان مَعْرِفا كاسبا لتَّصوّر؛ فمدلوله المطابقي رفع^٨ كاسبيَّة كلِّ لآخر، و يدلُّ التزاما على انتفاء مكسوبيَّة كلِّ لآخر. و لك جعلهما مجهولتين فيدلُّ مطابقة على رفع المكسوبيَّتين، و التزاما على انتفاء^٩ الكاسبيَّتين. و فيه أنَّ منطق

١- ج: «كاسبا».

٢- ج: «مكسوبا».

٣- ج: «كاسبا».

٤- ج: «مكسوبا».

٥- ج: - «و لا مكسوبا».

٦- ج: - «فهنا أربع... و المكسوبيَّة».

٧- ج: «و لك جعل الفعلين» بدل «يصحَّ بجعل فعلين» و ب: - «يصحَّ».

٨- ج: «نفي» بدل «رفع».

٩- ج: «نفي» بدل «انتفاء».

الكلام حينئذ أن شينا من المعرف والبرهان لا يكون مكسوبا بصاحبه، و المقصود أن المطلوب^١ بأحدهما لا يكون مكسوبا بالآخر؛ و الأمر فيه سهل^٢ يكفيه أدنى عناية^٣، والأول هو الأصل في العبارة.

أما أن المطلوب التصوري لا يحصل بالبرهان، فلأن الحاصل منه إنما هو ثبوت الأكبر للأصغر مثلا، وهذا تصديق. و بالجملة المعرفة والمطلوب به تصور بحث^٤ لاحكم فيه، والبرهان إنما يقام على^٥ القضايا والأحكام، ولذا قيل: "الحدود لا تمنع"، إذ المنع طلب البرهان، فينحصر الاعتراض عليها ببيان^٦ الخلل أو المعارضة بالأبسط الأقل. نعم إذا ضُمَّ الحدُّ إلى المحدود و انعقد بينهما^٧ حكم^٨، احتمل البرهنة والمنع؛ لكنه حينئذ تصديق والكلام في التصور البحث و هو المقصود بالمعرف^٩، والمراد بالبرهان مطلق القياس والحجة؛ و جرت عادتهم هنا بالتعبير به لأنه أشرف.

و احتج لامتناع اكتساب التصور من البرهان^{١٠} بوجهين:

١- في هامش الف: «المكسوب».

٢- الف: «إذ حصول تصور من برهان يستلزم حصول معرف منه و حصول تصديق من معرف يستلزم من حصول برهانه منه» بدل «يكفيه... في العبارة».

٣- في هامش الف: «ذلك بأن يرتكب تقدير مضاف أي ذو معرف و ذو برهان أي تصور و تصديق نظريان، أو يقال: المعرفة نفسه أيضا مطلوب تصوري مكسوب لمعرف آخر والبرهان مطلوب تصديقي ربما كان مكسوبا ببرهان آخر فيصح أن يقال: لا يبرهن معرف، أي: لا يكون معرف مكسوبا بالبرهان و لا يعرف برهان أي يقع برهان مكسوبا بمعرف؛ غاية الأمر أن المطلوب والمدعى هنا عام لجميع التصورات والتصديقات النظرية، و البيان خاص بالكوااسب من المعرفة والحجة و يمكن جعل هذا الخاص كناية عن المطلق، فتأمل» (منه).

٤- في هامش الف: «ليس ذلك الاستدلال بل هو تفصيل الإجمال، دعوى ضرورية» (منه).

٥- ج: «يفيد» بدل «إنما يقام».

٦- الف: - «الخلل أو المعارضة... بينهما».

٧- الف: - «الخلل أو المعارضة... بينهما»

٨- ج: + «للتعليم».

٩- ب و ج: «بالمعرفات» بدل «بالمعرف».

١٠- ج: «لذلك»، بدل «لامتناع... البرهان».

أحدهما: إنّ البرهنة عبارة عن التوسّل بوسط يستلزم حصوله لموضوع المطلوب حصولاً محموله له، فلو قدّر في اكتساب التّصوّر وسط بين الحدّ والمحدود، كان مستلزماً لعين المقصود؛ إذ الحدّ عين تفصيل المحدود، فلو كان نسبة الوسط إلى الحدّ كاسبة للمحدود لزم تحصيل الحاصل.

و ثانيهما: إنّ البرهان لابدّ فيه من تعقّل مفرداته؛ فلو حصل تصوّر بدليل، كان متأخراً عن الدليل المتأخّر عن نفس ذلك التّصوّر، وهو دور صريح و عورض بمثله في التصديق. و ردّ بأنّ الدليل إنّما يتوقّف على تصوّر التصديق و تعقّله، و المطلوب هو حصول نفس التصديق و الإذعان، لا نفس^١ تصوّره.

و أمّا أنّ المطلوب التصديقيّ لا يحصل بمعرّف، فلأنّ^٢ ثبوت المحمول للموضوع مثلاً إذا كان نظرياً احتاج إلى وسط يكون معلوم الثبوت للموضوع و يكون المحمول معلوم الثبوت لذلك الوسط حتّى إذا ربّنا هذين التصديقين على وجه خاصّ تأدّينا إلى المطلوب، و التّصوّر البحث لا يتصوّر فيه ذلك و هو ظاهر.

و بالجملة المكتسب و الحاصل أولاً و بالذات بالمعرّف هو التّصوّر، و بالحجّة هو التصديق؛ فامتناع اكتساب الأوّل من الثاني و عكسه بيّن غنيّ عن البيان و لذا اكتفينا بالدعوى عن البرهان. و أمّا مدخلية الأوّل في الثاني و العكس بأن يكون التّصوّر موصلاً بعيداً إلى التصديق أو العكس، فلا ينكره أحد و لسنا بهذا الصدد.

(هذا آخر ما) و فّقنا^٣ لتصوره في فنّ التّصور من الكتاب؛ و نسأله تصديق ظنّنا به في فنّ التصديق إنّّه و هاب.

١- ب و ج: «لا مجرد» بدل «لا نفس».

٢- ج: «فلانّ ثبوت محمول المطلوب للموضوع لابدّ له من وسط يكون المحمول معلوم الثبوت له و هو معلوم الثبوت للموضوع حتّى إذا ربّنا هذين التصديقين على وجه خاصّ حصل المطلوب و التّصور البحث لا يتصوّر فيه ذلك...» بدل «فلانّ ثبوت المحمول... و التّصور البحث».

٣- ب و ج: «و فّقنا الله سبحانه».

وكان الفراغ من إفراغه في قالب الترصيف يوم الأربعاء العشرين من شهر الله المبارك الشريف و (كتب^١ مؤلفه) الشارح الماتن بفضل ربّه الظاهر الباطن «بهاء الدّين محمّد بن محمّد باقر الحسيني النائيني» رزقه الله العلم اليقيني، وذلك في سنة أربع عشرة و مائة بعد ألف هجرية، حامداً لله مصلّياً على خير البرية محمّد و آله الطّاهرين أجمعين إلى يوم الدّين.

١- ج: - «كتب... الخ».

فهرست منابع

- ١- الأغاني، علي بن حسين ابوالفرج الاصفهاني، نشر: دار احياء التراث العربي، بيروت.
- ٢- اجازات الحديث، العلامة المجلسي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الأولى، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤١٠ ق.
- ٣- الإشارات و التنبهات (شرح للمحقق الطوسي)، نشر: دفتر نشر الكتاب - نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ ش.
- ٤- الإشارات و التنبهات مع المحاكمات، ابن سينا، حسين بن عبدالله، نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، قطب الدين رازی محمد بن محمد، نشر: دفتر نشر کتاب، قم.
- ٥- أعيان الشيعة، تحقيق: سيد محسن الأمين: نشر: دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.
- ٦- تجريد الاعتقاد، خواجه نصيرالدين طوسي، تحقيق: محمدجواد حسيني جلالی، چاپ اول، نشر: دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٧ ق.
- ٧- تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين محمد الرازي، محشى: على الجرجاني، تحقيق: محسن بيدارفر، نشر: بيدار، قم، ١٣٨٦ ش.
- ٨- تراجم الرجال، سيد أحمد الحسيني، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤١٤ ق.
- ٩- تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، الخواجه نصيرالدين الطوسي، نشر: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٠ ش.
- ١٠- تلامذة العلامة المجلسي و المجازون منه، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، الطبعة الأولى، نشر: مكتبة آية الله مرعشي، قم، ١٤١٠ ق.
- ١١- خزنة الأدب لب الالباب لسان العرب، عبدالقادر بن عمر البغدادی، تحقيق: محمد نبیل طریفی، نشر دارالکتب، بیروت، ١٤١٨ ق.

- ١٢- الجوهر النضيد في شرح التجريد، الخواجه نصيرالدين الطوسي - العلامة الحلي، محقق: محسن بيدارفر، چاپ پنجم، نشر: بيدار، قم، ١٣٧١ ش.
- ١٣- الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، مؤسسة النشر الاسلامي.
- ١٤- حكمة العين و شرحه، نجم الدين علي الكاتبي - ميرك النجاري، نشر: دانشگاه فردوسی، ١٣٥٣ ش.
- ١٥- جواهر الآداب و ذخایر الشعراء و الكتاب، ابن سراج، تحقيق: محمدحسن قزقزان، نشر: منشورات العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٨ م.
- ١٦- الدرّة الفاخرة، عبدالرحمن بن احمد الجامي، دانشگاه تهران، ١٣٥٨.
- ١٧- ديوان جرير، جرير بن عطية، تحقيق: كرم بستانی، دار بيروت للطباعة و النشر، ١٤٠٦ ق.
- ١٨- الذريعة، شيخ آقا بزرگ الطهراني، تحقيق: حسن الأمين، نشر: اسماعيليان، قم و مكتبة الاسلاميه، تهران.
- ١٩- رجال و مشاهير اصفهان، علي جناب، نشر: سازمان فرهنگي شهرداری اصفهان، ١٣٨٥ ش.
- ٢٠- رساله يد، مختاری نائینی، تحقيق: سيد محمود نريمانی، ميراث علمی حوزه اصفهان، دفتر نهم، ١٣٩١ ش.
- ٢١- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ميرزا محمدباقر خوانساری چهارسوقی، نشر: مكتبة اسماعيليان، قم، ١٣٤٠ ش.
- ٢٢- رياض العلماء، ملا عبدالله افندی، تحقيق: سيد احمد حسيني، نشر: خيام، قم، ١٤٠١ ق.
- ٢٣- ريحانة الأدب، ميرزا محمدعلي مدرس، نشر: خيام، تهران، ١٣٧٤ ش.
- ٢٤- زواهر الجواهر، المختاري النائيني، تحقيق: السيد أحمد الروضاتي، مطبعة جبل المتين، اصفهان، ١٣٧٩ ق.
- ٢٥- شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي، نشر: دارالكتب العربي، بيروت، ١٤٠٧ ق.

۲۶- شرح المواقف، ویلیه حاشیتی السیالکوتی، و الحلبي، عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، علی بن عبد جرجانی، تحقیق: النعسانی الحلبي، نشر: الشریف الرضی، قم، افست - ۱۳۲۵ ق.

۲۷- الشفاء، ابن سینا، حسین بن عبدالله، تحقیق: زاید، سعید - پاشا، طه حسین - عقیقی، ابوالعلاء، نشر: کتابخانه مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

۲۸- طبقات اعلام الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، نشر: إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۳۰ ق.

۲۹- الفوائد المدنية و الشواهد المکیة، محمد الأمين الاسترآبادي - السيد نورالدين العاملي، تحقیق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراکي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۴ ق.

۳۰- فهرس التراث، سيد محمد حسين حسینی جلالی، نشر: انتشارات دلیل ما، قم، ۱۳۸۰ ق.

۳۱- کتابشناسی مختاری نائینی، تحقیق: محمدجواد نورمحمدی، میراث علمی حوزه اصفهان، دفتر هفتم، ۱۳۹۰ ش.

۳۲- کشف اللثام، فاضل هندی، محمد بن حسن، تحقیق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، نشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۶ ق.

۳۳- لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، نشر: أدب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.

۳۴- لوايح الأسرار في شرح مطالع الأنوار، قطب الراوندي، نشر: دار الطباعة الاستاد محمدتقی، الطبعة الحجرية، ۱۲۹۳ ق.

۳۵- مستدرک أعيان الشيعة، حسن الأمين، نشر: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.

۳۶- مصباح الأنس (شرح مفتاح الغيب)، محمد بن حمزه فناری، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ اول، نشر: مولی، تهران، ۱۳۷۴.

۳۷- مکارم الآثار، شیخ محمدعلی حبیب آبادی، چاپ دوم، نشر: انتشارات کمال، اصفهان، ۱۳۶۲ ش.

- ٣٨- المنطقيات للفارابي، تحقيق: محمد تقي دانش پزوه، نشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٣٦٧.
- ٣٩- موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية، اشراف: جعفر السبحاني، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٢ ق.
- ٤٠- نجوم السماء، محمد علي آزاد كشميري، تحقيق: مير هاشم محدث، چاپ اول، نشر: بين الملل، ١٣٨٢ ش.
- ٤١- النهاية في غريب الحديث، مجد الدين ابن الأثير، تحقيق: طاهر احمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الطبعة الرابعة، نشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٤٤ ش.

خلاصة النحو

مؤلف: فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن اصفهانی

تصحیح و تحقیق: سید مصطفی موسوی‌بخش

مقدمه:

از آنجایی که خداوند انسان را به صورت نژادها و اقوام مختلف آفرید^۱ و از طرفی می‌بایست که یک زبان مشترکی بین آنها متداول باشد، تا بتوانند بوسیله آن با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و خواسته‌ها و نیازهای یکدیگر را به دیگری انتقال دهند، بنابراین باید یک زبان کامل و جامع که بدون عیب یا از عیب و نقص کمتری برخوردار بوده را برگزیده و در میان آنان منتشر سازد تا هر قومی بوسیله آن زبان، از مطلب و مقصود خود بهره‌گیری کند.

حال در میان این زبان‌ها، زبان عربی نسبت به زبان‌های دیگر، دارای مزیت‌هایی است که زبان‌شناسان بدان معتقدند؛ از جمله:

۱- دامنه و گستره بسیار وسیع زبان عربی، مثلاً افعال بجای شش صیغه در زبان فارسی، در زبان عربی ۱۴ صیغه دارد؛ یا تمام اسم‌ها، مؤنث و مذکر دارد و افعال و ضمائر و صفات هم باید مطابق آنها آورده شود.

۱- اشاره به سوره مبارکه حجرات، آیه ۱۳. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾.

۲- فراوانی مفردات و اشتقاق کلمات در زبان عربی.

۳- گستردگی و اتقان دستور زبان.

۴- فصاحت و بلاغت زیبای ادبیات عرب.

علاوه بر این نکات روایتی از ابن عباس از پیامبر ﷺ نقل شده است که می‌فرماید: «زبان عربی، زبان اهل بهشت است»^۱. و زبان گفتاری خداوند با آخرین فرستاده خود حضرت محمد ﷺ نیز زبان عربی بوده است. از آنجا که شریعت حضرت ختمی مرتبت شریعت ختمیه است و به فرموده قرآن کریم: ﴿لِنُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^۲، دین جهانی و آخرین آئین آسمانی ماندگار است و مسلمانان و تمامی بشریت از عصر پیامبر تا پایان هستی بر اساس این دین موظف به پرستش پروردگارانند، بنابراین بر هر بنده‌ای که طالب فهم دین و حق و حقیقت است، لازم است که این زبان را فرا گرفته تا بتواند از دستورات الهی و باید‌ها و نبایدهای آن آگاهی یافته و با توجه به آنها در مسیر تکامل و بندگی حق سیر و سلوک کند.

حال همانطور که هر زبانی دارای قواعد و دستورات و ادبیات خاص است، زبان عرب هم از این قاعده، استثناء نبوده و آن هم ادبیات و قواعد گفتاری و نوشتاری مربوط به خود را دارد که کتاب حاضر (خلاصه النحو) نیز بیان‌گر این قواعد می‌باشد. در مورد تاریخچه ادبیات عرب، می‌توان گفت که اولین استاد و شاگرد در این فن، حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و ابو الأسود دؤلی^۳ می‌باشند - اگر چه مستشرقین فعلی همچو احمد امین مصری و طه حسین منکر آن می‌باشند - که بعد از آن مکتب‌ها و کلاس‌هایی در خصوص این زمینه تشکیل و پیرامون آن بحث‌ها و در پی آن اختلافات لفظی و مبنایی پیش آمد.

۱- مجمع البیان، ج ۵ و ۶، ص ۳۱۶. ۲- درسنامه علوم قرآنی، ص ۵۰.

۳- سورة مبارکه توبه، آیه ۳۳؛ و.....

۴- صراط المستقیم، ج ۱، ص ۲۲۰، فصل التاسع عشر.

اگر بخواهیم ادبیات عرب را به دو شاخهٔ بزرگ دسته‌بندی کنیم. به دو شاخه صرف و نحو تقسیم می‌شود.^۱ که علم نحو بیان‌کننده جایگاه و نقش کلمه در کلام عرب و یا به تعبیری نگاه تألیفی به کلمه و کلام در ادبیات عرب می‌باشد و علم صرف بیان‌کننده نگاه درون ساختاری به کلمات عرب می‌باشد.

کتاب حاضر نیز همانطور که از نام آن پیداست، بیان‌کننده علوم و ادبیات نحوی مربوط به زبان عرب به طور مجمل می‌باشد که مرحوم فاضل هندی (۱۱۳۷ ق) از کتاب شرح کافیۀ مرحوم رضی (۶۸۶ ق) آن را با عنوان خلاصة النحو تألیف و ترجمه کرده است.

تنها نسخه موجود از این اثر را به راهنمایی و دلالت سرور ارجمند جناب حجت الاسلام صدرایی خویی در کتابخانه آستانه حضرت معصومه یافته و تهیه کرده‌ایم و این خود هرچند ارزش کار را از جهت تک نسخه بودن بالا می‌برد، اما کار را نیز دشوار کرده است و نسخه چنان که باید مناسب و مصحح نبوده است. در فهرست‌ها و شرح حال فاضل هندی نیز اشاره چندانی به این اثر نشده است و معرفی درستی از آن صورت نگرفته است و این موارد بر دشواری کار افزوده است. از این رو برای رفع اغلاط املایی و غیر آن که به نسخه راه یافته سعی شده است که در حد توان و مقدور هم حفظ امانت در تصحیح نسخه شده باشد و هم در مواردی برای برطرف کردن ابهام و فهم بیشتر مطلب آن را در پاورقی تذکر دهیم.

۱- قابل ذکر است که مجموعه علوم ادبیات عرب مشتمل است بر چند علم که علما در تعداد آن اختلاف دارند، لکن مشهور بین علماء دوازده علم است که عبارتند از: ۱- لغت ۲- صرف ۳- نحو ۴- معانی ۵- بیان ۶- عروض ۷- اشتقاق ۸- قریض الشعر ۹- انشاء ۱۰- خط ۱۱- قافیه ۱۲- تاریخ.

هرچند فراگیری همه آنها خالی از فائده نمی‌باشد، ولی علوم ادبی مورد نیاز حتمی و ضروری تحصیل در حوزه‌های علمیه همان پنج علم اول است.

در پایان لازم می‌دانم که از تمامی کسانی که این حقیر را در به ثمر رسیدن این اثر یاری کردند، بالأخص سرور عزیزم حضرت حجت الاسلام سید حسین رفیعیانی تقدیر و تشکر نمایم. از خداوند بزرگ و وسائط فیض عالم وجود ائمه معصومین صلوات الله علیهم مسئلت دارم که به فضل و کرم خویش به شایستگی از ما قبول نمایند.

زندگی نامه فاضل اصفهانی

ولادت

فاضل اصفهانی (معروف به فاضل هندی) در سال ۱۰۶۲ ق در اصفهان متولد شد. پدرش، تاج‌الدین حسن اصفهانی، فرزند شرف‌الدین محمد مشهور به ملا تاجا مردی دانشمند و فاضل بود. وی نام این کودک را «ابوالفضل» نهاد که بعداً به «فاضل هندی» و «بهاء‌الدین محمد»^۱ معروف شد.

خاندان

تاج‌الدین حسن از علمای اصفهان در اواخر قرن یازدهم و از شاگردان علامه مجلسی بود و از وی روایت نقل می‌کرد. زادگاه این عالم فرهیخته «فلاورجان» - از توابع اصفهان - است. تخصص ملا تاجا در زمینه تصحیح کتب روایی بود.^۲ وی در هشتم رجب ۱۰۹۸ ق درگذشت.^۳

آثار پدر فاضل هندی

برخی از تألیفات تاج‌الدین حسن بدین شرح است:

۱. شرح بر کافیه؛

۱- ریاض العلماء، ج ۷، ص ۳۶. ۲- وقایع السنین و الاعوام، ص ۵۴۲.

۳- زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۸۲؛ تذکره العلماء، ص ۱۶۹.

۲. شرح بر شافیه؛

۳. شرح بر صحیفه سجادیه؛

۴. جامع الفصول و قامع الفضول (به زبان فارسی)؛

۵. رسالة التزویجیه.^۱

کودکی فاضل اصفهانی

از کودکی فاضل هندی اطلاع دقیقی در دست نیست. نوشته‌اند: «چون در صغر سن با والد خود به هند رفت، به فاضل هندی مشهور شد»^۲. این کودک نابغه در ۸ سالگی به تدریس شرح مختصر و مطوّل تفتازانی پرداخت و در ۱۱ سالگی کتاب «منية الحریص علی فهم شرح التخلیص» را تألیف کرد.

تحصیلات

فیلسوف معاصر، سید جلال‌الدین آشتیانی درباره تحصیلات فاضل، چنین می‌گوید:

«حقیر در جنگی قدیمی در زمان گذشته، عبارتی از شخصی که در اواخر صفویه می‌زیسته است دیدم که چنین نوشته است: در مدرسه، صبیّ مُراهقی (پسر نزدیک به بلوغ) را دیدم که در بحث، علیم ماهر و واجد مقام عالی در علوم عصر (روز) بود و آثار نبوغ از ناصیه (پیشانی) او آشکار بود. از نسبش پرسیدم، گفتند: او فرزند ملا تاج و نامش بهاء‌الدین محمد است»^۳.

وی در ۱۳ سالگی به اجتهاد رسید. فاضل اصفهانی در سال ۱۰۷۷ ق (تقریباً در ۱۶ سالگی) در ردیف فضلاّی به نام بود.

۱- طبقات اعلام الشیعه، ج ۵، ص ۹۰. ۲- تاریخ حزین، ص ۶۴.

۳- منتخب آثار الحکماء، ج ۳، ص ۵۴۴، پاورقی.

استادان

درباره استادان فاضل هندی چیزی نوشته‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر بر این باورند که اولین استاد فاضل هندی، پدرش (مولی تاج‌الدین حسن بن شرف‌الدین فلاورجانی اصفهانی) بود.^۱

فاضل درباره پدرش آورده است: «و اکثر روایاتی عن والدي العلامة تاج ارباب العمامة».^۲

خانواده

همسر فاضل از اهالی إجه (اژه) از توابع اصفهان بود. نوشته‌اند: «فاضل هندی» با علامه مجلسی اول نسبتی نیز داشته و با واسطه، داماد وی بوده است.^۳

تنها پسر فاضل هندی، محمدتقی همانند پدرش دانشوری فرزانه بود. محمدتقی را چنین ستوده‌اند: «خورشید آسمان فضل و دانش و قطب دایرت کمال، مولی محمدتقی بن فاضل هندی با سید نصرالله مکاتبه داشته است. وی اشعاری را در فضیلت مولی محمدتقی سروده است و برای وی ارسال داشته و از پسر فاضل هندی جواب خواسته است».^۴

شاگردان

۱. شیخ احمد بن حسین حلی؛ وی از فاضل، اجازه‌روایی نیز داشته و این اجازه را فاضل به خط خود، پشت کتاب «قرب الاسناد» نوشته است که در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی موجود است.^۵

۱- زندگینامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۸۲؛ تذکرة العلماء، ص ۱۶۹.

۲- بهجة الآمال، ص ۳۵۷. ۳- مفاخر اسلام، ج ۸، ص ۳۲۸.

۴- اعیان الشیعة، ج ۴۴، ص ۱۳۵؛ ج ۹، ص ۱۹۷ و ج ۱، ص ۱۹۷.

۵- طبقات اعلام الشیعة، ص ۵۴۸؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۷.

۲. سید محمد علی کشمیری؛ وی در سال ۱۱۲۹ ق از فاضل اجازه روایی گرفت.^۱
۳. سید ناصرالدین احمد بن سید محمد بن سید روح الامین مختاری سبزواری؛ وی مورد توجه فاضل هندی بود. فاضل هندی به وی اجازه روایی داد.^۲
۴. ملا عبدالکریم بن محمد هادی طبسی، او از فاضل هندی اجازه روایی داشت. فاضل این اجازه را پشت کتاب من لا یحضره الفقیه - که در کتابخانه آیت الله مرعشی موجود است - نوشته است.^۳
۵. شیخ محمد بن حاج علی بن امیر محمود جزائری تستری؛ سید عبدالله جزائری وی را صاحب تألیفات فراوان دانسته است.^۴
۶. میرزا عبدالله افندی؛ وی از شاگردان آقا حسین خوانساری، آقا جمال، فاضل هندی و علامه مجلسی بود.^۵
۷. میرزا بهاء الدین محمد مختاری نایینی (۱۰۸۰ - حدود ۱۱۴۰ ق)؛ وی فرزند سید محمدباقر حسینی مختاری سبزواری نایینی اصفهانی است و اجازه‌ای از فاضل هندی دارد.^۶
۸. علی اکبر بن محمد صالح حسینی لاریجانی؛ وی نسخه‌ای از کشف اللثام را به خط خود نوشته و اجازه استادش نیز در آن موجود است.^۷
۹. محمد صالح کزازی قمی؛ وی در سال ۱۱۲۶ ق به اصفهان رفت و نزد فاضل

۱- تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه، ص ۶۳؛ الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۶.
 ۲- اعیان الشیعة، ج ۳، ص ۱۱۱.
 ۳- مقالات تاریخی، دفتر سوم، ص ۱۳۱. ۴- الاجازة الکبيرة، ص ۱۷۷.
 ۵- الاجازة الکبيرة، ص ۱۴۷؛ تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه، ص ۳۷.
 ۶- طبقات اعلام الشیعة، ج ۹، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.
 ۷- الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۷.

هندی به تحصیل پرداخت. وی فتوای فاضل هندی را در رساله‌ای به نام «تحفة الصالح» گرد آورد و به شاه سلطان حسین صفوی اهداء کرد.^۱

۱۰. سید صدرالدین محمد حسینی قمی همدانی؛ وی شرحی بر «عدة الاصول» نوشته که تقریظی از فاضل هندی بر آن موجود است. این کتاب در کتابخانه آیت الله مرعشی موجود است.^۲ وی استاد وحید بهبهانی بود.

۱۱. محمد تقی اصفهانی؛ مشهور به «ملا تقی» اجازه‌ای از فاضل هندی برای او در سال ۱۱۱۸ ق صادر شده است.^۳

۱۲. شیخ عبدالحسین بن عبدالرحمن بغدادی؛ فاضل در سال ۱۱۳۴ ق رساله «الاحتیاطات اللازمة للعمل» را بر او املا کرده است.^۴ پس یعنی استاد فاضل است نه شاگرد فاضل.

مقام علمی و مرجعیت

فاضل اصفهانی کسی است که در فقه و اصول، تفسیر و حدیث، رجال و حکمت، فلسفه و کلام، ریاضیات و نجوم و ادبیات عرب و عجم مهارت داشته و شمار آثار او را تا ۱۵۰ جلد کتاب و رساله نوشته‌اند. وی در مقدمه «کشف اللثام» می‌گوید: «در ۱۳ سالگی از معقول و منقول فارغ التحصیل شدم». او تألیف را قبل از بلوغ آغاز کرد و پیش از بلوغ به اجتهاد دست یافت. فاضل هندی در ۱۶ سالگی موفق شد شفای بوعلی را تلخیص کند، گرچه این نسخه سوخت و از میان رفت. فاضل در ۲۲ سالگی، بار دیگر به تلخیص شفا پرداخت.^۵ مرجعیت علمی فاضل هندی پس از رحلت مرحوم مجلسی (۱۱۱۰ ق) و درگذشت آقا جمال خوانساری (۱۱۲۵ ق) فراگیر شد.

۱- اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۳۸. ۲- مقالات تاریخی، دفتر سوم، ص ۱۳۲.

۳- الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۲۳۲.

۴- همان، ج ۱۱، ص ۳۴. ۵- مقالات تاریخی، دفتر سوم، ص ۱۳۳.

اجتهاد در عصر فاضل

فاضل هندی در عصری می‌زیست که اخباری‌گری در حوزه‌های علمیه رواج داشت. علامه محمدباقر مجلسی گرچه اخباری بود، روش میانه و معتدلی را در پیش گرفته بود و اکثر آثارش - حتی آثار فقهی و کلامی‌اش - در قالب ترجمه احادیث بود. در کنار این حرکت مقدس، مجتهدانی بودند که آثار آنها بر اساس استدلال‌های عقلانی و بهره‌گیری از دانش اصول بود. پیش‌تازان این اندیشه، آقا جمال خوانساری و فاضل هندی بودند.

فاضل هندی متن فقهی مفصلی را به عنوان شرح بر قواعد الاحکام علامه حلی نوشت و نام آن را «کشف اللثام عن حدود قواعد الاحکام» نهاد. او پیش از این شرح، شرحی بر لمعه با عنوان «المناهج السویه» را نوشت. آقا جمال خوانساری جز حاشیه بر لمعه و نگارش آثار فقهی کوتاه، متن مفصلی آماده نکرد. بعد از این دو شخصیت، تا مدتی طولانی، یعنی در تمام قرن دوازدهم متن فقهی مفصلی نوشته نشد. بنابراین «کشف اللثام» موقعیتی ممتاز یافت.

زمانی که صاحب جواهر و صاحب ریاض المسائل دست به نگارش کتاب‌های مفصل خود زدند، آخرین اثر فقهی مفصل عالمانه را همین کشف اللثام دانسته، از آن در تدوین کتاب خویش بهره فراوان بردند. صاحب جواهر اعتماد عجیبی به فاضل هندی و کتابش (کشف اللثام) داشت و چیزی از جواهر را نمی‌نوشت، مگر آن که کشف اللثام در دسترس او باشد. از قول صاحب جواهر نقل کرده‌اند: «لو لم یکن الفاضل فی ایران ما ظننت أن الفقه صار إلیه»^۱ اگر فاضل (هندی) در ایران نبود، گمان نمی‌کردم فقه به آنجا برسد.

صاحب جواهر، در نگارش جواهر و شیخ انصاری در کتاب مکاسب خود، از کشف اللثام بسیار استفاده کرده‌اند.

۱- کشف اللثام، با مقدمه رسول جعفریان، ج ۱، ص ۳۲.

بنابراین باید فاضل هندی را حلقه واسطه مهمی در تاریخ اجتهاد شیعی برشمرد. این سلسله اجتهاد در عصر صفویه از محقق کرکی (۹۴۰ ق) آغاز می‌شود. محقق، بنیان گذار مکتب فقهی منحصر به فردی است که شخصیت‌های تداوم بخش مکتب او عبارتند از:

شیخ حسین بن عبدالصمد (۹۸۴ ق) پدر شیخ بهایی، شیخ بهایی (۱۰۳۰ ق)، میرداماد (۱۰۴۰ ق)، حسین بن رفیع‌الدین معروف به سلطان العلماء (۱۰۶۴ ق)، آقا حسین خوانساری (۱۰۹۸ ق)، آقا جمال خوانساری (۱۱۲۵ ق) و فاضل هندی.^۱ این مکتب توسط صاحب جواهر و صاحب ریاض المسائل استمرار پیدا کرد. در این فاصله، نقش اصلی را در احیای مکتب اجتهاد، وحید بهبهانی بر عهده داشت. در امتداد حرکت پویای فقهی مکتب محقق کرکی، مکتب ژرف‌نگر فقهی مقدس اردبیلی است که توسط محمد بن علی موسوی عاملی (۱۰۱۱ ق) نویسنده مدارک الاحکام، حسن بن زین‌الدین عاملی (۱۰۱۱ ق) مؤلف کتاب منتقى الجمان، عبدالله بن حسین شوشتری (۱۰۲۱ ق) محقق سبزواری (۱۰۹۰ ق) نویسنده کتاب کفایة الاحکام و فیض کاشانی ادامه یافت.^۲ دوران زندگی این عالم فرهیخته همزمان با فتنه و آشوب افغان‌ها و از هم پاشیده شدن حوزه چند صد ساله اصفهان و نقل مکان علماء به سایر شهرهای ایران بود.

سرانجام وی پس از سال‌ها مجاهدت و پاسداری از حریم دین در ۲۵ رمضان ۱۱۳۷ ق (۱۱۰۴/۳/۱۷ ش) و در سن ۷۵ سالگی دارفانی را وداع گفت و در تخت فولاد اصفهان در تکیه‌ای که به نام وی نهاده شده، دفن گردید.

والسلام علی عباد الله الصالحین

سید مصطفی موسوی بخش

۱۳ رجب ۱۴۳۶

۲- همان، ص ۵۷.

۱- مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۵۶.

۴۲۶

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ما ضل علينا من شايب سخايب جوده وادانا
 من خلفه ما فهم عقولنا كما لا تزار بوجوب وجوده وعلما بخوا
 من العلم به بفرق ما في ايات المثنى وعرفنا ما به تقدر على فهم
 ما في ضميرنا بحقيق المعاني ونشيد الملائكة جدا خالصا رضاء
 محبيا حامدا عن سواه والصلوة على من ارسله لينا انبياءه
 ولا نعدا برشفه ولا بشاره غاثره محمد خاتم النبيين ^{عليه السلام} وسيد
 فخر العالمين المجاهدين منهم والعالمين وعلى من تاب بنا به بعد
 غفلة وانام عوده دينه في رضى من الله الاخير المتنجين ^{عليهم السلام} راحا
 للجنة المتحقق اما بعد بيا نكه حور درميانه علوم علم الكرم غنا

والفهم

ان هابان مثل فم وتمام تحقيق اين حروف در علم
 هي فست هذا اخر ما حصل به امثال الاصل الواجب
 الجريان حسب ما ادا به بلا فتور ولا طفيان والحمد
 الملك المنان المنعم المفضل الحنان الذي وفقني لاقام
 الرسالة وهو المسؤول ان ينفع بها من انفع باصلها وان
 لا يرسيها في ايدي غير اهلها وان يجعلها خيرا الى وللناس
 في الدنيا والاخرة انه هو الحميد ذو الايات الباهرة تمام

بسم الله الرحمن الرحيم

[A/۲] الحمد لله الذي أفاض علينا من شآبيب سحابيب جوده و أَرَانَا من خلقه ما قهر عقولنا على الاقرار بوجوب وجوده و علما نجوا من العلم به نعرف ما في آيات المثاني و عرفنا ما به نقدر على تفهم ما في ضميرنا بتحقيق المعاني و تشييد المباني حمدا خالضا لرضاء مخييا حامده عمن سواء والصلوة على من أرسله لأبناء أنبيائه والانذار بنقمه والابشار بنعمائه محمد خاتم النبيين و سيد المرسلين فخر العالمين الجاهلين منهم والعالمين و على من ناب منابه بعد قبضه و أقام عمود دين الله في أرضه من آله الأخيار المنتخبين و أصحابه الهية المنتخبين.

اما بعد؛ بدانکه چون در میانه علوم علم [نحو] اکثر نفعا [B/۲] و اعظم فایده است از جمیع علوم و در میان کتب مصنفه در این علم بعد از کتاب سیویه کتابی بهتر، بلکه مثل شرح شیخ المشایخ و العلماء، افضل المتبحرین و الفضلاء، اعلم المتأخرین، عمدة المتقدمین، نجم الملة و الدین شیخ رضی الدین بر کافیه نیست؛ لهذا امر واجب الامتثال و حکم قاهر الاحتمالات، حضرت شجرة سلطنت، قاهر آفتاب آسمان و دولت باهره، نیر فلک عزّ و جلال، مطلع کوكب عظمت و اقبال، منبع عیون فضل و افضال، مرکز دایره فخر و کمال، رافع اعلام شریعة، ناشر آثار سیدالانبياء، مؤسس مبانی عدل و انصاف، هادی قوانین ظلم و اعتشام، غرب بنیان، سقم قاصم، ظهور اعدای دین مستقیم، اعنی شهریار دین پناه، سلیمانِ جان، اعدل سلاطین روزگار، اعظم خوانین عالی مقدار، اکبر اکاسره دوران، خلاصه ملوک زمین و زمان، المؤید من عندالله، الملك المنان، السلطان

بن السلطان و الخاقان بن الخاقان ابوالظفر محیی الدین محمد اورنگ زیب عالم گیر^۱ پادشاه غازی ادام الله وجوده و جود [ه] و خلد [A/۳] ملکه و سلطانه و اید عدله و احسانه، صادر شد که این بنده بيمقدار و ذره بی اقتدار محمد المشتهر بسبهاء الدین الاصفهانی مسایل همین کتاب را به لغت فارسی مخلص نموده متعرض بحثها و جوابها و مسائلی که از مسایل نحو باشد نشود تا ادراک و دریافتن مسایل نحو بر کافه محصلین سیما مبتدین سهل و آسان شده رفع صعوبت و تعسر شود.

پس با وجود جمود ذهن و فتور فکر حسب الحکم واجب الجریان از خلاصه آدمیان و اعیان انسان جسارت نموده، توفیق از واهب العقل و الصور و امداد از همای همت آن خلیفه البشر طلبیده شروع در تلخیص و تحریر مسائل این کتاب نمود و مرتب ساخت آن را بر یک مقدمه و سه مقصد بعد از آنکه موسوم کرده بود به خلاصه النحو.

مأمول از کمال غاطفت آنکه اگر بر سهو یا خلل این سقف بی اساس اطلاع افتد، اشاره رود تا به قلم اصلاح مؤسس شود؛ «فإني بالخطايا المعترف»^۲.

مقدمه: در آنچه متعلق است به لفظ اعرابی^۳

بدانکه لفظ در اصل لغت به معنی مرمی است و در اصطلاح نحاة به معنی: ما [B/۳] يتلفظ به الانسان است. و به این معنی منقسم می شود بدو قسم: کلمه و کلام، و هر دو مشتقند از کَلَم - بسکون لام - که به معنی جرحست و در اصطلاح نحاة:

۱- اورنگ زیب عالمگیر: ششمین امپراطور گورکانی هند که بین سالهای ۱۰۶۷ تا ۱۱۱۸ ق حکومت کرد. او سومین پسر شاه جهان و مادر ایرانی اش ارجمند بانو بود. اورنگ: واژه ای است فارسی و به معنای سریر یا تخت پادشاهی است و اورنگ زیب یعنی زیبنده و سزاوار تخت سلطنت.

۲- این اثر همچنانچه از مقدمه آن پیداست بر پی درخواست آماده سازی خلاصه گونه ای درسی برای طلاب به خصوص مبتدیان باشد.

۳- احتمالاً منظور آن «عربی» می باشد.

کلمه: لفظی است مفرد که موضوع باشد از برای معنی. و لفظ مفرد آن لفظی است که جزء آن دلالت نکند بر جزء معنی آن. و وضع لفظ گذاشتن لفظ است بازای معنی و معنی لفظ، مقصود به لفظ است؛ و گاه اطلاق می کنند کلمه را بر کلام.

و کلمه منقسم است به سه قسم: اسم و فعل و حرف.

اما اسم: پس او کلمه‌ای است مستقل در دلالت بر معنی غیر مقترن به یکی از ازمئه ثلاثه که ماضی و خال و استقبال باشد؛ در این دلالت محتاج نباشد بضم کلمه دیگر.

و فعل: کلمه‌ای است مستقل در دلالت بر [معنی] مقترن به یکی از ازمئه.

و حرف: کلمه‌ای است غیر مستقل در دلالت بر معنی.

و کلام: لفظی است مرکب از مسند و مسند الیه؛ خواه هر دو مذکور باشد، و خواه هر دو مقدر، و خواه احدهما مذکور باشد و دیگر مقدر. مثال اول: زید قائم، و مثال دوم: نعم در جواب أقتائم زید، مثال سیم: زید در جواب من قام؟.

و إسناد بمعنی [A/۴] إخبار است از یک کلمه به یک کلمه یا دو کلمه دیگر یا زیاده؛ خواه إخبار در حال باشد یا در اصل. اول مثل: زید قائم و عمرو قاعد و غیر آن از إخبار. ثانی: مثل بعث و اشتريت و غیر آن از إنشاءات؛ که إنشا در اصل إخبار بوده و چون إسناد معتبر است در کلام.

و حرف مسند و مسند الیه نمی شود، و فعل مسند می شود نه مسند الیه، کلام مرکب نخواهد شد مگر از دو اسم، که یکی مسند باشد و دیگر مسند الیه، یا از یک اسم و یک فعل که اسم مسند الیه باشد و فعل مسند. و مرکب نمی شود از دو فعل، و دو حرف، و اسم و حرف، و فعل و حرف؛ زیرا که در اول و رابع مسند الیه مفقود است، و در ثانی مسند و مسند الیه هر دو مفقوداند، و در ثالث مسند مفقود است.

مقصد اول: در آنچه متعلق است به اسم

بدانکه از جمله خواص اسم، الف و لام تعریف است و جرّ و تنوین تمکّن و تنوین تنکیر و تنوین عوض و تنوین مقابله و مسند الیه بودن و مضاف بودن.

اما الف و لام تعریف: پس از جهت آنکه موضوع است از برای تعیین ذاتی که مدلول مطابقی لفظی باشد و اسم است که دلالت می‌کند مطابقه بر ذات.

و اما [B/۴] جرّ: پس از جهت آنکه اسم، اصل است در اعراب و فعل فرع و چون اولیّی زیادتى اصل است بر فرع، خواسته‌اند که مختص سازند به اسم یک نوعی از انواع اعراب را، تا زیاده شود بر فعل که نوع آن است؛ پس مختص ساخته‌اند به آن جرّ را.

و اما تنوین تمکن: پس از جهت آنکه موضوع است برای دلالت بر امکانیت اسم به معنی بودن آن معرب و منصرف و اعراب و انصراف مختص‌اند به اسم.

و اما تنوین تکبیر: پس از جهت آنکه موضوع است از برای دلالت و تکبیر اسم، و تکبیر مثل تعریف مختص است به اسم.

و اما تنوین عوض: پس از جهت آنکه عوض از مضاف‌الیه است و اسم است که مضاف می‌شود.

و اما تنوین مقابله: پس از جهت آنکه آن تنوین جمع مؤنث سالم است که مقابل نون جمع مذکر سالم افتاده و اسم است که جمع می‌شود به جمع مؤنث سالم.

و اما مسندالیه بودن: پس از جهت آنکه مسندالیه مخبر عنه است و مخبر عنه می‌باید که لفظی باشد که دلالت کند بالمطابقه بر ذات و آن اسم است.

و اما مضاف بودن: پس از جهت آنکه اصل در اضافه، اضافه معنوی است و اضافه معنوی [A/۵] فایده از آن یا تعریف مضاف یا تخصیص آن است و تعریف و تخصیص هر دو مختصند به اسم به دلیل مذکور؛ و اضافه لفظی را حمل کرده‌اند بر اضافه معنوی. چون این جمله دانسته شد باید دانست که اسم منقسم می‌شود به معرب و مبنی و هر کدام مذکور خواهد شد.

و مقاله اولی: در آنچه متعلق است به معرب

اما معرب: پس او اسمی است غیر مشابه به ماضی و امر و حرف که منضم باشد به

عامل خود، و حکم آن، آن است که مختلف شود حرف آخر آن به سبب اختلاف عوامل.

و بدانکه جمهور نحاۃ تعریف کرده‌اند معرب را به حکم مذکور و این تعریف غیر مرضی است و چون موقوف است معرفت اختلاف آخر معرب به اختلاف عوامل بر معرفت اعراب و عامل و انواع هر یک شروع باید کرد در تعریف اعراب و انواع آن و عامل و انواع آن.

پس بدانکه اعراب حرکت یا حرفی است که مختلف می‌شود آخر اسم معرب به استعانت آن، و وضع آن از جهت فهمانیدن معانی مختلفه است که بر سبیل تعاقب معرب وارد می‌شوند و چون آن معانی را فاعلیت و مفعولیت^۱ و اضافه اعراب را متنوع به سه [B/۵] نوع کرده‌اند: رفع و نصب و جرّ، و رفع را علامت فاعلیت کرده‌اند، زیرا که رفع ثقیل است و فاعل قلیل؛ و نصب با علامت مفعولیت، زیرا که نصب خفیف است و مفعول کثیر و چون باقی نماند مگر جرّ، جرّ را علامت مضاف‌الیه بودن کرده‌اند؛ و بعضی تعریف کرده‌اند اعراب را به اختلاف آخر معرب به سبب اختلاف عوامل.

و عامل: لفظی است یا معنوی که قایم باشد به آن معنی که مقتضی اعراب باشد، مثل فاعلیت یا مفعولیت یا اضافه. و عامل مختلف می‌شود به حسب اختلاف معمولات، پس عامل در فاعل فعل است؛ و عامل در فضله بعضی گفته‌اند: فعل است از جهت آنکه آن است که مقتضی فضله است، و بعضی گفته‌اند که: عامل فاعل است از جهت آنکه به سبب ضم آن به فعل کلام تمام شده و مذکور بعد از آن فضله شد، و بعضی گفته‌اند که: فعل با فاعل است از جهت آنکه به این مجموع کلام تمام شده است و مذکور بعد از آن فضل شده. و عامل در مبتدا و خبر است و در خبر مبتدا، و بعضی گفته‌اند که: عامل در هر دو ابتدائیت است. و عامل در مضاف [A/۶] إلیه مختلف فیّه است؛ پس بعضی نظر به

۱- نسخه خطی: «مفعولیت».

معنی کرده‌اند و گفته‌اند که: حرف جرّ مقدّر است، و بعضی نظر به ظاهر کرده‌اند و گفته‌اند که: عامل لفظ مضاف است، و بعضی گفته‌اند که: اضافه عامل است.

چون این جمله دانسته شد باید دانست که اسماء مختلف‌اند در اعراب پس اسم مفرد منصرف و جمع مکسر منصرف اعرابشان بر وفق اصل است که آن ضمه باشد در حالت رفع، و فتحه باشد در حالت نصب، و کسره باشد در حالت جر. مثال نوع اول: «جاءنی زید و رأیتُ زیداً و مررتُ بزید» و مثال نوع دوم: «جاءنی رجال و رأیتُ رجالاً و مررتُ برجال».

و اما جمع مؤنث سالم: پس اعراب آن مخالف اصل است و به ضمه است در حالت رفع، و کسره است در حالت نصب و جر. و اسم غیر منصرف نیز اعرابش مخالف اصل است، لیکن به ضمه است در حالت رفع و فتحه است در حالت نصب و جر.

اما اینکه دو نوع اول از اسم موافق اصلند در اعراب، پس از جهت آنکه مفرد منصرف، اصل اسماء است پس می‌باید که اعراب آن نیز موافق اصل باشد و جمع مکسر منصرف، مشابه مفرد منصرف است در اینکه اسمی است مستأنف از برای آنکه [B/۶] متغیره شده‌اند از وضع مفرد؛ و اما اینکه در نوع دوم فتح را تابع کسر ساخته‌اند، پس از جهت موافقت با اصل جمع که آن جمع مذکر سالم باشد، و اما اینکه در نوع ثالث کسر را تابع فتح ساخته‌اند، پس علت آن در باب غیر منصرف خواهد آمد، انشاءالله تعالی.

این بیان معربات به حرکت بود؛ و اما معربات به حرف: پس شش اسم است مفرده‌اند که وقتی که در هر یک سه شرط جمع شود - افراد و عدم تصغر و اضافه بغیر یاء متکلم - اعرابشان به واو خواهد بود در حالت رفع، و الف در حالت نصب، و یاء در حالت جر. اسم اول^۱: أب در أبوك، دویم: أخ در أخوك، سیم: حم در حموك، چهارم: هن در هنوك، پنجم: فم در فوك، ششم: ذو در ذومال.

۱- نسخه خطی: + «اسم اول».

اما اشتراط شرط اول: پس از جهت آن است که اگر مثنی یا مجموع باشند، اعرابشان مثل اعراب مثنی و مجموع خواهد بود.

و اما اشتراط شرط دویم: پس از جهت آن است که اگر مصغر شوند، اعرابشان مثل اعراب مفرد منصرف خواهد بود.

و اما اشتراط شرط سیم: پس از جهت آن است که اگر مضاف به یای متکلم شوند، اعرابشان تقدیری خواهد بود [A/V] مثل غلامی.

و بدانکه در لام الفعل أبوك وأخوك وحموك وهنوك و عین الفعل فوك و ذومال که آن واو است نه قول است:

اول: و آن اقرب است به صواب، آن است که واو هم لام الفعل یا عین الفعل است و هم علامت فاعلیت و مفعولیت و اضافه است به تبدل شدن.

قول ثانی: آن است که لام الفعل است و یا عین الفعل، و اعراب این اسما تقدیری است و تبدل واو از جهت تبدل حرکت ما قبل آن است.

قول ثالث: آن است که لام الفعل است یا عین الفعل، و اعراب این اسما به حرکت ما قبل واو است که آن ضمه و فتحه و کسره باشد و تبدل واو از جهت تبدل آن حرکت است.

قول رابع: آن است که حرفی است زاید از برای اعراب.

قول خامس: آن است که لام الفعل یا عین الفعل است، و اعراب این اسما به حرکات ما قبل است که منقولند از این حروف که واو و الف و یاء باشد.
و قول سادس: آن است که اعراب این اسما به حرکات ما قبل است و حروف ناشی شده‌اند از آن حرکات.

قول سابع: آن است که انقلاب این حرف اعراب است.

و قول ثامن: آن است که این حروف که واو و الف و یاء باشد حروف اعرابند.

و قول تاسع: آن است [B/V] که این حروف بدل لام الفعل یا عین الفعلند که دلالت بر فاعلیت و مفعولیت و اضافه می‌کنند.

و بدانکه وجه اعراب این اسما به حروف آن است که حرف اقوی است از حرکت، و مفرد اصل مثنی و مجموع است و فرع می‌باید که ناقص یا متساوی اصل باشد و اگر اعراب اسماء مفرده جمیع به حرکت باشد و اعراب آنها به حرف، لازم می‌آید زیادتى فرع و اصل و این جایز نیست؛ پس از این جهت اعراب بعضی اسماء مفرده را نیز به حرف کرده‌اند و موافق اصل کرده‌اند تا زیادتى اصل بر فرع لازم آید، و وجه اختصاص این اسما به این اعراب آن است که هر یک را از این اسماء شباهت به مثنی و مجموع دارد در اینکه مُشعر بر تعدّد است، زیرا که آب محتاج است در اَبوت به این و هم چنین آخ در اُخوت یا دیگر؛ و قس علی هذا^۱ القیاس.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که دو نوع از اسم هست که اعرابشان به حرف است و مخالف اصل؛ اول: مثنی و ملحقات به آن که کلا و کلتا است در وقتی که مضاف به ضمیر باشد و اثنان و اثنتان و مذروان و ثنایان و هذان و هاتان و اللذان و اللتان. و اعراب این [A/۸] اسماء بالف است در حالت رفع، و بیاء در حالت نصب و جرّ؛ مثل: «جاءنی مسلمان و رأیتُ مسلمین و مررت بمسلمین».

و نوع دوم: جمع مذکر سالم است و ملحقات به آن که آن اولوا^۲ و عشرون و أخوات عشرون که ثلاثون تا تسعون باشد واللذون؛ و اعراب این اسما به واو است در حالت رفع، و یا در حالت نصب و جرّ. و وجه اعراب این دو نوع به حرف آن است که چون اعراب به حرکت را به آحاد^۳ دادند، باقی نماند مگر اعراب به حرف پس او را به مثنی و مجموع دادند.

و وجه اعراب این، در دو نوع از اسم به این نحو اعراب آن است که چون الف را علامت تثنیه کرده بودند از جهت خفت الف و کثرت تثنیه و واو را علامت جمع کرده بودند از جهت ثقل واو و قلت جمع و حروف اعراب منحصر است در واو و الف و یاء،

۲- نسخه خطی: «ألو».

۱- نسخه خطی: «+ هذا».

۳- مفردات.

الف در تننیه و واو را در جمع علامت فاعلیت کرده‌اند و یاء را علامت مضاف الیه بودن، و چون حرفی دیگر نبود، حالت نصب را تابع حالت جرّ کرده‌اند از جهت مناسبت منصوب با مجرور و در اینکه هر دو فضله‌اند در کلام.

و بدانکه در الف و یای تننیه و واو و یای^۱ جمع شش قول است:
اول: و آن اقرب است به صواب آن است، الف علامت تننیه و فاعلیت هر دو است و یاء علامت مفعولیت و مضاف الیه بودن.

قول ثانی: آن است [B/۸] که اعراب تقدیری است و تبدل حرف به سبب تبدل حرکات ماقبل است.

قول ثالث: آن است که این حروف حروف اعرابند و انقلاب آنها اعراب است.

قول رابع: آن است که نفس این حروف اعرابند.

قول خامس: آن است که این حروف دلایل اعرابند نه حروف اعراب.

قول سادس: آن است که این دو نوع از اسم معربند به حرکت و آن حرکت مقدر است در الف و واو و یاء.

چون دانسته شد سابقاً که اعراب لفظی می‌باشد و تقدیری، باید دانست که اعراب لفظی در کدام اسم است و تقدیری در کدام اسم، و چون افراد معرب به اعراب تقدیری قلیل است و افراد معرب به اعراب لفظی کثیر، باید ذکر کرد اولاً افراد اول را تا معلوم شود افراد ثانی.

پس بدانکه تقدیر اعراب یا از جهت آن است که متعذر است تلفظ با اعراب یا از جهت آن است که ثقیل است بر زبان.

اما اول: پس او در سه نوع از اسم جاری می‌شود:

اول: اسمی که در آخر آن الف مقصوره باشد. دوم: اسمی که مضاف باشد به یای

۱- در نسخه خطی «تا» می‌باشد، که ظاهراً سهو شده است.

متکلم. سوم: اسمی که محکی باشد. اول: مثل «العصا»، ثانی: مثل «غلامی»، ثالث: مثل «من زید» به رفع زید از جهت حکایت لفظ زید.

[A/۹] اما تعدد اعراب در نوع اول: پس از جهت آن است که محل اعراب حرف آخر است و آخرین حرف نوع از اسم مقصوره است و الف مقصوره قابل اعراب نیست. و اما در نوع ثانی: پس از جهت آن است که مضاف به یاء متکلم واجب است که حرف آخر آن [کلمه] را از جهت مناسبت به یاء مکسوره سازند، پس جایز نخواهد بود تبدیل آن کسره به اعراب؛ خواه آن اعراب کسره باشد و خواه ضمه و خواه فتحه. و اما در نوع ثالث: پس از جهت آن است که اگر معرب شود به اعراب، حکایت نخواهد بود.

و اما وجه دوم: که آن است که تقدیر اعراب از جهت آن است که تلفظ به آن ثقیل است، پس او در دو نوع از اسم جاری است؛ اول: اسمی که حرف آخر آن یاء باشد و آن را حذف کرده باشد مثل «قاضی»، دوم: جمع مذکر سالمی که مضاف به یاء متکلم شده باشد. و نوع اول اعراب آن در حالت رفع و جرّ تقدیری است نه حالت نصب، زیرا که ضمه و کسره بر یاء ثقیل است به خلاف فتحه. و نوع دوم اعراب آن در حالت رفع تقدیری است و بس، زیرا که دانسته شد که اعراب جمع مذکر سالم در حالت رفع به واو است و در حالت [B/۹] جرّ به یاء. و واو در این نوع مفقود است از جهت آنکه مقلوب به یاء شده است و یا موجود است و آن یاء اولی است که مدغم است در ثانی.

فصل: در بیان غیر منصرف و احکام آن

بدانکه اختلاف کرده‌اند در تعریف غیر منصرف، پس بعضی تعریف کرده‌اند به اینکه: اسمی است معرب که در آن دو علت باشد از این هشت علت که آن: عدل است و وصف و تانیث به تا و معرفه و عجمه و ترکیب و الف و نون زایدتان و وزن فعل یا یک علت از این دو علت که آن تانیث به الف مقصور یا ممدود است و جمع.

و بعضی تعریف کرده‌اند به اینکه: اسمی است که در آن کسره و تنوین نتوان آورد و معرف اول این را حکم غیر منصرف ساخته‌اند و بالجمله جایی نیست که کسره یا تنوین لاحق غیر منصرف شود.

و معرفت موقوف است بر تمهید مقدمه:

پس بدانکه: مشابَهت اسم به فعل بر سه نوع است، اول آنکه: معنی اسم مساوی معنی فعل باشد، مثل اسماء افعال. و دوم آنکه: حروف اسم موافق حروف فعل باشد، مثل اسم فاعل. و سیم آنکه: به وجهی دیگر مشابه فعل باشد، مثل اینکه فرع شیء باشد [A/۱۰] و اسمی را که مشابه است به نحو ثانی آن را مماثل فعل می‌سازند در عمل و اسمی را که مشابه است به فعل به نحو ثالث مماثل فعل می‌سازند در حکم، مثل عدم لحوق کسره و تنوین و غیر منصرف مشابه فعل است به نحو ثالث، زیرا که در آن دو فرعیّت یا یک فرعیّت قوی هست.

زیرا که عدل فرع معدول عنه است و وصف فرع موصوف و تأنیث مطلقاً فرع تذکیر است و تعریف فرع تنکیر است و عجمه در لغت عربیّت فرع عربیّت است، زیرا که اصل در هر لغتی آن است که مشوب به لغت دیگر نشود و ترکیب فرع افراد است و الف و نون مخلوط مزیدتان، فرع او اسمی است که ملحق به آن شده است و وزن فعل فرع وزن اسم است از جهت آنکه اصل در هر نوعی از کلمه آن است که مشوب به وزن مخالف وزن آن نشود و جمع فرع افراد است.

چون این جمله دانسته شد باید دانست وجه اینکه هر یک از تأنیث به الف و جمع کافی است در سببین منع صرف؛ پس بدانکه وجه کفایت تأنیث به الف آن است که الف تأنیث لازم [B/۱۰] مؤنث با الف است به خلاف^۱ تایی تأنیث، پس گویا که لزوم آن تایی دیگر است، پس گویا که تأنیث مکرر شده.

و اما وجه کفایت جمع در او دو قول است؛ اول آنکه: هیچ یک از آحاد، نظیر مجموع

۱- نسخه خطی: «است».

به آن جمع نیست، پس از این حیثیت مشابه لفظ عجمی شده در اینکه لفظ مفرد عربی مثل او نیست، پس گویا دو علت در آن جمع شده است: جمع و عجمه. دویم آنکه: در آن جمع تکرار است، پس گویا دو جمعیت در آن هست.

و بدانکه بعضی الحاق کرده‌اند به الف تأنیث، الفی را که در آخر عَلم باشد از جهت غیر تأنیث، زیرا که مشابه الف تأنیث است در لزوم. و بعضی گفته‌اند که: در مجموع به این جمع دو علت مجتمع است اول جمعیت و دویم عدم نظیر.

و چون موقوف است معرفت غیر منصرف - کما هو حق - بر معرفت علل مذکوره و شروط هر یک باید شروع کرد در آن، پس بدانکه عدل بیرون آمدن اسم است از صیغه که قیاس و قاعده تقاضا کند که آن اسم بر آن صیغه [A/۱۱] باشد به غیر قلب به شرطی که آن اخراج از جهت تخفیف و الحاق به غیر نباشد و عدل منقسم می‌شود به دو قسم محقق و مقدر.

اما محقق: پس او آن است که غیر از منع صرف دلیلی دیگر باشد بر آن به حیثیتی که اگر آن اسمی که در آن عدل است منصرف بوده باشد نیز معدول باشد، و مقدر خلاف محقق است.

اما اسم معدول به عدل محقق، پس مثل ثلاث و مثلث و آخر و جُمع؛ اما دلیل بر عدل ثلاث و مثلث غیر از منع صرف آن است که هر یک از اینها به معنی ثلاثه ثلاثه است و ثلاثه ثلاثه را استعمال نمی‌کنند مگر در تقسیم شیء معین و قیاس آن است که لفظ مقسوم به غیر عدد مکرر باشد. و ثلاث و همچنین مثلث مکرر نیست؛ فلهاذا حکم کرده‌اند به اینکه معدول خواهد بود از اسم مکرر و هیچ اسمی به غیر از ثلاثه ثلاثه صلاحیت آن ندارد که اصل ثلاث و مثلث باشد، پس حکم کرده‌اند به اینکه اصل ثلاث و همچنین مثلث ثلاثه ثلاثه است.

و اما دلیل بر عدل آخر آن است که آخر جمع آخر است و آخری مؤنث [B/۱۱] آخر و آخر اسم تفضیل است، زیرا که در اصل به معنی اُشد تأخراً بوده و اسم تفضیل همچنان که معلوم خواهد شد در باب خود، مستعمل نمی‌شود مگر به «اضافه» یا «من» یا «الف

و لام» و هیچ کدام در آخر مذکور نیست، پس عدول خواهد بود از «آخر کذا» یا «آخر من» یا «الآخر».

و اما نحات خلاف کرده‌اند در اینکه معدول از کدام است؛ پس بعضی گفته‌اند که: معدول است از «الآخر» نه «آخر من» و نه «آخر کذا»؛ اما اول: پس از جهت آنکه اگر معدول از «آخر من» می‌بود می‌بایست که جایز باشد اظهار «من»؛ و اما ثانی: پس از جهت آنکه معدول از مضاف می‌بود می‌بایست که جایز باشد اظهار مضافه الیه.

و بعضی گفته‌اند که: معدول است از «آخر من» نه از «آخر کذا» و نه از «الآخر». اما اول: پس به دلیل مذکور، و اما دوم: پس از جهت آنکه اگر معدول از «الآخر» می‌بود لازم می‌آمد که معرفه باشد و اگر معرفه می‌بود، صفت نکره واقع نمی‌شد و حال آنکه واقع می‌شود.

و اما دلیل بر عدل [A/۱۲] جُمع، پس از جهت آن است که: جُمع جمع جمعاء است و جمعاء مؤنث جمیع است و قیاس اسمی که مذکور آن بر وزن أفعال باشد و مؤنث او بر وزن فُعلا آن است که وقتی که جمع کنند آن اسم را، بر وزن فعل - بضم فا و سکون عین - جمع کنند.

و اما اسم معدول به عدل تقدیری: پس مثل «عمر»، زیرا که دلیل غیر منع صرف بر عدل او نیست، بلکه چون غیر منصرف بوده و علتی دیگر در او نبوده مگر علمیت تقدیر کرده‌اند که معدول است ادعا.

و اما وصف: پس معنی او ظاهر است و شرط آن در سببیت منع صرف آن است که اصلی باشد نه عارضی؛ خواه غالب شده باشد اسم نیز بر وصفیت در استعمال و خواه نه. و لهذا اسوده^۱ و ارقم و ادهم غیر منصرفند با اینکه در حال اسمیت غالب شده است بر وصفیت از جهت وجود وصفیت در اصل. لیکن اختلاف کرده‌اند در افعی و اجدل و اخیل؛ پس بعضی گفته‌اند که: صفتند و افعی مشتق از «فعوه» است و اجدل از «جدل»

۱- منظور «أسود» است که أسودة واحد آن می‌باشد.

و اخیل از «خال». و حق آن است که صفت نباشند، زیرا که اعتبار اشتقاق [B/۱۲] اینها از امثله^۱ خلاف اصل است و همچنین منع صرف.

و اما تأنیث به تاء پس منقسم^۲ به دو قسم است؛ اول آنکه: تاء مذکور باشد؛ ثانی آنکه: تاء مقدر باشد.

اما شرط اول: پس او آن است که مؤنث به آن نحو تأنیث علم باشد تا لازم کلمه شود، پس قوتی هم رساند تا تواند عمل کرد.

و اما شرط قسم دوم: پس دو نوع است، یکی شرط جواز منع صرف مؤنث به آن نحو تأنیث و دیگر شرط وجوب آن. اما اول: پس او علمیت است و اما دوم: پس او یکی از این سه شرط است: زیادتی حروف اسم بر سه حرف، تا حرف چهارم بدل تاء باشد، و تحرك اوسط تا حرکت بدل آن باشد و عجمه تا ثقل آن بدل تاء باشد.

و بدانکه گاه مؤنث معنوی را اسم مذکر می‌کنند و در این صورت شرط منع صرف آن چهار است؛ اول آن است که: آن اسم در اصل مذکر نباشد که منقول شده باشد به مؤنث. شرط دوم آن است که: تأنیث آن اسم به حیثیتی نباشد که محتاج باشیم در تقدیر آن [A/۱۳] به تکلف. شرط سیم آن است که: بیشتر غالب نشده باشد آن اسم در مذکر. شرط چهارم: زیادتی بر سه حرف.

و وجوه اشتراط به این شروط ظاهر است، زیرا که اگر در اصل مذکر بوده باشد و منقول شده باشد بعد از آن به مؤنث، پس بعد از آنکه اسم مذکر شد حکم اصل را به او می‌دهند که آن تذکیر باشد و همچنین دو شرط دیگر غیر رابع، و وجه اشتراط به شرط رابع متذکر شد سابقا؛ پس معلوم شد که هند جایز است صرف و عدم صرف در آن از جهت علمیت و سکون اوسط و تثلیث حروف و عربیت و زینب و سقر و ماه و جُور غیر منصرفند البته و همچنین معلوم شد که «قَدَم» را که اسم مذکری کنند منصرف خواهد بود و «عقرب» غیر منصرف.

۲- نسخه خطی: + «است».

۱- نسخه خطی: + «است».

و اما معرفه: پس شرط آن، آن است که به طریق علمیت باشد نه به طریق دیگر از طرق تعریف تا مصون شود از تغیر، پس قوی شود.

و اما عجمه: پس شروط [B/۱۳] او آن است که در اول مرتبه که مستعمل شود نزد عربان علم باشد، خواه در لغت عجم علم بوده باشد و خواه نه؛ و با این حروف آن اسم زیاده از سه حرف باشد.

اما اشتراط شرط اول: پس از جهت آن است که اسم عجمی که عجمه آن معتبر است در منع صرف، می باید که اسمی باشد که عرب در آن تصرف نکرده باشد و وقتی که علم است نمی توان در آن تصرف کرد.

و اما وجه اشتراط بشرط ثانی: پس معلوم شده سابقا، پس معلوم شد که نوح منصرف است و شتر و ابراهیم غیر منصرف.

و اما جمع: پس شرط او آن است که اول او مفتوح باشد و حرف ثالث در آن الف باشد و بعد از الف دو حرف متحرک یا سه حرف وسط ساکن باشد و در آخر آن تاء نباشد. اما اشتراط شرط اول: پس از جهت آن است که صیغه منتهی الجموع به آن نحو است و جمع منتهی الجموع است که علت قوی است.

و اما اشتراط عدم تاء، پس از جهت [A/۱۴] آن است که مشابه مفرد نشود؛ مثل ملانکه که مشابه مفرد کراهیت است.

پس معلوم شد که مساجد و مصابیح غیر منصرف است و ملنکه و فرزانه منصرف. و بدانکه جمع اصلی نیز معتبر است، یعنی اگر اسمی جمع باشد در اصل و بعد از آن، آن را اسم کرده باشند، پس او غیر منصرف است؛ مثل «حضاجر» که در اصل به معنی شکم بزرگ بوده و الحال اسم شده برای گفتار و بدانکه جمع مقدر نیز کافی است، مثل «سراویل» بنا بر لغتی که غیر منصرف است در آن لغت، زیرا که بعضی تقدیر کرده اند که جمع «سرواله» است؛ و اما بعضی دیگر می گویند که: «سراویل» عجمی است و چون بر وزن مصابیح است غیر منصرف شده.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که جمعی که با شرط مذکور باشد و حرف

آخر آن یاء باشد و یاء را حذف کرده باشند، مثل «جوار» که در اصل جواری بوده است خلاف نیست در اینکه او در حالت نصب غیر منصرف است، و اما در حالت رفع و جرّ پس مختلف فیه است.

پس بعضی گفته‌اند که: [B/۱۴] منصرف است از جهت آنکه اعلال مقدم است بر منع صرف از جهت آنکه می‌باید که اولاً کلمه کامل شود تا بعد از آن حکم توان کرد بر او و تصرف و عدم صرف و این کلمه بعد از اعلال باقی نمی‌ماند بر جمعیت.

و بعضی گفته‌اند که: غیر منصرف است و صرف و عدم صرف مقدم است بر اعلال، و تتوین عوض از حرکت یاء است. و بعضی گفته‌اند که: عوض از یاء است.

و اما ترکیب: پس شرط آن است که از لفظ مرکب علم باشد و ترکیب، ترکیب اضافی و اسنادی نباشد و لفظ آخر از آن دو لفظ در اصل نه معرب به اعراب خاصی باشد و نه مبنی.

اما شرط اول: پس وجه آن ظاهر است؛ و اما شرط دوم: پس از جهت آنکه اسم مضاف اگر غیر منصرف باشد، مصروف می‌شود از آن حکم آن؛ و اما شرط ثالث: پس از جهت آنکه مرکب به ترکیب اسنادی مبنی است. و اما شرط رابع: پس از جهت آنکه اسم ثانی باقی بر اعراب یا بنای اصلی خود خواهد بود.

و اما الف و نون مزیدتان: پس [A/۱۵] بدانکه تأثیر الف و نون مزیدتین در منع صرف از جهت مشابهت به الف ممدوده تأنیث است از این حیثیت که [در] هر اسمی که در آخر آن الف و نون باشد، تاء تأنیث داخل نمی‌شود و مثل اسمی که مؤنث به الف ممدوده باشد و از جهت آنکه الف و نون هر دو مع^۱ زاید شده‌اند و از جهت آنکه زاید اول در هر دو الف است، و بعضی گفته‌اند که: از جهت آنکه نون در اصل همزه بود و لهذا در نسبت بصنعا^۲ صنعانی گفته می‌شود و بعد از آن اختلاف کرده‌اند در اینکه قایم مقام دو علت می‌شود مثل الف تأنیث یا نه.

۲- صنعا.

۱- مراد «معاً» است.

و شرط تأثیر الف و نون در منع صرف آن است که آن اسمی که الف و نون، لاحق او شده علم باشد اگر اسم باشد؛ و اگر صفت باشد پس بعضی گفته‌اند که: شرط او آن است که: مؤنث او بر وزن «فَعْلَانَةٌ» نباشد^۱، خواه بر وزن «فَعْلَى» باشد و خواه مؤنث نداشته باشد. و بعضی شرط کرده‌اند که: مؤنث او بر وزن [B/۱۵] «فَعْلَى» باشد. و اشتراط این شروط از جهت امن از لحوق تاء تأنیث است تا قوی شود و تواند عمل کرد.

و اما وزن فعل: پس تأثیر^۲ آن در منع صرف مشروط است به تحقیق یکی از این دو امر تا آنکه بر وزنی باشد که آن وزن مختص به فعل باشد که از وزن فَعْلٌ به تشدید عین به صیغه معلوم یا به تخفیف عین به صیغه مجهول است، یا آنکه در اول آن حرف زایدی باشد به شرطی که در تأنیث، تاء ملحق به او نشود، یا بر وزنی باشد که در اغلب اوقات وزن فعل باشد.

اما وجه اشتراط به شرط اول: پس از آن است که به سبب تحقیق یکی از این دو امر مشابهتش به فعل قوی می‌شود، پس نزع حکم اسم از آن سهل خواهد شد و اما پس معلوم خواهد شد که شَمَرٌ - بتشدید میم - و همچنین ضَرْبٌ^۳ وقتی که مستعمل شوند در اسم، غیر منصرف خواهند بود و همچنین احمر، و یَعْمَلُ^۴ منصرف خواهد بود از جهت آنکه مؤنث آن یَعْمَلُ با تاء است.

فائدة: [A/۱۶] بدانکه اسم غیر منصرفی [که] علمیت مؤثر در منع صرف آن باشد هرگاه که مُنْكَرٌ شود منصرف می‌شود، زیرا که علمیت اثر در منع صرف نمی‌کند مگر در مؤنث به تاء و معجم و مرکب و اسمی که ملحق شده باشد به آخر آن الف و نون زایدان و معدول و موزون^۵ به وزن فعل و سابقا مذکور [گردید] که علمیت، شرط تأنیث به تاء است و عجمه و ترکیب و الف و نون زایدان.

۱- در نسخه خطی «باشد» آمده است که ظاهراً سهو شده است.

۲- نسخه خطی: «تأسیر».

۳- عسل سفید.

۵- وزن یافته.

۴- شتر پرکار.

و شک نیست در اینکه هرگاه شرط مفقود می‌شود، مشروط نیز مفقود خواهد شد؛ پس اگر اسمی در دو علت^۱ باشد که یکی از این چهار علت باشد و علت دیگر عدل یا وزن فعل باشد، وقتی که منکر می‌شود، باقی نمی‌ماند مگر عدل یا وزن فعل؛ و این کافی نیست در منع صرف. و اگر هر دو علت^۲ از این علل اربع باشند لازم می‌آید که آن اسم بی‌علت بماند، پس به طریق اولی منصرف خواهد بود.

فائده: بدانکه نحات اختلاف کرده‌اند در اسمی که در اصل وصف بوده باشد و بعد از آن علم شده باشد^۳ [B/۱۶] و بعد از آن منکر؛ پس بعضی گفته‌اند که: آن وصفیت اصلی معتبر است و اگر علت دیگر در آن اسم باشد، غیر منصرف خواهد بود قیاساً. و بعضی گفته‌اند که: معتبر نیست و این مذهب حق است؛ ولیکن خلافتی نیست در اینکه اگر علت دیگر باشد غیر منصرف است سماعاً.

فائده: بدانکه تصغیر اثر عدل و جمع را برطرف می‌کند مطلقاً و اثر وزن مختص به فعل را و اثر الف و نون را اگر باقی مانده^۴ بود آن تصغیر، زیرا که تصغیر اخراج می‌کند آن وزن معتبر را به وزن دیگر. و اما اگر وزن مختص به فعل در اغلب اوقات حادث نشود به سبب تصغیر مثل تضارب که تصغیر آن تَضَرِبَ است، پس اختلاف کرده‌اند در آن. پس بعضی گفته‌اند که: آن وزن معتبر است^۵ و بعضی گفته‌اند که: معتبر نیست از جهت آنکه عارض است.

فایده: بدانکه جایز است صرف حکم غیر منصرف مطلقاً که آن عدم لحوق کسره و تنوین است از جهت ضرورت شعر یا مناسبت اسم منصرفی که در یلی آن واقع شده باشد. اما [A/۱۷] اول: پس مثل قول فاطمه علیها السلام:

۱- نسخه خطی: «د علت».

۲- نسخه خطی: «د علت».

۳- نسخه خطی: «و بعد از آن علم شده باشد».

۴- نسخه خطی: «بماند».

۵- نسخه خطی: «بعضی گفته‌اند که آن وزن معتبر است».

صُبَّتْ عَلَى مَصَائِبٍ لَوْ أَنَّهَا صُبَّتْ عَلَى الْأَيَّامِ صِرْنَ لَيَالِيًا^۱

که مصایب غیر منصرف است و اگر تتوین نخوانند^۲ وزن منکسر می شود. و اما دویم:
پس مثل قول شاعر:

أَعِذْ ذِكْرَ نَعْمَانٍ لَنَا أَنْ ذِكْرَهُ هُوَ الْمِسْكُ مَا كَرَّرْتَهُ يَتَضَوُّعٌ^۳

که نعمان را که غیر منصرف است اگر مکسور و منون نخوانند^۴ لازم می آید انزحاف^۵
در وزن شعر. و اما سیوم پس مثل قول شاعر:

سَلَامٌ عَلَى خَيْرِ الْأَنَامِ وَ سَيِّدِ [ی] حَبِيبِ اللَّهِ الْعَالَمِينَ مُحَمَّدٍ

بَشِيرٍ نَذِيرٍ هَاشِمِيٍّ مَكْرَمٍ عَطُوفٍ رُؤُوفٍ مِنْ يَسْمَى بِأَحْمَدٍ^۶

که احمد را که غیر منصرف است اگر مکسور و منون نخوانند^۷ قافیه آن بیت مساوی
قافیه بیت سابق نخواهد بود، زیرا که قافیه بیت سابق در آن مکسور منون است.

فایده: بدانکه اسم غیر منصرف هرگاه محلی به الف و لام تعریف یا مضاف شود
مکسور می شود در حالت جز از جهت آنکه سابقا معلوم شد که الف و لام تعریف
و مضاف بودن مختص است به اسم هرگاه عارض غیر منصرف شود مشابهت آن را به

۱- روضة الواعظین، ص ۷۵؛ جامع الشواهد، باب الصاد، ص ۶۷. یعنی: «ریخته شد بر من
مصیبت هایی که اگر به درستی ریخته شده بود آنها به روزها، آن روزها به شب تبدیل شده
بودند».

۲- نسخه خطی: «نخاندند».

۳- جامع الشواهد، باب الالف، ص ۱۲۸. یعنی: «تکرار کن یاد کردن نعمان را از برای ما، به
درستی که هر زمان که او را یاد می کنی، بوی مشک او پهن می شود».

۴- نسخه خطی: «نخاندند».

۵- عدم تساوی.

۶- جامع الشواهد، باب السین، ص ۵۳. یعنی: «سلام بر محمد که بهترین خلائق و بزرگواری
است که دوست خداوند عالمیان است. و برای مردم مزده دهند و ترساننده است و منسوب
است به هاشم بن عبد مناف. و مکرم و بسیار صاحب میل و شفقت و بسیار صاحب رحمت
است بر بندگان خدا و او کسی است که نام او احمد نامیده شده است».

۷- نسخه خطی: «نخاندند».

فعل ناقص و [B/۱۷] ضعیف می‌کند، پس نزع حکم اسم از آن صعب می‌شود، چون سابقاً مذکور شد که انواع اعراب سه است و هر کدامی مختص است به یک معنی که علامت آن است و آن معنی عارض اسم معرب می‌شود. واجب شد که بحث کنیم از اسمای مرفوعه و اسمای منصوبه از هر یک در بحث از آنها؛ پس می‌گوئیم در این مقام سه باب است:

باب اول: در اسمای مرفوعه

بدانکه اسم مرفوع آن اسمی است که مشتمل باشد بر علامت فاعلیت که آن ضمه^۱ است یا واو یا الف؛ خواه فاصل باشد آن اسم و خواه نه. و اسم مرفوع منقسم به هشت قسم است:

قسم اول: فاعل

بدانکه فاعل اسمی است که مسند شود به آن فعل یا اسم فاعل یا اسم مفعول یا صفت مشبیه یا مصدر یا افعال تفضیل یا اسم فعل. و این اسناد از جهت آن باشد که مسند قایم باشد به آن مسند الیه؛ مثل زید در قام^۲ زید. و بدانکه اختلاف کرده‌اند در عامل فاعل؛ پس جمهور نحات رفته‌اند به اینکه [A/۱۸] عامل در آن مسند است و بعضی رفته‌اند به اینکه عامل اسناد است.

و بدانکه اصل در فاعل آن است که بعد از مسند باشد بلا فصل؛ و از این جهت است که جایز نیست گفتن: «ضرب غلامه زیداً»، و جایز است گفتن: «ضرب غلامه زید» از جهت آنکه جایز نیست تقدم ضمیر لفظاً و رتبتاً بر مرجع خود بنا بر مذهب اصح. و جایز است تقدیم آن لفظاً. و وقتی که اصل در فاعل آن باشد که بعد از عامل بلا فصل واقع شود، پس مرتبه فاعل مقدم خواهد بود بر مرتبه مفعول.

۱- نسخه خطی: «ظمه».

۲- نسخه خطی: «قایم».

پس غلامه^۱ در مثال اول مرتبه آن مقدم است بر مرتبه زید و به حسب لفظ نیز مقدم شده است و ضمیر در آن راجع است به زید، پس لازم آمد تقدم ضمیر بر مرجع لفظاً و رتبتاً و آن ممتنع است؛ بخلاف غلامه^۲ در مثال ثانی. زیرا که مرتبه آن موخر است از مرتبه زید از جهت آنکه زید فاعل است و غلامه مفعول.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که گاه فاعل مؤخر می شود از مفعول [B/۱۸] برخلاف اصل؛ لیکن چهار نوع هست از آن [که] جایز نیست تأخیر هیچ کدام از آنها از مفعول. نوع اول: فاعلی است که ضمیر متصل به فعل باشد. دوم: فاعلی است که مشتبّه شود به مفعول به اینکه قرینه نباشد بر تعیین هر یک، نه به حسب لفظ و نه به حسب معنی. سیوم: فاعلی است که مفعول آن بعد از «إلا» واقع شده باشد. چهارم: فاعلی است که مفعول آن بعد از معنی «إلا» واقع شده باشد، به اینکه کلام مُصدّر شده باشد به «إنّما». اما وجه عدم جواز تقدیم مفعول در نوع اول بر فاعل، پس آن است [که] اگر مقدم شود، لازم می آید انفصال ضمیر با اینکه مراد اتصال آن است؛ مثلاً اگر «زید» را در «ضربت زیداً» مقدم دانند بر ضمیر متکلم، این چنین خواهد شد: «ضرب زیداً أنا».

و اما وجه عدم جواز آن در نوع ثانی، پس آن است که هرگاه قرینه تعیین فاعل نباشد باید حکم کرد بر وفق اصل که آن، آن است که مقدم، فاعل باشد؛ پس اگر فاعل را مؤخر [A/۱۹] دارند لازم می آید فهم غیر مراد.

و اما وجه آن در نوع ثالث، پس او آن است که اگر مفعول را به جای فاعل گذارند و فاعل را به جای مفعول، لازم می آید تبادل غیر مراد؛ مثلاً هرگاه کسی گوید: «ما ضَرَبَ زیدُ إلاَّ عمرواً»، پس شک نیست در اینکه مطلب او آن است که زید هیچکس [را] به غیر از عمرو و نزده است، خواه عمرو را کسی دیگر غیر زید زده باشد و خواه نه. و اگر در همین مثال عمرو را مقدم بر زید دارند و بگویند: «ما ضرب عمرو إلاَّ زیدُ» معنی این

۱- نسخه خطی: «علامه».

۲- نسخه خطی: «علامت».

چنین می‌شود که هیچکس عمرو را نزده است مگر زید اعم از اینکه کسی دیگر غیر زید عمرو را زده باشد یا نه. و وجه آن در نوع رابع همین وجه است.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که^۱ چهار نوع از مفعول هست که واجب است تقدیم هر یک از آنها بر فاعل. نوع اول: مفعولی است که ضمیر متصل به فعل باشد. نوع دوم: مفعولی است که فاعل آن بعد از «إِلَّا» واقع شده باشد. سیم: مفعولی است که فاعل آن بعد از معنی «إِلَّا» واقع [B/۱۹] شده باشد. چهارم: مفعولی است که در فاعل آن ضمیری باشد راجع به آن، مثل: «ضَرَبَ زَيْدًا غُلَامَهُ». اما وجه وجوب تقدیم در ثلثه اول، پس آن است که مذکور شد. و اما وجه آن در نوع آخر، پس آن است که اگر مؤخر دارند، لازم می‌آید تقدیم ضمیر بر مرجع لفظاً و رتبة؛ چنانچه مخفی نیست. چون این جمله دانسته شد باید دانست که جایز است حذف عامل فاعل، اگر قرینه [ای] باشد که دلالت کند بر آن عامل محذوف؛ مثل اینکه جواب محقق یا مقدر واقع شده باشد. مثال اول زید در جواب کسی که گوید: من قام؟ زیرا که سؤال دلالت می‌کند بر اینکه تقدیر قام، زید است. و مثال ثانی قول شاعر:

وَلِيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ لِخُصُومَةٍ وَ مُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيحُ الطَّوَانِحُ^۲

زیرا که چون گفته شد: لیبیک یزید، سامع را می‌رسد که سؤال کند که: من یبکیه؟ پس گویا که سؤال کرده است و شاعر جواب داده به ضارع، یعنی یبکیه ضارع.

و گاه واجب می‌شود حذف [A/۲۰] عامل فاعل و آن در جایی است که مفسر آن مذکور باشد؛ مثل عامل [در] قوله تعالی: «وَأِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ»^۳ که تقدیر: «وَأِنْ اسْتِجَارَكَ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ» است، پس از جهت وجود استجاركَ ثانی، استجاركَ اول را حذف کرده، اگر ذکر کنند لازم می‌آید اجتماع مفسر

۱- نسخه خطی: «دانسته شد باید دانسته شد باید دانست که...».

۲- جامع الشواهد، باب اللام، ص ۴۲۶. یعنی: «باید گریان شود یزید بن نهشل و بگرید بر او

کسی که ذلیل و عاجز است». ۳- سوره مبارکه توبه، آیه ۶.

و مفسّر و این جایز نیست. و بدانکه جایز است حذف فعل و فاعل هر دو؛ مثل نعم در جواب أقام زید؟ یعنی نعم، قام زید.

فایده: بدانکه گاه دو عامل تنازع می‌کنند بر اسم ظاهری یا ضمیر منفصلی که بعد از آن دو عامل واقع شده باشد و این در سه نحو می‌شود: اول آنکه: هر دو عامل تقاضای فاعل کنند. دویم آنکه: هر دو تقاضای مفعول کنند. سیوم آنکه: یکی تقاضای فاعل کند و دیگر تقاضای مفعول. اول: مثل «ضربنی و اکرمنی زید»؛ ثانی: مثل «ضربت و اکرمت زیداً»؛ ثالث: مثل «ضربتنی و اکرمت زیداً»، پس هرگاه این چنین عبارتی واقع شود در کلام واجب است قطع تنازع، و طریق آن مختلف فیه است.

پس [B/۲۰] بعضی گفته‌اند که: طریق قطع آن است که آن اسم را معمول عامل ثانی سازند از جهت قرب آن و در فعل اول ضمیری تقدیر کنند که راجع به آن باشد اگر فعل اول تقاضای فاعل کند و اگر تقاضای مفعول کند حکم کنند به اینکه در فعل اول محذوف است اگر احتیاج به آن مفعول نباشد و الا باید اظهار کرد.

و بعضی گفته‌اند که: اگر فعل اول تقاضای فاعل کند جایز است که آن اسم را معمول هر دو فعل سازند و جایز است اضممار آن بعد از اسم ظاهر و بعضی گفته‌اند که: آن اسم معمول فعل اول است و اضممار می‌کنند آن را در فعل ثانی مطلقاً تقاضای فاعل کند و خواه مفعول و اگر اضممار ممکن نباشد اظهار می‌کنند. و این بعضی شاهد آورده‌اند در إعمال فعل اول قول امرؤ القیس را:

وَلَوْ أَنَّمَا أَسَعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلَ مَنَ الْمَالِ^۱

زیرا که «کفانی و لم اطلب» دو فعلند که تنازع کرده‌اند بر قلیل و اول فاعل طلب است و ثانی مفعول طلب.

امرؤ القیس که أفصح شعرا است [A/۲۱] إعمال را به فعل اول داده و لهذا قلیل را مرفوع ساخته و استشهاد به این بیت هر دو است به این نحو که کفانی و لم اطلب تنازع

۱- جامع الشواهد، باب الواو، ص ۲۲۲.

نکرده‌اند بر قلیل که اگر تنازع کرده باشند بر آن لازم می‌آید تناقض در کلام، زیرا که او مدخول خود را خواه شرط باشد و خواه جزا و خواه معطوف بر شرط و خواه معطوف بر جزا مثبت است منفی منکر داند و اگر منفی است مثبت پس این لو سعی و کفانی را به معنی اطلب، پس حاصل^۱ معنی بیت این خواهد شد که: «من سعی نمی‌کنم از برای ادنی معیشتی و کفانی کافی نیست مرا قلیلی از مال و طلب منکر که قلیلی از مال را». و شک در تناقض این کلام نیست، پس باید گفت که مفعول لم اطلب محذوف است یعنی: «لم اطلب المجد المؤئل»، زیرا که بیت آینده دلالت بر آن می‌کند و این بیت این است:

وَلَكِنَّمَا أَسْعَى لِمَجْدٍ مُؤْتَلٍ وَقَدْ يُدْرِكُ الْمَجْدُ الْمُؤْتَلِ أَمْثَالِي^۲
[B/۲۱] و بعضی تجویز کرده‌اند حذف معمول را و اگر چه فاعل باشد.

قسم دوم: مفعول ما لم یسم فاعله

بدانکه: مفعول ما لم یسم فاعله مفعولی است که فاعل آن را حذف کرده باشند و آن را قایم مقام آن فاعل گذاشته باشند و شرط حذف فاعل و اقامت مفعول مقام آن، آن است که فعل را فعل مجهول سازند و طریق آن خواهد آمد در بحث فعل انشاء الله تعالی. چون این جمله دانسته شد، باید دانست که مفعول له و مفعول معه و حال و مستثنی صلاحیت آن ندارد که قایم مقام فاعل واقع شود باتفاق، از جهت آنکه قایم مقام فاعل می‌شود می‌باید که فعل احتیاجی به آن داشته باشد تا شبیه فاعل شود در مقام آن و آنها نه این چنینند.

۱- نسخه خطی: + «پس حاصل».

۲- جامع الشواهد، باب الواو، ص ۲۲۲. یعنی: «ولکن سعی می‌کنم به جهت رسیدن به بزرگواری و شرافتی که پایدار و ثابت باشد و حال آنکه دریافته‌اند آن بزرگواری و اصل ثابت را اقران و امثال من».

و در تمیز و خبر «کان» اگر جمله باشد خلاف است، پس بعضی تجویز کرده‌اند اقامت او را در مقام فاعل و بعضی منع کرده‌اند. وجه مجوزین آن است که تمیز در اصل فاعل بوده و خبر «کان» مفعول به. وجه مانعین [A/۲۲] همان وجه است که سابقا مذکور شد.

و نیز خلاف کرده‌اند در مفعول ثانی باب علمت و مفعول ثالث باب اعلمت؛ پس اعلمت پس بعضی منع کرده‌اند از آن مطلقا و بعضی گفته‌اند که: جایز است وقتی که لبس مأمون به باشد و بعضی تجویز کرده‌اند مطلقا و گفته‌اند که: دفع لبس به تقدیم مفعول اول می‌شود، همچو فاعل که سابقا که مذکور شده و همین مذهب مذهب حق است.

و دلیل مانعین آن است که: مفعول دویم باب اعلمت مسند است به مفعول دویم، اگر قایم کنند یکی از آنها را در مقام فاعل لازم می‌آید که یک اسم مسند و مسندالیه باشد و این جایز نیست. و همچنین خلاف کرده‌اند در منصوب به نزع خافض و مفعول اول باب اعطیت در مقام فاعل اولی است از اقامت مفعول ثانی از جهت آنکه او اخذ است. و بدانکه هرگاه مفعول به با مفعول دیگر جمع شوند در یک کلام، جایز نیست که غیر از مفعول به را قایم مقام فاعل کنند از جهت شباهت [B/۲۲] آن به فاعل در احتیاج فعل به هر دو.

قسم سیوم: مبتدا

بدانکه: مبتدا بر دو قسم است، اول: اسمی است مسندالیه مجرد از عوامل لفظیه. دویم: صفتی است یعنی اسم مشتقی است که مذکور باشد بعد از ادات نفی یا ادات استفهام و رافع اسمی ظاهری باشد که بعد از آن مذکور است. قسم اول: مثل «زید قایم». قسم دویم: مثل «ما قایم الزیدان» و «أقایم الزیدان» که زید در مثال اول مبتدا است و قایم خبر، و قایم در ثانی مبتدا است و الزیدان فاعل آن که قایم شده در مقام خبر. و اما اگر گفته شود: «ما قایم زید» مثلا پس احتمال دارد که زید مبتدا باشد و قایم خبر آن.

و بدانکه: اصل در مبتدا آن است که مقدم باشد بر خبر و از این جهت است که جایز است «فی داره زید» و جایز نیست «صاحبها فی الدار»، زیرا که در اول لازم می‌آید تقدم ضمیر بر مرجع لفظاً نه رتبه و در ثانی لازم می‌آید لفظاً و رتبه هر دو. و بدانکه: در پنج صورت واجب [A/۲۳] می‌شود تقدیم مبتدا بر خبر و در چهار صورت تقدیم خبر بر مبتدا.

اما آن صوری که واجب است تقدیم مبتدا و آنها: اول آن است که: مبتدا اسمی باشد متضمن معنی استفهام غیر آن از معانی که صدارت کلام داشته باشد. دوم آن است که: مبتدا و خبر هر دو معرفه باشند. سیوم آن است که: هر دو مخصص باشند و تخصیص هر دو در یک رتبه باشند. چهارم آن است که: خبر فعل باشد. پنجم آن است که: خبر بعد از فای جزا واقع شود. مثال اول: «من قام». مثال دویم: «زید هو القايم». مثال سیم: «افضل منی افضل منك». مثال چهارم: «زید قايم». مثال پنجم: خواهد آمد.

اما وجه وجوب تقدیم مبتدا در صورت اول آن است که: لفظ دال بر استفهام یا شرط و یا غیر آن از معانی [که] صدارت کلام را دارد، اگر مقدم را ندارند تأخیر آن لازم می‌آید آن جایز نیست، و در صورت دویم و سیوم آن است [B/۲۳] که: ملتبس می‌شود مبتدا به خبر اگر مقدم ندارند مبتدا را، و در صورت چهارم: که اگر مقدم ندارند ملتبس می‌شود به فاعل؛ و در صورت پنجم: که ما بعد فای جزا مقدم نمی‌شود بر ما قبل آن.

و اما آن چهار صورت که واجب است در آنها تأخیر مبتدا از خبر آن است که: خبر لفظی باشد که متضمن معنی استفهام باشد. دویم آن است که: به سبب تقدم خبر مبتدا صلاحیت ابتدائیت به هم رسانند. سیم آن است که: در مبتدا ضمیری باشد راجع به جزو خبر. چهارم آن است که: مبتدا آن مفتوحه با اسم و خبر آن باشد.

مثال اول: «این زید»، مثال ثانی: «فی الدار رجل»، زیرا که بسبب تقدیم فی الدار، رجل صلاحیت ابتداء به هم رسانیده است، همچنانکه خواهد آمد انشاءالله تعالی مثال ثالث: «على التمرة مثلها زبداً» زیرا که ضمیر در مثلهاى راجع است به تمر که جزء خبر

است. مثال چهارم: «عندی أنك قايم» که مجموع «أَنكَ قايم» مبتدا است [A/۲۴] و «عندی» خبر.

وجه وجوب تأخیر در اول: ظاهر است از گذشته، و در دویم آن است که: اگر مقدم نشود خبر، مبتدا صلاحیت ابتدا نداشته خواهد بود، و در سیوم آن است که: اگر مقدم ندارند تقدم ضمير لفظاً و رتبةً بر مرجع لازم می آید، و در چهارم آن است که: اگر مقدم ندارند، ملتبس می شود «أن» مفتوحه به «إن» مکسوره.

چون این جمله دانسته شد باید دانست که اصل در مبتدا آن است که معرفه باشد، از جهت آنکه اخبار از نکره در اغلب اوقات فایده معتدبها ندارد، بخلاف معرفه که در اغلب اوقات اخبار از آن فایده دارد؛ و اما جایز است که نکره واقع شود، لیکن نحات خلاف کرده اند در آن، پس بعضی گفته اند که: کافی است در صحت گردانیدن نکره مبتدا افاد[ه] اخبار از آن، خواه آن افاده به سبب تخصیص باشد و خواه نه.

و جمهور نحات گفته اند که: جایز نیست که مبتدا نکره واقع شود، مگر در وقتی که مخصص شود [به] یکی از وجوه تخصیص.

و وجوه تخصیص بسیار است:

از آن جمله آن است که: موصوف [B/۲۴] شود به صفتی که به سبب آن افرادش قلیل شود، مثل قوله تعالى: ﴿وَتَعْبُدُوا مَوْلَانَا خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكِي﴾^۱.

و از آن جمله آن است که: در سیاق نفی واقع شود از جهت آنکه در این صورت آن نکره عام می شود، پس مراد از آن جمیع افراد آن خواهد بود و جمیع افراد من حیث المجموع امری است واحد. مثل «مَا أَحَدٌ خَيْرٌ مِنْكَ» که أَحَدٌ در سیاق نفی واقع شده است و صلاحیت ابتدا بهم رسانیده است.

و از آن جمله آن است که: مبتدا به معنی فاعل باشد آنکه در این صورت مخصص

۱- سورة مبارکه بقره، آیه ۲۲۱.

می‌شود به خبر همچو فاعل که مخصص می‌شود به فعل، مثلاً رجل در قَامَ رَجُلٌ مخصص شده به قام؛ از جهت آنکه چون متکلم تلفظ به قَام کرد، سامع دانست که شیئی خواهد بود که صلاحیت آن داشته باشد که حکم کنند بر آن به قیام، پس گویا که متکلم گفته: جَائِئِي رَجُلٌ موصوف بَأَنَّهُ يَصْلِحُ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالْقِيَامِ، مثل «شَرُّ أَهْرَ ذَا نَابٍ»، زیرا که عرب استعمال می‌کند این کلام را در مقام [A/۲۵] مَا أَهْرَ ذَا نَابٍ إِلَّا شَرٌّ، پس شَرٌّ در مثال مذکور به معنی فاعل خواهد بود.

و از آن جمله آن است که: بعد از ادات استفهام واقع شده باشد، مثل «أرجل في الدار أم امرأة» از جهت آنکه متکلم به این کلام یقین می‌داند که یکی از مرد و زن در خانه است و اما نمی‌داند که کدام از اینها در خانه است، پس سؤال از تعیین احدهما می‌کند، پس گویا که گفته است: «ای الامرین المعلوم ان احدها کاین فی الدار کاین فی الدار». و از آن جمله آن است که: خبر مقدم می‌شود بر آن از جهت آنکه در این صورت مثل فاعل می‌شود پس مخصص می‌شود، به خبر همچنانکه فاعل مخصص می‌شود به عامل، مثل «فی الدار رجل».

و از آن جمله آن است که: به معنی مفعول مطلق باشد، مثل «سلام عليك» که به معنی «سَلِّمْتُ سَلاماً عَلَيْكَ» است، پس معنی این کلام «سَلامٌ مِنْ قِبَلِي عَلَيْكَ» خواهد بود، پس مخصص شده به متکلم.

و از آن جمله آن است که: بعد از مای تعجب واقع شده باشد،^۱ [B/۲۵] چنانچه مذکور خواهد شد.

و از آن جمله آن است که: بعد از واو حال واقع شده باشد از جهت آنکه در این صورت مخصص می‌شود به عامل حال، مثل «مَا أَرَاكَ إِلَّا وَشَخْصٌ يَضْرِبُكَ»، زیرا که شخص مخصص شده است به رؤیت متکلم مخاطب را.

۱- در نسخه جمله: «و از آن جمله آن است که بعد از مای تعجب واقع شده باشد» دومرتبه ذکر شده است.

و از آن جمله آن است که: بعد از اما واقع شده باشد از جهت آنکه مذکور بعد از آن می‌باید که معهود متکلم و مخاطب باشد.

و از آن جمله آن است که: در کلامی باشد که آن کلام جواب سؤال باشد، مثل «رجل فی الدار» در جواب «أَرَجُلٌ فی الدار أم امرأة؟»، زیرا که معنی کلام اینچنین خواهد بود، رجل موصوف به آنکه سألت منی کونه فی الدار.

فایده: بدانکه مبتدا متضمن معنی شرط می‌شود و آن در چهار صورت متعقل^۱ می‌شود اول آن است که: اسم موصولی باشد که صله آن جمله فعلیه باشد مثل [A/۲۶] «الذی یأتینی فله درهم». صورت دوم آن است که: اسم موصولی باشد که صله آن جمله ظرفیه باشد، مثل «الذی فی الدار فله درهم». صورت سیم آن است که: آن نکره باشد موصوف به جمله فعلیه، مثل «کل رجل یأتینی فله درهم». صورت چهارم آن است که: نکره باشد موصوف به جمله ظرفیه مثل «کل رجل فی الدار فله درهم».

و در این صور جایز است که خبر را مُصَدَّر به فاء جزائیه سازند، همچنانکه در امثله مذکور شد، مگر اینکه لفظی داخل مبتدا شود که ابتدا را زایل کند، و بعضی گفته‌اند که: مبتدا هرگاه مُصَدَّر به لفظ کل باشد جایز است ادخال فاء در خبر آن، و بعضی گفته‌اند که: ادخال فاء در خبر جایز است در جمیع مواد.

فایده: بدانکه جایز است حذف مبتدا از جهت قیام قرینه، مثل قول از برای صیاد: غزال.

[قسم] چهارم: خبر مبتدا

بدانکه خبر مبتدا اسمی است مسند به مبتدا که مجرد باشد از عوامل لفظیه و گاه جمله نیز واقع می‌شود اسمیه و فعلیه، اسمیه، مثل «زید ابوه قایم» و فعلیه مثل [B/۲۶] «زید قام ابوه»، و در این صورت لابد است که در خبر عایدی باشد به مبتدا همچنانکه

مذکور شد در مثال و گاه محذوف می‌شود عاید از جهت قیام قرینه، مثل قول مسعر گندم: «البر الکر بستین»، یعنی: الکر منه.

و خلاف کرده‌اند در جمله قَسَمَیْه؛ پس بعضی تجویز کرده‌اند که خبر واقع شود و این مذهب حق است و بعضی تجویز نکرده‌اند و خبر جمله ظرفیه نیز واقع می‌شود و خلاف کرده‌اند نحات در عامل در آن ظرف؛ پس بعضی گفته‌اند که: عامل در آن خبریت است و بعضی گفته‌اند که: عامل در آن مبتدا است و بعضی گفته‌اند که: عامل آن فعلی است عام مقدر.

پس تقدیر در «زید فی الدار»، زید حصل فی الدار است که عامل آن اسمی است محذوف، پس تقدیر در مثال مذکور «زید کاین فی الدار» است و اگر معمولی بعد از آن ظرف واقع شود، پس بعضی گفته‌اند که: عامل آن ظرف است و بعضی گفته‌اند که: عامل آن [یا] فعل مُقَدَّر است.

فایده: بدانکه خبر گاه متعدد می‌شود و این خالی نیست از اینکه تعدد به طریق عطف است یا نه. اول: مثل زید عالم و عاقل، و قسم دویم: خالی از دو حال نیست یا آن است که بعضی از اجزای مبتدا متّصف است به یک خبر و بعضی دیگر به خبر دیگر یا مجموع مبتدا متّصف است به یک خبر و بعضی دیگر به خبر دیگر یا مجموع مبتدا متّصف است به هر دو؛ اول مثل: «هذا الابلق اسود ابیض». ثانی مثل: «زید عالم جاهل».

فایده: بدانکه جایز است حذف خبر از جهت قیام قرینه، مثل «خرجت فإذا السبع» یعنی فإذا السبع واقف. و واجب می‌شود حذف آن در وقتی که لفظی قایم شود مقام آن که افاده معنی آن کند و این در چهار صورت متصور می‌شود:

اول آنکه: بعد از لولای امتناعیه واقع شود، مثل «لولا زید لکان کذا» یعنی لولا زید موجود از جهت آنکه لولای امتناعیه موضوع است از برای وجود شیء از جهت انعدام غیر.

صورت دویم آن است که: مبتدا مصدری [B/۲۷] باشد متعلق به فاعل یا مفعول یا هر دو که بعد از آن حالی باشد، مثل «ضربی زیداً یا زید و تضاربنا قایما» یعنی کاین قایما، کاین محذوف شده از جهت دلالت قایماً بر آن.

سیم آن است که: بعد از آن واو معیت باشد، مثل «کل رجل و ضیعت» یعنی کل رجل مقرون مع ضیعت که واو دلالت می‌کند که خبر است بر مقرون.

چهارم آن است که: در جمله قسمیه باشد، مثل «لعمرك لأفعلن كذا» یعنی لعمرک قسمی لأفعلن كذا.

قسم پنجم: خبر إنّ و اخوات^۱ آن؛ بدانکه: خبر إنّ و اخوات آن اسمی است که مسند شده باشد بعد از دخول آن حروف و حکم آن مثل حکم خبر مبتدا است، مگر آنکه مقدم نمی‌شود بر اسم آنها همچنانکه خبر مبتدا مقدم بر مبتدا می‌شود، مگر اینکه ظرف باشد از جهت آنکه عمل آن [ها] از جهت مشابهت به فعل است، پس این حروف فرع فعل خواهند بود. پس چون خواسته‌اند که فرق کنند میانه فرع را و بر عکس عمل اصل کرده‌اند [A/۲۸] پس اگر مقدم دارند خبر را مفقود خواهد شد آن غرض بخلاف ظرف که توسع در آن در کلام عرب بسیار است.

قسم ششم: خبر لای نفی جنس، و تعریف آن، آن است که: اسمی است که مسند باشد بعد از دخول لا، در اکثر اوقات محذوف می‌شود، در لغت بنی تیمم لا نفی جنس خبر ندارد نه لفظاً و نه تقدیراً.

قسم هفتم: اسم ما و لای مشتبهتین به لیس، و تعریف آن، آن است که: اسمی است مسندالیه بعد از دخول یکی از آن دو حرف.

قسم هشتم: اسم کان و اخوات آن، و آن اسمی است مسندالیه بعد از دخول یکی از آن افعال.

۱- نسخه خطی: «اخوانها».

باب دوم: در آنچه متعلق است به اسماء منصوبه

اما اسم منصوبه: پس او آن است که در آن علامت فضله که آن فتحه و کسره و الف و یاء است باشد و بدانکه اسم منصوب دوازده^۱ قسم است:

قسم اول: مفعول مطلق

و آن لفظی است دال بر معنی مصدری عامل خود، و ایراد این مفعول از جهت یکی [B/۲۸] از سه وجه است: یا تأکید یا بیان نوع آن فعل یا بیان عدد آن؛ اول مثل: «جلست جلوساً»، و ثانی: از دو حال خالی نیست یا آن مفعول به حیثیتی است که لفظ آن دلالت می‌کند بر نوعی خاص از انواع معنی مصدری آن عامل یا نه اینچنین است، بلکه بسبب توصیف آن به وصفی خاص دلالت بر نوع خاص می‌کند.

اول مثل: «جلست قرفصاً» که مفعول مطلق است دلالت می‌کند بر نوعی خاص از انواع جلوس و ثانی مثل: «ضربت ضرباً شديداً»، و اما سیم: و آن، آن است که اتیان به مفعول مطلق از جهت بیان عدد باشد، خالی از دو حال نیست یا لفظ آن من حیث اللفظ دلالت بر عدد می‌کند یا به سبب تثنیه یا جمع آن. اول مثل: «جلست جلستاً» - بفتح جیم - و ثانی مثل: «جلست جلستین» - بکسر جیم - و بدانکه گاه مفعول مطلق در ماده یا صورت حروف مخالف عامل خود می‌شود، مثل «قعدت جلوساً و انبتة [A/۲۹] نباتاً». و بعضی گفته‌اند که: تقدیر: قعدت و جلست جلوساً است و انبتة نبتة فنبت نباتاً.

و بدانکه جایز است حذف عامل مفعول مطلق از جهت قیام قرینه، مثل قول تو از برای قادم از سفر: «خیر مقدم»، یعنی: قدمت قدوماً خیر مقدم. و گاه واجب می‌شود حذف عامل آن بحسب قیاس و این چند صورت است:

از آن جمله آن است که: مفعول مطلق واقع شده باشد بعد از استثناء از نفی یا معنی نفی، مثل: «ما انت الا سیراً و انما انت سیراً» یعنی تسیر سیراً.

۱- نسخه خطی: «اسم منصوب باب دوازدهم قسم است».

و از آن جمله آن است که: آن مفعول مطلق مکرر شده باشد، مثل «زید سیراً [سیراً]»
یعنی یسیر سیراً سیراً.

و از آن جمله آن است که: آن مفعول بعد از جمله واقع شده باشد که آن مفعول تفصیل
اثر مضمون آن جمله و بیان انواع مضمون آن کند، مثل قوله تعالی: ﴿فَشَدُّوا الْوَتَاقي فِيمَا
مَتَّأ بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ﴾^۱ که متأ و فداء هر دو مفعول مطلقند که تفصیل اثر شدت وثاق که
مضمون «شدوا الوثاق» است [B/۲۹] می‌کند و تقدیر: تمنون متأ و تفدون فداء.

و از آن جمله آن است که: واقع شده باشد از جهت تشبیه حالتی به حالتی و بعد از
جمله [ای] باشد که آن جمله مشتمل باشد بر اسمی که به معنی مفعول مطلق باشد و بر
اسمی که دلالت کند بر ذاتی متصف از اسم بشرطی که آن صفت لازم آن ذات نباشد، مثل
«مررت بزید فاذا له صوت حمار»، زیرا که صوت حمار که مفعول مطلق است، واقع شده
بعد از جمله که این «مررت بزید فاذا له صوت» است و آن جمله مشتمل است بر صوت
که آن اسمی است بمعنی مفعول مطلق و بر زید که متصف است بر صوت و صوت لازم
زید نیست و تشبیه کرده متکلم صوت زید را به صوت حمار.

و بدانکه بعضی گفته‌اند که: در این صورت عامل مفعول مطلق آن اسمی است که به
معنی آن است که در این مثال صوت باشد.

و از آن جمله آن است که: مضمون جمله [ای] باشد که آن جمله احتمال غیر آن
[A/۳۰] نداشته باشد، مثل «لزید علی الف درهم اعترافاً» که اعترافاً که مفعول مطلق
است مضمون جمله سابقه است و آن جمله احتمال غیر اعتراف ندارد و این ظاهر است.
و از آن جمله آن است که: مضمون جمله [ای] باشد که احتمال غیر آن داشته باشد،
مثل «زید قایم حقاً» که حقاً که مفعول مطلق است، مضمون جمله سابقه است و آنچه
احتمال حق است و بطلان هر دو [را] دارد.

۱- سورة مبارکه محمد، آیه ۴.

و از آن جمله آن است که: مضاف به فاعل یا مفعول باشد، خواه مفرد باشد و خواه مثنی؛ مثل «[کتب] کتاباً» و «صبغ الله صبغة» و «الب لك البابين» و «اسعدك اسعادين» بوده است افعال را حذف کرده‌اند و فاعلها را مؤخر داشتند از مفعول، و البابين و اسعادين را به باب ثلاثی بردند و از جهت اضافه نونها را حذف کردند کتاب الله و صبغة الله و لبیک و سعدیک شد.

اما وجه وجوب حذف در صورت اول: پس آن است که مقصود از همچنان کلام بیان دوام و استمرار آن فعل است و لفظ [B/۳۰] فعل دلالت بر تجدد و حدوث می‌کند، پس ذکر آن منافی مقصود خواهد بود و همین وجه بعینه جاری است در صورت ثانیه. و اما در صورت ثلاثه: پس آن است که بدون ذکر فعل حاصل نمی‌شود آنچه مقصود است، پس ذکر آن بی فایده خواهد بود.

و اما در صورت رابعه: پس آن است که آن جمله چون مشتمل است بر اسمی که به معنی مفعول است و بر اسمی دال بر ذات متصف به آن اسم پس گویا که عامل است، پس ذکر آن عبث خواهد بود. و همچنین در صورت خامسه و سادسه.

و اما در صورت سابعه: پس آن است که حق فاعل و مفعول آن است که فعل در آن عمل کند و هرگاه که مضاف الیه مفعول مطلق باشد فعل در آن عمل نخواهد کرد، پس ذکر فعل صحیح نخواهد بود.

قسم دوم: مفعول به

و آن مفعولی است [که] توان تغییر کرد از آن^۱ به اسم مفعولی که بیرون آورده باشند آن را از عامل آن مفعول بدون واسطه، مثل: «ضربت زیداً» که تغییر کرد از زید به مضروب که اسم [A/۳۱] مفعول ضرب است به خلاف ضربت یوم الجمعة که نمی‌توان تغییر کرد از یوم الجمعة، بلکه به مضروب فیه [تغییر می‌یابد].

۱- به توان آن را تغییر داد.

و بدانکه جایز است حذف عامل مفعول به از جهت قیام قرینه، مثل قول تو: زیداً در جواب من أضرب؟ یعنی إضرب زیداً.

و گاه واجب می‌شود حذف آن به حسب سماع، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْتَهُوا خَيْراً لَّكُمْ﴾^۱ بنا بر مذهب قایلین به آنکه تقدیر اینچنین است: «انتهوا عن التثلیث و اقصدا خیراً لکم»؛ بخلاف مذهب بعضی گفته‌اند که: تقدیر اینچنین است: «انتهوا علی الثلاث یکن خیراً لکم»، و مثل قول تو: «امرء و نفسه»، یعنی دَع امرءاً و نفسه، و مثل: «حسبك خیراً» یعنی حسبك و انت خیراً لك؛ و مثل: «وراءك أوسع لك»، یعنی ورائك و انت مكاناً أوسع لك، و مثل: «أهلاً و سهلاً» یعنی اتیت أهلاً و وطئت سهلاً و غیر آن از امثله. و گاه محذوف می‌شود وجوباً بحسب قیاس و آن در چهار موضع است:

موضع اول: منادی

و آن اسمی است دال بشینی که اقبال آن یا توجیه یا به قلب مطلوب باشد نزد [B/۳۱] متکلم و مذکور باشد. پس از حرفی که نایب مناب ادعو است که آن «یا و ایا و هیا و ای و همزه مفتوحه» است، و بعضی تفسیر کرده‌اند به آنکه: اسمی است مذکور بعد از یکی از این حروف.

و بدانکه منادی مستغاث می‌شود به این نحو که متکلم استغاثه کند از جهت منادی، مثل: «یا زیداه»، وقتی که زید در بلیّه گرفتار باشد از جهت ترحم بر او.

بدانکه خلاف کرده‌اند در نصب منادی، پس بعضی گفته‌اند که: منصوب است به ادعو که مفهوم می‌شود از این حروف، و بعضی گفته‌اند که: منصوب است به این حروف.

و بدانکه منادی مختلف می‌شود در اعراب و بنا، پس اگر اسم مفرد معرفه باشد، مبنی می‌شود بر علامت رفع، خواه تعریف آن بسبب ندا باشد و خواه بسبب دیگر و اگر مستغاث به الف باشد، مبنی بر فتح خواهد بود و اگر مستغاث به لام باشد واجب است

۱- سورة مباركة نساء، آیه ۱۷۱.

جرّ آن و اگر مضاف یا شبه مضاف [A/۳۲] یا نکره باشد واجب است نصب آن؛ مثال اول: «یا زید و یا رجل»، مثال ثانی: «یا زیداه»، مثال ثالث: «یا لّزید»، مثال رابع: «یا عبدالله و یا طالعاً جبلاً و یا رجلاً»، اگر مراد به آن مرد غیر معین باشد.

اما وجه بنا در اول: آن است که قایم مقام کاف خطاب اسمی است و کاف خطاب اسمی مشابه کاف خطاب حرفی است و معلوم خواهد شد انشاءالله تعالی که مشابه حرف مبنی است و مشابه مشابه حرف است. و اما وجه بنای او بر علامت رفع: پس آن است که فرق شود میانه این منادی و منادی مبنی بر غیر علامت رفع.

و اما وجه بنا در صورت ثانی، پس آن است که: الف قابل حرکت نیست و وجه اختصاص علامت نصب ظاهر است^۱ و وجه باقیین نیز ظاهر است.

چون این جمله دانسته شد باید دانست که در توابع مفرد منادی مفرد معرفه جایز است رفع و نصب؛ اما رفع: پس از جهت تبعیت لفظ، و اما نصب: پس از جهت تبعیت محل منادی که نصب است، [B/۳۲] مثل: «یا زیدُ العاقلُ، یا زیدُ العاقلُ» و غیر آن.

و در توابع مضافه واجب است نصب ولیکن نحات خلاف کرده‌اند که: مختار رفع است از جهت آنکه منادی مستقل است و بعضی گفته‌اند که: مختار نصب است از جهت آنکه محلی بالف لام صلاحیت ندارد، پس بهتر آن است که حکم بر استقلال آن نکنند، و بعضی گفته‌اند که: اگر نزع الف لام را آن جایز است؛ مثل: «الحسن مختار» رفع است و اگر جایز نیست، مثل: «النجم و الصعق» مختار نصب است، و وجه این ظاهر است از وجهین آن دو مذهب.

و بدانکه منادی اگر علمی باشد موصوف به ابن و ابن مضاف به علم دیگر باشد، مختار فتح آن منادی است از جهت کثرت استعمال همچنین منادی و خفت فتحه، و بعضی گفته‌اند که: واجب است فتح این منادی.

۱- در نسخه جمله: «وجه اختصاص علامت نصب ظاهر است» دو مرتبه ذکر شده است.

فایده: بدانکه اختلاف کرده‌اند در وقوع معرفه منادی، پس بعضی تجویز نکرده‌اند و گفته‌اند که: معرفه را [A/۳۳] نکره می‌سازند اولاً و بعد از آن منادی می‌کنند.

و بعضی گفته‌اند که: حرف ندا جمع نمی‌شود با حرف تعریف که آن الف [و] لام باشد؛ و اولی آن است که اجتماع «یا» به الف [و] لام چون مکروه است و از این جهت فصل کرده‌اند میانه «یا» و منادی معرف بالف و لام به یکی از این الفاظ که: «ایها و هذا و ایهذا» باشد از جهت عموم معانی این الفاظ و صلاحیت توصیف جمیع ذوات به آنها، مثل: «یا ایها الرجل و یا هذا الرجل و یا ایهذا الرجل» که الرجل منادی است و آن الفاظ واسطه.

و بعضی گفته‌اند: هر یک از آن الفاظ منادی است و الرجل اسمی است مقصود به ندا.

و بعضی گفته‌اند که: اسم محلی بالف و لام بعد از «ایها» واقع شده باشد خبر مبتدا محذوف خواهد بود، مجموع مبتدا و خبر صله‌ای و اگر بعد از هذا واقع شود، صفت هذا خواهد بود.

و بعضی گفته‌اند که: عطف بیان آن است.

چون این جمله دانسته [شد] باید دانست که: اگر الف و لام کلمه عوض از حرفی محذوف در آن کلمه باشد و لازم کلمه شده باشد که استعمال نکنند این کلمه را [B/۳۳] مجرد از الف و لام مگر در ضرورت شعر یا در شعر نادراً، در این صورت جایز است ادخال «یاء» بر آن کلمه بدون واسطه لفظی از^۱ الفاظ مذکوره از جهت آنکه مثل جزو کلمه است و این الف و لام، الف و لام الله است و پس از جهت آنکه اصل «الله» اله است و همزه آن را از جهت تخفیف^۲ حذف کردند و عوض آن الف و لام را گذاشتند و لام الف

۱- نسخه خطی: «را».

۲- در نسخه «تخویف» ذکر شده که ظاهراً سهو شده باشد.

را ادغام کرده‌اند در لام اله، الله شد و استعمال نمی‌کنند لاه را در سفت^۱ کلام، پس معلوم شد که همزه «الله» همزه وصل است و چون با لام عوض از همزه اله واقع شده شبیه به همزه قطع شد.

و از این جهت است که در اغلب اوقات همزه را در ندا درج نمی‌کنند تا قطع آن مشعر باشد بر اینکه بر وفق^۲ اصل نیست «یا سامع» در اول وهله مکروه نداند اجتماع یاء را بالف لام تعریف.

و بدانکه خلاف کرده‌اند در اصل اللهم، پس بعضی [A/۳۴] گفته‌اند که: «یا الله» است، یا را حذف کردند و دو میم در آخر، عوض آن گذاشته‌اند و بعضی گفته‌اند که: اصل «یا الله امنا بالخیر» است.

و بدانکه بعضی تجویز کرده‌اند جمع میانه «یا» و الف لام تعریف را مطلقاً.

فایده: بدانکه هرگاه منادی مفرد معرفه مکرر شود و ثانی مضاف باشد، در ثانی واجب است نصب و پس از جهت آنکه تابعی است مضاف، و اما در اول: پس رفع و نصب هر دو جایز است، اما رفع پس از جهت آنکه منادی مفرد معرفه است، و اما نصب پس از جهت آنکه مضاف به مضاف الیه است و ثانی لفظی است زاید، مثل: «یا تیمم عدي» در قول شاعر:

یا تیمم عدي لا ابا لکم لا یلقینکم فی سوء عُر^۳

فایده: بدانکه در منادی مضاف بیای متکلم مثل یا غلامی باعتبار حرکت یای متکلم و باعتبار قلب آن پنج وجه جایز است: سکون یا، و فتح آن، [B/۳۴] و حذف آن

۱- درج. (فرهنگ عمید). ۲- نسخه خطی: «وقف».

۳- جامع الشواهد، باب الیاء، ص ۳۱۸. یعنی: «ای قبیله تیمم که از تیمم عدی هستید، مباد پدری از برای شما نباشد. و عُمُر را نصیحت کنید که کاری نکنند که من به آن واسطه او و شما را هجو کنم».

و ابقاء کسره^۱، و قلب آن به الف و حذف الف، و ابقای الف و ابقای فتحه^۲ و همچنین در «یا ابن امرء و یا ابن عمی» که منادی مضاف بمضاف بیای متکلم است نیز آن پنج وجه جایز است و در «یا ابی و یا امی» هشت وجه جایز است، و جوه مذکوره و سه وجه دیگر: قلب یا به تاء مکسوره، و قلب آن به تاء مفتوحه، و زیاده الف بعد از تا، مثل: «یا اُبت و یا اُمت و یا اُبتا و یا اُمتا».

و بدانکه اختلاف کرده‌اند در تاء «یا اُمت»، پس بعضی گفته‌اند که: بدل یا است از جهت آنکه جمع نمی‌شود با یاء و گفته نمی‌شود یا اُمتی، و بعضی گفته‌اند که: تاء تأنیث است و این مذهب بعید است از صواب.

فایده: بدانکه جایز است حذف حرف آخر منادی از جهت تخفیف در ضرورت شعر و سعت کلام، همچنانکه جایز است در غیر منادی از جهت ضرورت شعر و آن را ترخیم می‌نامند.

در جواز ترخیم منادی پنج شرط است: اول آن است که: مضاف [A/۳۵] و شبه مضاف نباشد، دویم: مستغاث نباشد.

سوم: مندوب نباشد. چهارم: [آن است که: جمله نباشد. پنجم: تحقق یکی از این دو امر است یا علمی باشد و زیاده از سه حرف یا اسمی باشد مؤنث به تاء.

وجه اشتراط بشرط اول آن است که: اگر جزو اول که مضاف است حذف کنند، حذف آخر نکرده‌اند بحسب معنی از جهت آنکه معنی تمام نمی‌شود، مگر به ذکر مضاف و مضاف‌الیه هر دو و اگر از مضاف‌الیه حذف کنند، حذف آخر بحسب لفظ نکرده‌اند.

و اما وجه اشتراط بشرط ثانی و ثالث آن است که: مستغاث و مندوب، مطلوب در هر یک مدّ صوت است و حذف، منافی مدّ صوت است.

۱- نسخه خطی: «کثره».

۲- وجوه مذکوره در مثال به صورت زیر است:

«یا غلامی، یا غلامی، یا غلام، یا غلام (غلامی ← غلاما ← غلام) یا غلاما».

و اما وجه رابع: پس بعینه وجه اول است؛ و اما وجه خامس، پس آن است که بعد از ترخیم می‌باید که: منادی لا اقل بر سه حرف باقی باشد.

و بعضی تجویز کرده‌اند ترخیم مضاف را به حذف حرف آخر مضاف الیه و بعضی حذف می‌کنند حرف آخر جزو و آخر جمله را و بعضی تجویز کرده‌اند ترخیم علم غیر مؤنث [B/۳۵] به تائید را که بر سه حرف باشد نه زیاده.

و بدانکه ترخیم منادی مختلف می‌شود بحسب اختلاف منادی، پس اگر در آخر آن منادی دو حرف زاید باشد که هر دو دفعه زاید شده باشند، یا در آخر آن حرفی باشد صحیح و پیش از آن مده باشد و بر هر تقدیر منادی زیاده بر چهار حرف باشد، حذف می‌کنند هر دو حرف آخر را.

اما در اول، پس از جهت آنکه: هر دو مثل یک زایدند، و در ثانی از جهت آنکه: هرگاه حرف صحیح اصلی محذوف می‌شود، پس بطریق اولی حرف مده محذوف خواهد شد از جهت آنکه مده موضوع است [برای] تبدیل و قلب و حذف و اگر اسم مرکب باشد، لفظ اخیر را باید حذف کرد و در ماسوای اینها باید یک حذف کرد.

مثال اول: اسماء و مروان و عثمان و غیر آن. مثال ثانی: مستور و منصوب و غیر آن. مثال ثالث: بعلبک. مثال رابع: حارث و امثال آن.

و بعضی گفته‌اند که: اسم مؤنث بالف مرخم نمی‌شود [A/۳۶] [از جهت] آنکه ملتبس می‌شود به مذکر و بعضی گفته‌اند که: اتنی عشر وقتی که مرخم شود عشره یا الف اتنی محذوف خواهد شد.

و بدانکه وقتی که مرخم شود منادی می‌باید که حرف آخر آنچه باقی مانده است از حروف کلمه بر حرکت و سکون خود باقی باشد، و گاه مرفوع می‌سازند آخر آن را گویا که منادی علی حده است، پس در یا حارث، یا حار می‌گویند بضم راء.

فایده: بدانکه گاه استعمال می‌کنند یاء را در مندوب و مندوب اسمی است دال بر شیشی که بر آن یاء از آن تفجع کنند، مثل: «یا زید» وقتی که زید مرده باشد که تفجع بر او می‌کنند، و مثل: «واویلا، واحزنا» که ویل و حزن متفجع منه است.

و خلاف کرده‌اند در اینکه منادی است یا نه و حق آن است که منادی است.
و جایز است الحاق الف به آخر مندوب از جهت مدّ صوت و جایز است بعد آن اتیان بهاء سکنه مثل: «وازیده»، پس اگر آن اسم بحیثیتی باشد که اگر الف در آخر آن زیاده کند [B/۳۶] ملتبس شود با اسم دیگر، حرفی از نجس حرکت آخر آن زیاد می‌کند، پس اگر فتحه باشد الف و اگر کسره باشد یا و اگر ضمه باشد و^۱؛ خواه لفظاً و خواه تقدیراً، مثل: «واغلامکماه و واغلامکیه و واغلامکموه».

و بدانکه مندوب واجب است که معرفه باشد، پس جایز نیست گفتن: «وارجلاده» مگر بنابر مذهب بعضی.

و چون این جمله دانسته شد باید دانست که اگر مندوب موصوف به صفتی شود خلاف کرده‌اند نحّات در آن، پس بعضی گفته‌اند که: الف جایز است که ملحق به صفت شود و بعضی گفته‌اند که: جایز نیست، بلکه واجب است الحاق به موصوف. پس بنابر مذهب اول در وا زید الطویل: «وا زید الطویل[اد]» می‌گویند و بنابر ثانی: «وا زیاده الطویل».

فایده: بدانکه جایز است حذف حرف ندا وقتی که منادی علم باشد و مستغاث و مندوب نباشد؛ از جهت آنکه در مستغاث و مندوب مطلوب تطویل صوت است و مدّ آن و این [A/۳۷] منافی حذف است.

و همچنین جایز است حذف منادی، مثل قوله تعالی: «الایا اسجدوا»^۲، یعنی: الایا قوم اسجدوا.

فایده عظیمه: بدانکه هر اسمی که بر وزن فعل - بضم فاء و فتح عین - یا فعال - بفتح

۱- یعنی: «واو».

۲- النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ص ۸۶ اشاره به آیه: ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾، آیه ۲۶ سورة مبارکه نمل می‌باشد.

فاء - باشد و سبب مؤنثی باشد منادی خواهد بود؛ البته خواه حرف ندا مذکور باشد و خواه مقدر، مثل: «خَبَبْتُ وَلُكَعٌ وَ خَبَابٌ وَلُكَاعٌ» و همچنین هر محلی بالف و لامی که بعد از آئی واقع شده باشد از جهت اختصاص، مثل قول تو: «أنا اكرم الضيف أيتها الرجل»، یعنی: انا اختص من بين الرجال باكرام الضيف در اصل منادی بوده.

موضع دویم: ما اضر عامله علی شریطة التفسیر است

و آن مفعولی است که عامل آن محذوف کند و آن فعل عمل در آن ضمیر آن مفعول یا منقای^۱ ضمیر آن کرده باشد و بحیثیتی باشد که اگر مقدم دارند آن فعل را یا مرادف آن را [یا] لازم آن را بر آن مفعول، منصوب سازد آن را، مثل: «زیداً ضربته» که زیداً مفعولی است که عامل [B/۳۷] آن ضربت محذوف است و بعد از آن فعلی است که ضربت باشد و این فعل عمل کرده است در ضمیر زید و بحیثیتی است که اگر نفس آن را مقدم دارند بر زید منصوب می سازد آن را؛ و فعل «زیداً مررت به» که مررت به که مررت بحیثیتی است که اگر مرادف آن را که جاوزت است مقدم دارند بر زید، منصوب می سازد آن را؛ و مثل: «زیداً ضربت غلامه» که ضربت بحیثیتی است که اگر لازم آن را که أهنت باشد مقدم دارند بر زید منصوب می سازد آن را.^۲

و اما مثل: «زید هل ضربته و أضرته و کم ضربته و این^۳ ضربته و زید من یضربه اضربه و زید هلا تضربه و لو لا تضربه و لو ما تضربه و ألا تضربه و زید لعمر و یضربه و زید ما ضربته و ان ضربته و زید ان ضربته یضربك و زید لو ضربته یضربك»، [A/۳۸] پس از جمله «ما اضر عامله» نیست از جهت آنکه ما بعد الفاظ مذکوره عمل در ماقبل آن نمی کند؛ مگر بنا بر مذهب بعضی در دو مثال اخیر.

۱- متعلق.

۲- در نسخه خطی جمله: «و مثل زیداً ضربت غلامه که ضربت بحیثیتی است که اگر لازم آن را که أهنت باشد، مقدم دارند بر زید منصوب می سازد آن را» دو مرتبه ذکر شده است.

۳- نسخه خطی: «الی».

و همچنین مثل: «زید ما احسنه و زید أنت اکرم علیه و زید حین تضر به یموت و زید هاته و أیهم اضر به حرّ و رجل لقیته کریم و زید والله لأضربنه و ما رجل إلا أعطیته درهماً» از جمله «ما اضر عامله» نیست از جهت آنکه هیچ یک از فعل تعجب و افعال تفضیل و مضاف الیه و اسم فعل و صله و صفة و جواب قسم و ما بعد إلا، عمل در ما قبل نمی‌کند.

فایده: بدانکه هر اسمی که احتمال آن دارد که «ما اضره عامله» باشد و احتمال آن دارد که مبتدا باشد، مختلف می‌شود بحسب اختلاف مواضع؛ پس اگر آن جمله‌ای که آن اسم در آن جمله است معطوف باشد بر جمله فعلیه یا واقع شده باشد آن اسم بعد از حرف نفی یا حرف استفهام یا اذا شرطیه یا حیث یا فعلی که بعد از آن است امر باشد یا نهی [B/۳۸] مختار نصب آن اسم است.

اما در صورت اول: پس از جهت آنکه^۱ مختار اتفاق جمله معطوفه و جمله معطوف علیها است در اسمیت و فعلیت، پس هرگاه که جمله که مقدّم است بر جمله که مشتمل است بر آن اسم، فعلیه باشد و وقتی که آن اسم منصوب باشد، جمله جمله اسمیه خواهد بود.

و اما در صور بواقی، پس از جهت آن است که آن مواضع، مواضع فعلند و همچنین مختار نصب آن اسم است در جایی که اگر مرفوع باشد ملتبس شود به صفت، مثل قوله تعالی: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^۲، وقتی که بعد از حرف شرط و حرف تخصیص باشد، واجب است نصب از جهت آنکه هر یک از این دو نوع از انواع حرف مذکور نمی‌شوند مگر در جمله فعلیه و اگر قرینه نباشد بر نصب یا باشد ولیکن قرینه رفع اقوی باشد و فعل بعد از آن امر و نهی و دعا نباشد و ما قبل آن جمله فعلیه باشد، مختار رفع است [A/۳۹] از جهت آنکه در غالب اوقات «اما و اذا» داخل مبتدا می‌شوند.

۱- نسخه خطی: + «نصب آن اسم است اما در صورت اول پس از جهت آنکه».

۲- سورة مبارکه قمر، آیه ۴۹.

و اما اختلاف میانه جمله معطوفه و جمله معطوف علیها به اسمیت و فعلیت پس بسیار است، مثل: «قام زید و اما عمرو فاکرمته و قام زید فاذا عمرو اکرمته».

و بدانکه جمهور نحات در هیچ موضعی واجب نمی دانند رفع چنان اسمی را و بعضی که آن اسم اگر آلت فعل است واجب است در آن رفع از جهت آنکه به سبب آن آلت فاعل شده، پس آن نیز در حکم فاعل است و این مذهب بعید از صواب است. و اگر قبل از آن جمله که در آن، آن اسم است جمله اسمیه باشد که حرف اخیر آن جمله [ای] فعلیه باشد، پس در آن اسم، رفع و نصب هر دو مساویند؛ مثل: «زید قام و عمرو اکرمته».

فایده: بدانکه زید در زید ذهب به، «ما اضر عامله» نیست؛ زیرا که ذهب که فعل است و بعد از زید، اگر مقدم شود بر زید منصوب نمی سازد زید را از جهت آنکه متعدی به یاء می شود، و بعضی گفته اند که: «ما اضر عامله» است و تقدیر: «زید اذهب الذهاب به» است [B/۳۹] و بعضی گفته اند که: تقدیر: «اذهب شخص زید» است، پس اذهب مرادف ذهب به است منصوب کرده زید را.

و بدانکه کُلّ شیء در قوله تعالی: «كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ»^۱ «ما اضر عامله» نیست که اگر «ما اضر عامله» باشد فاسد می شود معنی از جهت آنکه تقدیر اینچنین خواهد بود: «فعلوا کل شیء و الزبر» و فساد این معنی خفی نیست.

و همچنین الزانیة و الزانی در قول باری عز اسمہ: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً»^۲ «ما اضر عامله» نیست؛ و اختلاف کرده اند در وجه آن پس بعضی گفته اند که: از جهت آنکه الف و لام الزانیة و الزانی اسم موصول است و متضمن معنی شرط، و فاء در «فاجلِدُوا» فای جزا است و ما بعد فای جزا عمل در ما قبل آن نمی کند و بعضی گفته اند که: این آیه دو جمله است و تقدیر اینچنین است: «حکم الزانیة و الزانی

۱- سورة مبارکه قمر، آیه ۵۲.

۲- سورة مبارکه نور، آیه ۲.

فیما یُتلی علیکم فاجلدوا» تا آخر، پس اجلدوا حرف جمله دیگر است غیر از جمله حکم الزانیة و الزانی فیما یتلی علیکم. [A/۴۰]

فایده جلیله: بدانکه گاه فعل مفسر که بعد از اسم مذکور واقع است مشتمل می‌شود بر دو ضمیر که هر دو راجع باشند به آن اسم و مختلف باشند در رفع و نصب و گاه مشتمل می‌شود بر دو و متعلق ضمیر آن و گاه مشتمل می‌شود بر یک ضمیر و یک متعلق آن.

و قسم اول بر سه قسم است: قسم اول آن است که: هر دو ضمیرها منفصل باشند، دوم آن است که: هر دو متصل باشند، سیوم آن است که: یکی متصل باشد و دیگر منفصل. پس بنابر اول: جایز است رفع و نصب آن اسم [مثل]: «إن زیدا یعطک ایاہ الا هو»، پس جایز است نصب زید که تقدیر اینچنین باشد: إن لم یعطک زیدا و جایز است رفع آن که تقدیر اینچنین باشد إن اعطاک ایاہ زید.

و بنابر قسم ثانی: واجب است رفع اگر آن اسم ظاهر باشد [مثل]: «ان زید علمه قایماً»، که تقدیر آن علم زید است و اگر ضمیر باشد جایز است در آن رفع و نصب مثل «ایاه علمه قایماً».

و بنابر قسم ثالث جایز است در آن اسم، رفع و نصب و همچنین اگر آن فعل مشتمل باشد بر دو [B/۴۰] متعلق آن اسم. و اگر مشتمل باشد بر ضمیر و متعلق آن پس نظر به ضمیر باید کرد، پس اگر مرفوع است آن اسم نیز مرفوع است و اگر منصوب است منصوب.

[موضع سوّم: تحذیر است]

و آن بر دو قسم است: قسم اول: اسمی است دال بر شیئی که تخویف کرده باشد متکلم کسی را که از آن شیء و آن لفظ مکرر باشد و با لفظ مخوف جمع نشده باشد، مثل: «الاسد الاسد» یعنی: یُعَدّ نفسک عن الاسد.

و قسم دویم: اسمی است دال بر مخوف مته که مذکور باشد با لفظ دال بر مخوف

مثل: «ایاک و الاسد»، یعنی: بَعْدَ نَفْسِكَ عَنِ الْاَسَدِ، مثل ایاک ملفوظ در مثال ثانی و مقدر در مثال اول است معمول بعد مقدر است و بدانکه قسم ثانی مستعمل نمی‌شود مگر به ادخال «واو» یا «من» لفظاً یا تقدیراً بر مخوف منه ولیکن باید دانست که: تقدیر «من» در ایاک من الاسد جایز نیست.

و جوب حذف در تحذیر ضیق وقت است از جهت آنکه مقصود تخویف است.

[موضع چهارم:] اغراء^۱

و اول آن اسمی است دال بر شیئی [A/۴۱] که متکلم کسی را بر این داشته باشد که نوحه بر آن کند، مثل قول شاعر:

أَخَاكَ أَخَاكَ إِنَّ مَنْ لَا أَخَا لَهُ كَسَاعٍ إِلَى الْهَيْجَا يَغِيرُ سِلَاحٌ^۲

و وجه وجوب حذف عامل در این موضع وجه آن است در تحذیر.

[قسم سیم:] مفعول فیه

و آن اسمی است دال بر زمانی یا مکانی که در آن زمان یا مکان فعلی واقع شده باشد و آن فعل مذکور باشد، مثل: «ضربت فی یوم الجمعة» که یوم الجمعة لفظی است دال بر زمانی که فعل مذکور که ضرب باشد واقع شده است در آن، و بدانکه این مفعول را منصوب می‌سازند به حذف «فی».

و بدانکه هر یک از ظرف زمان و ظرف مکان مقسم می‌شود به دو قسم مبهم و معین است.

۱- قال الرضی: و قد ترك المصنف باباً آخر مما يجب إضمار فعله قياساً و هو باب الإغراء.

۲- جامع الشواهد، باب الالف، ص ۵۲، یعنی: «ملازم باش برادر خود را، به درستی که کسی که برادری برای او نیست، همانند کسی است که بدون آلت جنگی به سوی معرکه جنگ می‌رود».

اما مبهم، پس او آن است که: محدود به حدی نباشد، مثل: «وقت و حین و مکان» و امثال آن.

و معین: برخلاف مبهم است، مثل: «يوم الجمعة و اسبوع و شهر و قدام و خلف و فوق و تحت و یمن و شمال» و امثال آن. پس در ظرف زمان مطلقا خواه مبهم باشد [B/۴۱] و خواه معین جایز است حذف «فی»^۱ و همچنین حذف مکان مبهم؛ و اما در ظرف مکان معین حذف «فی» جایز نیست.

اما جواز حذف «فی» در ظرف زمان، پس از جهت آنکه فعل دلالت بر زمان می‌کند پس ظرف زمان مشابه مفعول مطلق دلالت بر زمان می‌کند، پس ظرف زمانه در اینکه هر دو مدلول فعلند.

و اما جواز آن در ظرف مکان مبهم، پس از جهت آن است که مشابه است با ظرف زمان مبهم در تغیر و تجدد.

فائدة: بدانکه اختلاف کرده‌اند در مابعد دخل، مثل: «الدار در دخلت الدار»؛ پس بعضی گفته‌اند که: مفعول فیه است و دخلت لازم و بعضی گفته‌اند که: مفعول به است. و اما در بعد ذهب مثل: «الشام در ذهب الشام»، پس خلاقی نیست در اینکه مفعول فیه است.

و بدانکه جایز است حذف عامل مفعول فیه از جهت قیام قرینه، مثل: «يوم الجمعة» و همچنین جایز است حذف آن [A/۴۲] بر طریقه ما اضرر عامله علی شریطة التفسیر، مثل: «يوم الجمعة صمته».

قسم چهارم: مفعول له

و آن اسمی است دال بر شیئی که حصول آن یا تحصیل آن علت وقوع مضمون فعل

۱- نسخه خطی: «فیه».

مذکور باشد؛ اول مثل: «قعدت عن الحرب جبناً»، و ثانی: «ضربت زیدا تأدیاً» و بعضی گفته‌اند که: آنچه مفعول له فرض می‌کنند مفعول مطلق است و تقدیر: «ضربت و أدبت تأدیاً و قعدت عن الحرب و جبنت جبناً» است و بعضی گفته‌اند که: مصدر است به معنی اسم فاعل و حال است و تقدیر اینچنین است: «ضربته مؤدیاً و قعدت عن الحرب جابناً». و بدانکه اصل تأدیاً، للتأدیب بوده و اصل جبناً، للجبن، خواسته‌اند که منصوب سازند مفعول له را لام جرّ را حذف کرده‌اند تأدیاً و جبناً شده.

و باید دانست که وقتی جایز است حذف لام از مفعول له که زمان وجود فعل و زمان وجود مفعول را داخل باشد و همچنین فاعل آن و فاعل عامل آن متحد باشد، مثل آن دو مثال مذکور [B/۴۲] از جهت آنکه فاعل تأدیاً و فاعل ضرب یعنی: مؤدّب و ضارب متحدند و همچنین جابن و قاعد.

وجه اشتراط به این شرط آن است که در این صورت مشابه مصدر می‌شود، پس جایز است تجرید آن از لام، همچنانکه جایز است تجرید مفعول مطلق از آن و بعضی این شرط را نکرده‌اند.

قسم پنجم: مفعول معه

بدانکه می‌باید که عامل آن معمولی داشته باشد و آن مفعول مشارک آن معمول باشد در آن فعل، خواه آن معمول فاعل باشد و خواه مفعول و مذکور باشد آن مفعول بعد از واو معیت، مثل: «استوی الماء و الخشبة» که خشبة مشاء است در استواء و مذکور است بعد از واو معیت و بعضی شرط کرده‌اند که معمولی که واجب است مشارکت مفعول به آن معمول فاعل باشد مثل مثال مذکور.

و بدانکه عامل مفعول معه اعم است از لفظی و معنوی، پس اگر لفظی باشد و لفظ آن مفعول صلاحیت این داشته [A/۴۳] باشد بر آن معمول دیگر جایز است در این صورت جایز عطف مفعولیت؛ مثال اول: «ضربت أنا و زید»، مثال ثانی: «ضربت و زیداً» زیرا که

معلوم خواهد شد انشاء الله که عطف بر ضمیر مرفوع متصل جایز نیست مگر در وقتی که مؤکد ساخته باشند آن ضمیر را به ضمیر منفصل؛ و اگر عامل معنوی باشد و جایز باشد عطف، واجب است عطف از جهت آنکه عامل معنوی ضعیف است و شاق است به آن عمل در دو معمول، پس هرگاه مفزّی باشد که معمول نشود واجب اختیار آن و اگر جایز نباشد عطف، واجب است مفعولیت از جهت فقد مفزّ.

مثال اول: «ما لك و لزيد و ما شأنك و شأن زيد»؛ مثال ثانی: «ما لك و زيدا و ما شأنك و عمرواً» از جهت آنکه معنی ما لك و ما شأنك ما تصنع است، پس تصنع که معنی ما لك و ما شأنك است عامل شده، و بعضی گفته اند که: معنی اول ما لك و لملا بستك زيدا است و معنی مثال ثانی: [B/۴۳] «ما شأنك شأن ملا بستك زيدا».

قسم ششم: حال است

و آن اسمی است دال بر هیئت فاعل یا مفعول یا مضاف الیه یا غیر آن از ادوات. و بدانکه حال بر دو قسم است: یا ذوالحال آن واحد است یا متعدد؛ اول مثل: «ضرب زيدا قائماً» و اما در ثانی: پس واجب است تنهیه او یا جمع آن بحسب تعدد ذوالحال، مثال اول: «ضربت زيدا راكبين»، مثال ثانی: «ضربت زيداً فی دار عمرو راكبين». و بدانکه عامل حال یا فعل است یا شبه فعل یا معنی فعل. اول مثل: امثله مذکوره، ثانی مثل: «زيد ضارب راكباً»، ثالث مثل: «ما لك قائماً» که بمعنی ما تصنع قائماً است. چون این جمله دانسته شد، باید دانست که حال واجب است که نکره باشد و ذوالحال در غالب اوقات معرفه است. و اما مثل العراك در قول شاعر:

فَأَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ وَلَمْ يَزُدْهَا وَلَمْ يُشْفِقْ عَلَى نَعْصِ الدِّخَالِ^۱

۱- جامع الشواهد، باب الفاء، ص ۱۲۵. یعنی: «فرستاد آن خر وحشی آن ماده خرها را وحشی را که با یکدیگر بر سر آب جنگ می کردند و منع نکرد آن خر وحشی آن ماده خرها را از آن جنگ کردن و جمعیت نمودن».

پس تعاول است به^۱ يعترك العراك که العراك [A/۴۴] حال واقع^۲ شده و جمله نکره است این صلاحیت حالیت دارد و اگر ذوالحال نکره واقع شود، واجب است تقدیم حال بر ذی الحال، مثل: «ضربت راكباً رجلاً».

و بدانکه حال مقدم نمی شود بر عامل معنوی و اما در عامل ظرف پس خلاف کرده اند نحات، پس بعضی گفته اند که: جایز نیست تقدیم حال و بعضی گفته اند که: اگر مبتدایی مقدم باشد بر آن جایز است، مثل: «زید قائماً فی الدار» و اگر مقدم نباشد جایز نیست. و بدانکه بعضی گفته اند که: حال جایز نیست که مقدم شود به رفیق^۳ الحال اگر الحال اسم ظاهر باشد و بعضی گفته اند که: مقدم می شود بر آن اگر منصوب باشد و عامل، فعل باشد و بعضی گفته اند که: جایز [است] تقدیم آن بر ذی الحال مطلقاً اگر ذوالحال مضاف الیه باشد. اگر مجرور به حرف [جرّ] باشد خلاف کرده اند در حال [B/۴۴]، پس جمهور نحات گفته اند که: واجب است که مشتق باشد و بعضی گفته اند که: واجب نیست، بلکه جایز است که اسم جامد باشد، مثل: «بُسرأ و رُطبأ» در قول عربان: هذا بسرا اطیب منه رطباً ولیکن در اغلب اوقات مشتق است.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که حال جمله می شود و آن بر دو قسم است: اسمیه و فعلیه؛ آن است اگر حرف جمله اسمیه باشد یا فعلیه که جزو آن مضارع مثبت نباشد، جایز است که مربوط سازند حال را بذی الحال به واو و ضمیر هر دو به واو تنها و به ضمیر تنها ولیکن به ضمیر تنها در جمله اسمیه ضعیف است و اگر جمله فعلیه باشد که چون از جمله مضارع مثبت باشد، واجب است ربط آن به ضمیر تنها و اگر جزء جمله ماضی مثبت باشد، واجب است ادخال لفظ «قد» و گاه حذف می کند «قد» را؛ مثال اول:

۱- منظور: مؤول است به...

۲- در نسخه کلمه «واقع» دو مرتبه ذکر شده است.

۳- ذوالحال.

«ضربت و انا قايم» مثال جمله [ای] که جزو آن مضارع مثبت باشد: «ضربت يقوم عندي» و امثله [A/۴۵] بواقی ظاهر است.

و بدانکه جایز است حذف عامل حال از جهت قیام قرینه؛ مثل قول تو به مسافر: «راشدا مهدیا یعنی سر راشدا مهدیا».

و واجب است حذف عامل در چهار صورت: صورت اولی آن است که: حال اسمی باشد دال بر زیادتی ثمن، مثل: «بعته بدرهم فصاعدا».

صورت ثانیه آن است که: نایب خبر مبتدا واقع شود، مثل: «ضربی زیدا [قایماً]» که قایما که حال است قایم مقام کاین که خبر ضربی است واقع شده چنانچه سابقاً معلوم شد.

صورت ثالثه آن است که: متضمن توبیخ باشد، مثل: «أقایما و قد قعد الناس». صورت رابعه آن است که: مقرر مضمون جمله اسمیه باشد که عامل حال در آن جمله است به شرطی که مؤکد باشد، یعنی دلالت کند بر صفتی که منفک نشود از ذی الحال، مثل: «زید ابوک» عطوفا که عطوفت منفک از آن نمی شود.

قسم هفتم: تمیز

و آن اسمی است که رفع ابهام کند از ذات مذکور یا از ذات مقدر؛ اما اول: پس آن در اغلب اوقات رفع ابهام از مقدار می کند [B/۴۵] مثل: «رطلُ زیتاً و منوان سمناً» و غیر آن از امثله.

و باید دانست که تمیز مثنی و مجموع نمی شوند و اگر چه ممیز مثنی و مجموع شود وقتی که آن تمیز اسم جنس باشد، مگر مراد از مثنی دو نوع باشد و از جمیع چند نوع، و جایز است اضافه تمیز اگر منون یا مثنی باشد.

و اما قسم ثانی از تمیز: و آن، آن است که رفع ابهام کند از ذات مقدره، پس رفع ابهام از نسبت می کند و این در وقتی است که معلوم نباشد حیثیت آن نسبت، مثل: «طاب زید

ابوتاً» از جهت آنکه چون گفته شد: «طاب زید» معلوم نبود که طیب آن از چه حیثیت است، پس چون خواسته است متکلم که بیان آن حیثیت کند، گفت: ابوة یعنی طیب زید از جهت ابوت او است. و بدانکه تمیز مشتق نیز می باشد، مثل: فارسا در «لله درة فارساً».

و بدانکه تمیز منقسم^۱ می شود به تقسیم دیگر به سه قسم: اول آن است که: نفس مسند [A/۴۶] الیه باشد. دویم آن است که: صفت آن باشد.^۲ مثال اول: «طاب زید نفساً»، مثال ثانی: «طاب زید غلاماً»، مثال [سوم]: «طاب زید ابوة». و بدانکه تمیز مقدم نمی شود بر عامل خود مطلقاً و بعضی گفته اند که: مقدم می شود اگر فعل باشد.

قسم هشتم: مستثنی

و آن بر دو قسم است: متصل و منقطع؛ اما متصل: پس آن اسمی است که مذکور باشد بعد از یکی از ادوات استثنا و داخل باشد در افراد مستثنی منه، و منقطع: آن است که مذکور باشد بعد از یکی از ادوات استثنا و داخل در مستثنی منه نباشد. مثال اول: «جاءنی القوم إلا زیداً»، مثال ثانی: «جاءنی القوم إلا حماراً».

و بدانکه اعراب مستثنی مختلف است بحسب اختلاف مواضع؛ پس اگر در کلام موجب باشد و بعد از آن إلا باشد که آن إلا بمعنی غیر نباشد یا مقدم باشد بر مستثنی منه واجب است نصب^۳ مستثنی و در اکثر اوقات بعد از یکی از خلا و عدا و ما خلا و ما عدا و لیس و لایکون منصوب می شود و همچنین اگر مستثنی منقطع باشد.

و در بعضی لغات مستثنی مقدم بر مستثنی منه را مرفوع ساخته اند، مثل: «ما لی إلا

۱- در نسخه این گونه آمده است: «تمیز منقسم است می شود.»

۲- مورد سوم از قلم افتاده است که بدین گونه می باشد:

سوم آن است که: بیان کننده نسبت آن باشد.

۳- در نسخه بدین گونه آمده است: «واجب است نصب مستثنی منه واجب است نصب...».

أبوك أحد» و اگر مستثنی مؤخر باشد از مستثنی منه بدون تراخی مشتمل باشد مستثنی منه بر نفی یا نهی یا استفهام، جایز است نصب بر استثنا و جایز است اعراب آن به اعراب مستثنی منه تا بدل آن باشد، مثل قوله تعالى: ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^۱ بر بدلیت از ضمیر جمع فعلوا که مستثنی منه است و إِلَّا قَلِيلاً بر استثنا و بعضی گفته‌اند که: اگر مستثنی منه در این صورت نکره باشد واجب است نصب بر استثنا و بعضی گفته‌اند که: اگر حرف نفی بحیثیتی باشد که اگر محذوف شود کلام معنی داشته باشد.

و اگر مستثنی منه مذکور باشد، پس [A/۴۷] مستثنی معرب می‌شود به اعراب مستثنی منه و این در اغلب اوقات در کلام منفی واقع می‌شود، مثل: «ما جاءني إلا زيد» یعنی: ما جاءني أحد إلا زيد، پس زيد که مستثنی است مرفوع است، چنانچه مستثنی منه که أحد است مرفوع است و مثل: «ما ضربت إلا زيدا» که تقدیر: ما ضربت أحداً إلا زيدا است، زيداً که مستثنی است منصوب شده همچو أحداً که مستثنی منه است.

و بدانکه مشهور نزد نحّات آن است که مستثنی منه اسم جنس نمی‌شود و بعضی از نحّات و بعضی از اصولین تجویز کرده‌اند استثنا از اسم جنس را وقتی که صادق آید بر مستثنی، مثل: «جاءني أحد إلا زيدا».

چون این جمله دانسته شد باید دانست که گاه متعذر می‌شود ابدال مستثنی منه مذکور در کلام منفی بحسب لفظ و آن در چند صورت متصور می‌شود: صورت اول: آن است که مستثنی منه واقع شده باشد بعد از «من» استغراقیه [B/۴۷] و «من» استغراقیه آن است که دلالت کند بر شمول و استغراق نفی کند، مثل: «ما جاءني من أحد إلا زيداً» که زيد که مستثنی است که جایز نیست در آن جرّ بابدال احد واقع شود از جهت آنکه لازم می‌آید دخول «من» بر زيد و دانسته شد که «من» موضوع است از برای دلالت بر شمول نفی و استثنا از نفی اثبات است.

۱- سورة مباركة نساء، آیه ۶۶.

و از آن جمله آن است که مستثنی منه بعد از لا نفی جنس باشد، مثل: «لا أحد في الدار إلا زيد» که در زید که مستثنی است جایز نیست فتح، زیرا که لازم می آید که لای نفی جنس عمل کند از إلا که از برای اثبات است.

و از آن جمله آن است که مستثنی منه معمول «ما» شبیه به لیس باشد، مثل: «ما زيد شيئاً إلا شيء لا يؤبه به» از جهت آنکه این دو حرف نیز عمل نمی کنند بعد از اثبات و در این صورت اگر اختیار ابدال کنند می باید حمل کرد مستثنی را بر محل مستثنی منه که رفع به فاعل است در اول و ابتدائیت در ثانی و به خبریت در ثالث [A/۴۸] و بعضی گفته اند که: من استغراقیه عمل در ما بعد إلا می کند، پس در مثال مذکور زید را مجرور می سازند.

فایده جلیله^۱: بدانکه استثناء را شش حکم است:

اول آن است که: ما بعد إلا عمل در ما قبل آن نمی کنند.^۲

دویم آن است که: استثناء نمی توان کرد به یک حرف دو اسم را، مثل: «ما ضرب أحد أحداً إلا زيد عمراً» مگر بنابر مذهب بعضی [که] تجویز کرده اند.

سیوم آن است که: جایز است که مستثنی نصف مستثنی منه یا زیاده باشد، مثل: «لزيد على عشرة دراهم إلا خمسة یا ستة»، مگر بنابر مذهب بعضی.

چهارم آن است که: هرگاه دو شیء متغایر جمع شوند و ممکن باشد اشتراك هر دو در استثناء، مشترك خواهند بود، مثل: «ما برّ أب و ابن إلا زيد»، پس معنی زید آب بار و ابن بار خواهد بود و اگر ممکن نباشد اشتراك هر دو در استثناء، پس خالی نیست از دو حال یا واجب است که استثناء از احدهما معین باشد، پس معین [B/۴۸] می شود همان واحد به استثناء، یا واجب نیست پس اگر مستثنی مؤخر از هر دو است مستثنی از آخر خواهد

۱- قال الرضى: ولا بأس بأن نذكر بعض ما أهمله المصنف من أحكام الاستثناء و هي أنواع

۲- در نسخه جمله «آن است که ما بعد إلا عمل در ما قبل آن نمی کنند»، دو مرتبه ذکر شده است.

بود و اگر مقدّم است بر هر دو استثناء از مرفوع است اگر احدهما مرفوع باشد و اگر هیچ کدام مرفوع نباشد استثناء از اول خواهد بود.

حکم پنجم آن است که: استثناء مکرر می‌شود و آن تکریر از دو حال خالی نیست یا از جهت تأکید است یا نه و آنکه از جهت تأکید است یا مستثنی دویم با الّا معطوف است بر مستثنی اول با الّا یا نه بلکه ثانی بدل اوّل است، اول مثل: «ما جاءني القوم الّا زيد و الّا عمرو»، ثانی مثل: «ما جاءني القوم الّا زيد و الّا أخوك» [و] مثل: «ما جاءني القوم الّا أخوك الّا زيد» و آنکه از جهت تأکید نیست خالی از دو حال نیست یا آن است که مستثنی ثانی جایز است که مستثنی اول باشد یا نه اول [مثل]: «ما جاءني قریش الّا هاشمیا الّا عقیلًا» و «له علیّ [A/۴۹] عشرة الّا خمسة الّا اربعة»، ثانی مثل: «ما جاءني قریش الّا بنو عبد مناف الّا بنو هاشم».

حکم ششم آن است که: اگر چند جمله واقع شد بعضی معطوف بر بعضی و بعد از آن مستثنی و صلاحیت آن داشته باشد که متعلق باشد به جمیع، پس بعضی گفته‌اند که: آن مستثنی متعلق است به جمیع حمل و بعضی گفته‌اند که: متعلق است به جمله اخیر.

خاتمه: بدانکه اصل در أدات استثناء است الّا و گاه غیر را حمل می‌کنند بر الّا در استثناء و مستثنی بعد از آن؛ و بعد از سوی مجرور می‌شود و همچنین بعد از حاشا در اغلب اوقات و اعراب نفس غیر مثل اعراب مستثنی مصدر به الّا است و اعراب سوی نصب است بر ظرفیت و بعضی تجویز کرده‌اند اخراج آن را از ظرفیت و رفع آن و بعضی گفته‌اند که: اگر مخرج شود از ظرفیت جایز نیست رفع آن.

قسم نهم: خبر کان و اخوات آن

و آن [B/۴۹] اسمی است مسند^۱ به اسم یکی از آن افعال و امر و حکم آن مثل امر و حکم خبر مبتدا است تقدیم خبر کان و اخوات آن بر اسم یکی از آنها و اگر چه هر دو معرفه باشند.

۱- نسخه خطی: «مسند».

و از آن جمله آن است که: جایز نیست که فعل ماضی باشد و بعضی گفته‌اند که: جایز است وقتی که ماضی را مصدر به «قد» سازند.

و از آن جمله آن است که: هر یک از کان و صار و اصبح و امسى و اضحی و ظل و بات و آض و عاد و غدا و راح مقدم می‌شود بر عامل خود باتفاق و خبر هر یک از مادام و مازال و ما برح و ما فتی و ما انفک مقدم نمی‌شود اتفاقاً و در خبر لیس اختلاف کرده‌اند.

و از آن جمله آن است که جمله طلبی نمی‌شود.

و بدانکه جایز است حذف کان از جهت قیام قرینه، مثل قوله تعالی: «الْتَّاسِ مَجْزُؤُنْ بِاعْمَالِهِمْ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ»^۱ که تقدیر اینچنین است: إِنْ كَانَ عَمَلُهُ خَيْرًا فَجْزَاؤُهُ خَيْرٌ وَإِنْ كَانَ شَرًّا فَجْزَاؤُهُ شَرٌّ [A/۵۰] و بدانکه در مثل این مثال یعنی در جایی که إِنْ شرطیه [ای] باشد و بعد از آن اسمی و جزاء بر آن إِنْ باشد، مصدر به فاء چهار وجه جایز است: رفع هر دو اسم، و نصب هر دو، رفع اول و نصب ثانی، و برعکس.

أَمَّا تقدیر کلام بنا بر اول پس اینچنین است: إِنْ كَانَ فِي عَمَلِهِ خَيْرٌ فَجْزَاؤُهُ خَيْرٌ و بنا بر ثانی: إِنْ كَانَ عَمَلُهُ خَيْرًا فَكَانَ جْزَاؤُهُ خَيْرًا و بنا بر ثالث: إِنْ كَانَ فِي عَمَلِهِ خَيْرٌ فَكَانَ جْزَاؤُهُ خَيْرًا و بنا بر رابع: إِنْ كَانَ عَمَلُهُ خَيْرًا فَجْزَاؤُهُ خَيْرٌ.

و بدانکه واجب است حذف کان وقتی که مصدر به آن مصدری باشد و قایم مقام کان واقع شده باشد، مثل: «أَمَّا أَنْتَ مَنْطَلِقًا أَنْطَلَقْتَ» که در اصل لَأَنْ كُنْتَ مَنْطَلِقًا بوده لام جرّ را حذف کردند و بعد از آن کان را، و گذاشتند مقام کان لفظ تا را و نون آن را قلب کردند قلب [به] میم کردند و میم را در میم ادغام کردند «أَمَّا» شد.

قسم دهم: اسم إِنْ و اخوات آن

[B/۵۰] و آن اسمی است که مسند شده باشد به آن خبر هر یک از حروف مذکوره.

۱- بعضی این کلام را حدیث و عده‌ای دیگر آن را از امثال عرب دانسته‌اند. (فوائد الحجّیه، جزء دوم، ص ۱۸).

قسم یازدهم: اسم لای نفی جنس

که مسند شده باشد به آن خبر «لا». و بدانکه مختلف می شود در اعراب و بنا به اختلاف مواضع، پس اگر مفرد نکره باشد و در یلی «لا» واقع شده باشد واجب است بناء آن بر علامت نصب، مثل: «لارجل فی الدار» و اگر مضاف یا شبه مضاف باشد، پس معرب می شود به علامت نصب، مثل: «لا غلام رجلی فیها و لاعشرین درهما لك». و بعضی گفته اند که: در صورت اولی نیز معرب است به علامت نصب.

و باید دانست که هرگاه حرف جرّ داخل «لا» شود و اسم آن مفرد نکره باشد، مجرور خواهد شد آن اسم، مثل قول تو: «كنت بلا مال» - به جرّ مال - و اگر مفرد معرفه یا نکره باشد لیکن فاصله واقع شده باشد میانه «لا» و آن اسم، واجب است [A/51] در آن رفع و تکریر لا، مثل: «لا زید فی الدار و لا عمر» و «لا فی الدار رجل و لا امرأة».

و اما مثل قضیه و لا ابا حسن لها که ابوالحسن که کنیه امیرالمؤمنین علی [علیه السلام] است معرفه است به اینکه امیرالمؤمنین [علیه السلام] علی چون بسیار عالم بود، پس گویا که هر عالمی که هست کنیه آن ابوالحسن است پس نکره شده است بالعرض.

و بدانکه در جایی که اسم «لا» نکره باشد که یلی «لا» واقع^۱ شده باشد و «لا» مکرّر شده باشد، مثل: «لا حول و لا قوة إلا بالله» پنج وجه جایز است: فتح در آن دو اسم^۲، اول: فتح هر دو که هر دو «لا» از برای نفی جنس باشد، دوم: فتح اول و نصب ثانی که لای اول از برای نفی جنس باشد و ثانی زاید و اسم ثانی معطوف بر محل قریب اسم اول که آن نصب است باشد از جهت آنکه اسم «لا» دو محل دارد قریب و بعید، قریب نصب است از جهت آنکه «لا» عمل نصب می کند و بعید رفع است [بناء] بر ابتدائیت، ثالث: فتح اول و رفع ثانی که «لاء» اول [B/51] از برای نفی جنس باشد و ثانیه زاید و اسم

۱- در نسخه جمله «لا واقع» دو مرتبه ذکر شده است. و به معنی این است که پس از لا واقع شده باشد و فاصله ای بین لا و اسم نباشد. ۲- این جمله مربوط به وجه اول است.

ثانی معطوف بر محل بعید اسم اول باشد، رابع: رفع هر دو از جهت الفا از عمل، خامس: رفع اول و فتح ثانی که هر دو از برای نفی جنس باشند. اما اول ملغا از عمل باشد و ثانی عامل.

و بدانکه هرگاه «لا» را مصدر به همزه می‌سازند معنی آن همزه یا استفهام است یا تمنی یا عرض و بعضی گفته‌اند که: احتمال استفهام را ندارد.^۱

فایده: بدانکه در سه وجه جایز است بنای او نعت بر فتح و اعراب آن بضم و مثل: «لا رجل ظریف» و اگر تابع دیگر باشد واجب است در این اعراب به رفع یا نصب مگر در عطف که هر سه وجه در آن جایز است مثل: «لا أب و این».

فایده: بدانکه عربان می‌گویند: «لا ابا له و لا غلام له»، پس جاری می‌سازند بر اسم «لا» حکم مضاف را که آن الحاق الف در اول و حذف نون در ثانی باشد و این جایز است از جهت مشابهت [A/۵۲] آن - مر - مضاف را در تخصص ولیکن مضاف نیست که اگر مضاف باشد، معنی مقصود فاسد می‌شود از جهت آنکه مقصود ابتغاء أب است نه اثبات آن و نفی وجود می‌شود از جهت آنکه خبر در این صورت مقدر خواهد بود و آن موجود است.

و بدانکه بسیار حذف می‌کنند [اسم] لاء را از جهت قیام قرینه، مثل: «لا عليك» یعنی لا بأس عليك.

قسم دوازدهم: خبر ما و لا المشبهتين به ليس

و آن اسمی است مسند با اسم یکی از آنها و بدانکه اعمال «ما و لا» بعمل ليس بنا بر لغت اهل حجاز است و اما بنو تمیم، پس در لغت ایشان عمل ليس نمی‌کند. و بدانکه عمل ما ضعیف است و مخالف اصل می‌شود در سه صورت: اول آنکه: بعد از «ما»، این زیاده می‌شود، ثانی آنکه: منتقض شود نفی به إلا، ثالث آنکه: مقدم شود خبر

۱- در نسخه آمده است: «احتمال استفهام است ندارد».

بر اسم؛ اول مثل: «ما ان زید قایم»، ثانی مثل: «ما زید شینا إلا شیء لا یعبوا به»، ثالث مثل: «قایم زید».

و بدانکه هرگاه [B/۵۲] عطف کنند بر خبر «ما» لفظی را به بل یا لکن آن معطوف را مرفوع باید ساخت از جهت آنکه «ما» عمل در ما بعد حروف ایجاب نمی‌کنند و بل و لکن از جمله حروف ایجاب است یعنی، ما بعد خود را موجب می‌سازند.

باب سیوم: در اسماء مجروره

و اسم مجرور اسمی است مشتمل بر علامت مضاف الیه که کسره و فتحه و یاء باشد و اضافه بر دو قسم است: معنویه و لفظیه.

اما معنویه: پس آن است که مضاف الیه آن مسند شده باشد به مضاف بواسطه «لام» یا «فی» یا «من» مقدّره؛ لام در جائی که مضاف از جمله افراد مضاف الیه نباشد و مضاف الیه ظرف آن نباشد و فی در جائی که مضاف الیه ظرف مضاف باشد و من در جائی که مضاف از جمله افراد مضاف الیه باشد.

مثال اول: «غلام زید» که به تقدیر غلام لزید است و شک نیست در اینکه [A/۵۳] غلام از جمله افراد زید نیست و زید ظرف آن نیست، مثال ثانی: «ضرب الیوم» که به تقدیر ضرب فی الیوم است ظرف ضرب است، مثال ثالث: «خاتم فضة» که به تقدیر خاتم من فضة است و خاتم از جمله افراد فضة است از جهت آنکه فضة خاتم می‌شود و غیر خاتم.

و شرط اضافه معنویه آن است که مضاف معرفه مشتق نباشد یا مشتق باشد اما مضاف الیه معمول آن باشد و کوفیون تجویز کرده‌اند که معرفه باشد، مثل: «الثلاثة الاثواب».

و فایده این اضافه تعریف مضاف است اگر مضاف الیه معرفه باشد و تخصیص آن است اگر مضاف الیه نکره باشد.

و اما اضافه لفظیه: پس او آن است که مضاف الیه بسبب شباهت به مضاف الیه اضافه

معنویه مسند شده باشد به مضاف و شرط آن آن است که مضاف اسم مشتق باشد و مضاف الیه معمول آن و شرط [B/۵۳] اضافه مطلقاً آن است که مضاف مجرد از تنوین باشد.

و فایده اضافه لفظیه: تخفیف در لفظ مضاف است و پس، نه تعریف و نه تخصیص و از آن جهت است که جایز است «مررت برجل حسن الوجه» که حسن الوجه که صفت نکره واقع شده نکره است، و اما مثل: «مررت بزید حسن الوجه»، پس جایز نیست از جهت آنکه حسن الوجه نکره است و زید که مضاف موصوف آن است معرفه.

و همچنین جایز است الضارباً زید و الضاربوا زید از جهت آنکه تخفیف حاصل شده به حذف نون تننیه یا جمع و اما مثل: «الضارب زید»، پس جایز نیست از جهت آنکه حذف تنوین از جهت لحوق الف و لام است نه اضافه و بعضی تجویز کرده‌اند و شاهد آورده‌اند قول شاعر را:

الْوَاهِبُ الْمِائَةُ الْهَجَانِ وَ عَبْدُهَا

عُوداً يُرَجِّي خَلْفَهَا اَطْفَالَهَا^۱

که عبدها [A/۵۴] معطوف است بر المائه، پس تقدیر اینچنین خواهد بود الواهب عبدها. و «الواهب عبدها»، مثل: «الضارب زید» است و جواب آن است که جایز است فتح مائه که مضاف الیه نباشد و اما «الضارب الرجل»، پس جایز است از جهت شباهت آن به الحسن الوجه و وجه آن انشاء الله تعالی خواهد آمد و همچنین جواز الضاربك از جهت حمل آن بر ضاربك است.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که هرگاه دو اسم باشد که جایز باشد اطلاق

۱- جامع الشواهد، باب الألف، ص ۲۰۸. یعنی: «کسی که بخشنده است صد شتر سفید و شبان و خادم آن را در حالی که آن شتران تازه زانیده‌اند، در حالتی که میراند آن شبان در پشت سر آن شتران طفل‌های آن شتران را می‌راند».

هر دو بر شیئی واحد، پس خالی از دو حال نخواهد بود، یا آن است که یکی^۱ دلالت می‌کند بر معنی آن لفظ دیگر با زیادتی یا دلالت بر زیادتی نمی‌کند و قسم اول از دو حال خالی نیست یا جایز است باتفاق اضافه احدهما به دیگر یا مختلف فیه است.

اول مثل اسم و مسمی، ثانی مثل صفت و موصوف که هیچکدام [B/۵۴] مضاف به دیگر نمی‌شود بنابر مذهب اکثر؛ و اول که جایز است باتفاق اضافه هر یک به دیگر، خالی از دو حال نیست [یا به تأویل محتاج نیست و یا] به تأویل محتاج است؛ اول: اضافه عام است بخاص^۲ وقتی که لفظ عام حی و اسم نباشد، مثل: «کل الدارهم و عین الشیء» و ثانی: اضافه مسمی است به اسم یعنی اضافه اسم بلقب، مثل: «سعید کرز» که بتأویل مدلول هذا اللفظ است.

و بدانکه بعضی که تجویز کرده‌اند قول عربان را «مسجد الجامع و جانب الغربی و صلوة الاولى و بقله الحمقاء» که در اصل المسجد الجامع والجانب الغربی و الصلوة الاولى و البقله الحمقاء بوده، پس مسجد موصوف است به جامع و جانب به غربی و صلوة به اولی و بقله به حمقاء با آنکه هر یک از این موصوفات مضاف شده است به صفت خود و آن بعضی که تجویز نمی‌کنند اضافه [A/۵۵] موصوف را به صفت، تأویل می‌کنند این امثله را مسجد الوقت الجامع و جانب المكان الغربی و صلوة الساعة الاولى و بقله [الأرض] الحمقاء، پس «جامع و غربی و اولی و حمقاء»، صفت «مسجد و جانب و صلوة و بقله»^۳ نیست، بلکه هر یک صفت مقدر است.

و آن بعضی که گفته‌اند که: جایز است اضافه صفت به موصوف، شاهد آورده‌اند: «جَرَد قَطِیْفَةً و اخلاق ثیاب» را و مانعان تأویل کرده‌اند به این نحو که جَرَد و اخلاق مستعمل شده‌اند بانفراده بدون وصف شیء به آن، پس گویا که اسم جنسی است علی

۱- نسخه خطی: «آن است در یکی».

۲- نسخه خطی: «بخصاص».

۳- در نسخه «بقره» است که اشتباه می‌باشد.

حده، مثل: خاتم و بعد از آن مضاف کرده‌اند در اضافه افعّل تفضیل، پس بعضی تجویز کرده‌اند و بعضی منع.

فایده: ^۱ [اَوَّل:] بدانکه [جایز است حذف مضاف در] اضافه از جهت قیام قرینه مثل قول شاعر:

فَهَلْ لَكُمْ فِيمَا إِلَيَّ وَ إِنْسِي طَبِيبٌ بِمَا أَعْيَا النِّطَاسِي حَذِيماً^۲

یعنی: ابن حذیم.

ثانی آن است [B/۵۵] که: جایز است حذف مضاف‌الیه از جهت قیام قرینه، مثل قول شاعر:

يَا مَنْ رَأَى عَارِضاً أُسْرُ بِهِ بَيْنَ ذِرَاعِي وَ جِبْهَةِ الْأَسَدِ^۳

یعنی: ذراع‌ی الاسد.

ثالث آن است که: جایز است فصل میانه مضاف و مضاف‌الیه وقتی که مضاف‌الیه نیز مضاف باشد؛ مثل: «قتل اولادهم شرکائهم»؛ اولادهم فاصله است میانه قتل که مضاف است و شرکاء که مضاف‌الیه است و مضاف است به ضمیر جمع.

فایده: بدانکه هرگاه اسم صحیحی و همچنین ^۴ اسمی که در آخر آن «یا» یا «واو» ما قبل ساکن باشد مضاف شود به یاء متکلم، مکسور می‌شود آخر آن [و] در یاء متکلم جایز است سکون و فتح؛ اول: مثل غلامی، ثانی: مثل دلوی وظبی و اگر در آخر اسم مضاف به یاء متکلم الفی باشد، پس آن الف ثابت می‌ماند بر حال خود، مگر بنا در لغت هذیل که منقلب به یاء می‌شود و یاء مدغم می‌شود در یاء مثل عصا که هذیل [A/۵۶]

۱- قال الرضی: «و قد أخل المصنف ببعض احکام الإضافة فلا بأس نذكرها».

۲- شرح شافیه ابن حاجب، ج ۴، ص ۱۱۶.

۳- جامع الشواهد، باب الیاء، ص ۳۴۸. یعنی: «چه کسی است که دیده باشد ابر سفیدی را که به واسطه آن در میان دو ستاره ذراعان و چهار ستاره جبهه الاسد خوشحال می‌شوم».

۴- در نسخه به جای «همچنین»، «یعنی» آمده است.

می‌گویند عصبی و اگر در آخر آن اسم و او باشد قلب می‌کنند و او را به یاء و یاء را مدغم می‌کنند در یاء متکلم، مثل: «مسلمی» که در اصل مسلموی بوده است و در این سه صورت واجب است فتح یاء و اگر نه التقاء ساکنین لازم می‌آید.

فایده: بدانکه أخ و أب را وقتی که مضاف کنند به یاء متکلم می‌گویند: أخی و أبی - بتخفیف یاء - و بعضی تجویز کرده‌اند تشدید یاء را از این حیثیت که لام الفعل را [که] و او است برگردانند و قلب [به] یاء کنند و یاء را در یاء ادغام کنند.

و اما «حم» یا «هن» را وقتی که مضاف کنند به یاء متکلم، پس جایز نیست باتفاق برگردانیدن لام الفعل. و اما «فم»، پس در اکثر اوقات لام الفعل را برمی‌گردانند و می‌گویند فمی - به تشدید - و اما «ذو»، پس مضاف به ضمیر نمی‌شود مگر در نادر اوقات.

فصل

چون اسم معرب منقسم می‌شود به متبوع و تابع، باید تعریف کرد تابع را و بیان [B/۵۶] اقسام آن کرد.

پس بدانکه تابع اسمی است که واقع شده باشد بعد از اسمی دیگر و معرب باشد با اعراب آن اسم و جهت اعراب واحد باشد که اگر رفع متبوع از جهت فاعلیت باشد،^۱ همچنین رفع تابع نیز از جهت فاعلیت باشد و [هم‌چنین] اگر از جهت ابتدائیت باشد و قیاس کن بر آن جهات دیگری را.

و بدانکه تابع منقسم می‌شود به چهار قسم:

قسم اول: نعت

و آن تابعی است دال بر ذاتی و بر معنایی که در آن ذات باشد غیر از شمول افراد و فایده آن تخصیص است اگر موصوف نکره باشد و توضیح است اگر معرفه باشد و از

۱- در نسخه «نباشد» آمده است که خطا است.

این جهت که مضمَر موصوف نمی‌شود از جهت آنکه احتیاج به توضیح ندارد و گاه مقصود می‌شود به آن مدح متبوع یا ذم آن یا تأکید صفتی که مفهوم می‌شود از لفظ متبوع.

مثال اول: «جاءنی رجلٌ فاضلٌ»، مثال ثانی: «جاءنی زید الفاضل»، مثال ثالث: «بسم الله الرحمن الرحیم»، [A/۵۷] مثال رابع: «أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»، مثال خامس: «نفخة واحدة» که تاء نفخه دلالت بر وحدت می‌کند، پس ذکر واحده بعد از آن از جهت تأکید خواهد بود.

بدانکه جمهور نحات شرط کرده‌اند در نعت که مشتق باشد و حق آن است که شرط نیست، بلکه جامد نیز می‌شود اگر موضوع باشد از برای دلالت در جمیع مواد بر معنایی که در متبوع [است]، مثل: اسماء منسوبه مثل: تمیمی و قرشی و اسماء موصوله که اولشان الف و لام است، مثل: الذی و الّتی؛ یا موضوع باشد از برای دلالت در بعض مواد بر معنایی که در متبوع است، مثل: «هذا وُأی» در مررت بزید هذا و مررت برجل أی رجل از جهت آنکه «هذا» گاه مبتدا واقع می‌شود و همچنین «أی».

و بدانکه جمله خبریه صفت نکره واقع می‌شود و واجب است در آن جمله ضمیری که راجع باشد به موصوف خواه بارز و خواه مستکن^۱.

فایده: بدانکه نعت بر دو قسم است: [B/۵۷] [یا بیان حال خود موصوف است] یا بیان حال متعلق آن. و در اول واجب است مطابقت آن نعت مر متبوع را در ده امر: رفع و نصب و جزّ و تعریف و تنکیر و افراد و تننیه و جمع و تذکیر و تانیث و در ثانی واجب است مطابقت آن مر متبوع را در پنج امر ثانی؛ پس آن نعت نظر به متعلق حکم آن، حکم فعل است پس جایز نیست تننیه و جمع آن و اگرچه آن متعلق مثنی یا مجموع باشد و حکم فعل در تذکیر و تانیث خواهد آمد انشاء الله تعالی.

و بدانکه شرط است در موصوف که اعرف یا اخصّ باشد از صفت یا مساوی آن و از

۱- یعنی: مستتر.

این جهت است که مضمَر صفت واقع نمی‌شود از جهت آنکه معلوم [خواهد] شد انشاءالله تعالی که مضمَر اعراف از معارف است. و موصوف نمی‌شود معرف بالف و لام مگر به معرف بالف و لام یا مضاف به آن یا به اسم موصول از جهت آنکه معارف دیگر جمیع اعرافند از معرف به الف و لام.

و بدانکه [A۵۷/۵] اسم اشاره موصوف نمی‌شود مگر به معرف بالف و لام یا اسم موصول از جهت آنکه دو اسم اشاره دیگر سازند رفع ایهام نخواهد شد و اگر به مضمَر یا علم موصوف سازند لازم می‌آید که صفت اعراف باشد از موصوف، پس باقی نماند مگر معرف به الف و لام و اسم موصول.

فایده: بدانکه صفت را چهار حکم است اول آن است که: می‌توان وصف کرد موصوف را به یک صفت تننیه آن صفت، مثل: «جائتی زید و عمر والظریفان». ثانی آن است که: جایز است جمع موصوفات و تفریق صفات عالم. ثالث آن است که: جایز است قطع صفت از موصوف به این نحو که آن را با لفظی دیگر جمله مستأنف کنند وقتی که وصف از جهت تأکید نباشد، مثل: «الحمد لله الحمید و یرفع الحمید» که خبر هو مقدم است و مجموع مبتدا و خبر کلامی است مستأنف. رابع آن است که: جایز است حذف موصوف، مثل قوله تعالی [B/۵۷/۵]: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ»^۱ یعنی: إِلَّا شخص له مقام.

قسم دویم: عطف به حرف

و آن تابعی است مشارک متبوع در آن نسبتی که به حسب ظاهر متبوع داده‌اند به شرطی که واسطه واقع شده باشد میانه آن و متبوع یکی از این دو حرف که واو و فاء و ثَمَّ حَتَّى و لا و بل و لکن و أو و اما و أم است. مثل: «جائتی زید و عمرو» که عمرو که تابع است مشارک زید است که متبوع است در مجيء که نسبت است و واسطه واقع شده میانه

۱- سورة مبارکه صافات، آیه ۱۶۴.

زید و عمرو و او بدانکه حکم معطوف حکم معطوف علیه است، یعنی آنچه واجب است در معطوف علیه نظر بما قبلش کرده می‌باید که در معطوف نیز جاری باشد حتی در اضممار ضمیر.

و از این جهت است که جایز نیست ما زید و قایما و لا ذاهبا عمرو از جهت آنکه لازم می‌آید که ذاهب دو فاعل داشته باشد، زیرا که در قایما ضمیری مستتر است که راجع است به زید و آن ضمیر فاعل است، پس اگر ذاهبا [A/۵۸] گفته شود، لازم می‌آید که معطوف شود بر قایما، پس لازم می‌آید که در ذاهب نیز ضمیری باشد مستتر که راجع باشد به زید که فاعل آن باشد یا آنکه عمرو فاعل ذاهب است، پس لازم آمد تعدد فاعل و این جایز نیست بنابر مذهب حق؛ و اما مثل: «الذی یطیر فیغضب زید الذباب»، پس فاء در آن فاء سببیه است نه عاطفه.

و بدانکه شرط است در عطف بر ضمیر مرفوع متصل که مؤکد سازند اولاً آن ضمیر را به ضمیر مرفوع منفصل و بعد از آن عطف کنند، مگر اینکه فاصله واقع شده باشد میانه آن ضمیر و آن معطوف. مثال اول: «ضربت انا و زید»، مثال ثانی: «ضربت الیوم و زید». و شرط است در عطف بر ضمیر مجرد اعاده جارّ، خواه حرف جرّ باشد و خواه مضاف. مثال اول: «مررت بك و بزید»، مثال ثانی: «جاءنی غلامك و غلام زید» و بعضی تجویز کرده‌اند عطف بر ضمیر مجرور بدون اعاده جارّ و شاهد آورده‌اند قول شاعر را [B/۵۸]:

فَالْيَوْمَ قُرْبَتْ تَهْجُونَا وَ تَشْتَمِنَا فَادْهَبْ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامُ مِنْ عَجَبٍ^۱

و جواب آن است که این از جهت ضرورت شعر است.

فایده: بدانکه جایز نیست نزد جمهور نحّات عطف دو اسم بر دو معمول دو عامل مختلف که یک اسم معطوف باشد بر یک معمول و اسم دیگر در یک معمول دیگر، مثل:

۱- جامع الشواهد، باب الفاء، ص ۱۳۶. یعنی: «امروز در حالتی هستی که مذمت می‌کنی و دشنام دهی ما را، پس برو از پی کار خود که از تو و این روزگار و این کار تعجب نیست».

«ما كل سوداء تمرّة ولا بيضاء شحمة» که «ما» عامل است در تمرّة و «كل» در سوداء و شحمة معطوف است بر تمرّة و بيضاء بر سوداء وليكن هرگاه احد المعمولين مجرور باشد و مقدم باشد بر معمول ديگر و آن معمول ديگر مرفوع يا منصوب باشد، مثل: «في الدار زيدٌ و الحجرة عمروٌ [و] إن في الدار زيداً و الحجرة عمرواً»، پس جايز است از جهت آنکه همچنين مثال جاري شده است بر لسان عرب.

و بعضی گفته‌اند که: اين موضع از ما نحن فيه نيست، بلکه تقدير بايد کرد قبل از الحجرة مثلاً في را که آن باقی معطوف باشد بر مجموع في الدار و بعضی تجويز کرده‌اند [A/۵۹] مطلقاً و بعضی گفته‌اند که: جايز است اگر فاصله واقع نشده باشد ميانه حرف عطف و معطوف.

فايده: بدانکه جايز است حذف حرف عطف با معطوف از جهت قيام قرينه، مثل قول تو «اشترك عمروٌ» در جواب کسی که گويد: «من الذي اشترك هو و زيد» و جايز است حذف را و او تنها مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الدِّينِ إِذَا مَا أَتَوْكَ بِتَحْمِلِهِمْ قُلْتُ﴾^۱ الآية؛ يعنى: «و قلت» و «او» نیز محذوف می‌شود، مثل قول تو: «كُلُّ سَمَكًا لَبْنًا» از برای کسی که گويد: سمك و لبن هر دو را خورد، يعنى: كُلُّ سَمَكًا أَوْ لَبْنًا.

و گاه محذوف می‌شود معطوف عليه بعد از بلى و اخوات آن از حروف ايجاب، مثل قول تو در رد «ما قام زيد»: «بلى و عمرو»، يعنى: بلى قام زيد و عمرو.

و بدانکه هر ضميری که راجع است به معطوف به واو يا حتى واجب است مطابقت آن ضمير هر دو را، مثل: «زيد و عمرو جاءني و الناس حتى الأنبياء فنوا».

و بدانکه جايز است عطف [B/۵۹] فعل بر اسم و بر عكس، مثل قوله تعالى: ﴿فَالْيَقِ الْإِضْبَاحَ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾^۲ و قول شاعر:

بَاتَ يُعْشِيهَا يَغْضِبُ بَاتِرٍ يَقْصِدُ فِي أَسْوَاقِهَا وَ جَائِرٍ^۴

۱- سورة مباركة توبه، آية ۹۲.

۲- يعنى: به کسی که.

۳- سورة مباركة انعام، آية ۹۵.

۴- شرح رضى بر كافيه، ج ۲، ص ۳۵۴.

قسم سیم: تأکید

بدانکه تأکید بر دو قسم است: لفظی و معنوی.

اما لفظی: پس آن تکریر لفظ است و فایده آن یا دفع غفلت سامع یا دفع ظن او است تجوُّز یا سهو تو را مثلاً وقتی که گفتی: «جاءنی زید»، پس گاه باشد که مخاطب غافل باشد از گفتن زید و نداند که تو چه گفته [ای] پس گفته^۱ از جهت تنبیه مخاطب [و اعلام ساختن او]^۲ مکرر می سازد لفظ زید را و گاه باشد [که مخاطب ظن کند که زید] نه آمده بلکه غلام او آمده است [و عدول کرده] به زید از غلام زید، پس از جهت دفع این ظن نیز مکرر می سازد^۳ لفظ زید را و گاه باشد که توهم کند که تو سهو کرده می خواسته که عمرو بگوئی، پس زید گفتی و از جهت دفع این توهم نیز مکرر می سازی لفظ زید را.

و اما [A/۶۰] تأکید معنوی: پس او آن است که بعد از اسمی لفظ: «کلاهما یا کله یا اجمع یا اکتع یا ابتع یا ابصع یا نفسه یا عینه» گفته شود از جهت دفع توهم سامع تجوُّز یا سهو تو را، مثلاً وقتی که گفتی: «جاءنی الزیدان»، پس گاه باشد که مخاطب توهم کند که یک مسمی به زید آمده است و تو تجوُّز کرده ای و گفته که هر دو آمدند یا سهو کرده ای، پس از جهت دفع این توهم مؤکد می سازی الزیدان را بکلاهما و همچنین کلام در جاءنی القوم [کلهم یا اجمع]^۴ یا اکتع یا ابتع یا ابصع.

و بدانکه متبوع [را گفته می شود کلاهما اگر] که مثنی باشد [و] مذکر باشد [و اگر مؤنث با] شد کلتاهما گفته می شود و «کله» از برای متبوع مذکر مفرد و «کلها» از برای مؤنث مفرد و «کلهم» از برای جمع مذکر و «کلهن» از برای جمع مؤنث و به این ترتیب است: «اجمع، جمعا، اجمعون، جمع» و «اکتع، کتعا، اکتعون، کتعا» و «ابتع، بتعا».

۱- گوینده.

۲- این قسمت از نسخه پاره شده و این کلمات با توجه به قرائن موجود نوشته شده است.

۳- در نسخه آمده است «می سازم» که اشتباه است.

۴- این قسمت از نسخه پاره شده و کلمات میان دو قلاب با توجه به قرائن نوشته شده است.

[B/۶۰] ابتعون، بتع و «ابصع، بصعاء، ابصعون، بصع» و «نفسه» از برای مفرد مذکر و «نفسها» از برای مفرد مؤنث و «انفسهما» از برای تثنیه مذکر و مؤنث و در لغت بعضی «نفساهما، و انفسهم» از برای جمع مذکر و «انفسهن» از برای جمع مؤنث و همچنین «عینه، عینها، و اعینها، و اعینهم».

و حق آن است که وحده نیز از جهت تأکید است.

و بدانکه بعضی تجویز کرده‌اند که وقتی متبوع مکسر مذکر باشد جایز است تأکید آن به «کلّهن و جمع و کتّع و بتع و بصع» به تأویل آن به جماعات.

فایده: بدانکه واجب است که متبوع کَلَّه و اجمع و اکتّع و ابتّع و ابصع که متجزی باشد، خواه مجزّی آن بحسب حسّ باشد، مثل: «جاءني قوم و رجال» و خواه باعتبار باشد و بس مثل: «عبد» که متجزّی می‌شود باعتبار بیع و شرا.

فائدة: بدانکه هرگاه خواهند مؤکّد سازند ضمیر مرفوع متّصل را بنفسه یا عینه باید اوّل مؤکّد ساخت آن ضمیر را به ضمیر مرفوع [A/۶۱] منفصل، مثل: «زید جاء نفسه یا عینه».

و بدانکه هر یک از «اکتّع و ابتّع و ابصع» فروع اجمع است و از این جهت است که مذکور نمی‌شود هیچکدام از اینها بدون ذکر اجمع و وقتی که مذکور شود، مقدم نمی‌شود بر آن بنا بر مذهب حق. و بدانکه نکره را مؤکّد نمی‌سازند.

قسم چهارم: بدل

و آن اسمی است که مقصود به آن باشد که بحسب ظاهر تعلق به متبوع دارد به شرطی که آن متبوع مقصود نباشد، بلکه موطنی و ممهد ذکر تابع باشد و آن بر چهار قسم است: بدل کل و بعض و اشتمال و غلط.

اما بدل [کل]: پس او آن است که: عین مبدل منه باشد و اما بدل بعض: پس او آن است که بعضی از آن باشد و اما بدل اشتمال: پس او آن است که متبوع مشتمل باشد بر

تابع یا تابع مشتمل باشد بر متبوع و این اشتغال کل بر جزء نباشد و بحیثیتی نباشد که متکلم غلط کرده باشد اولاً و بدل غلط آن است که: غلط کرده باشد اولاً و تلفظ^۱ به متبوع کرده باشد [B/۶۱] اول: مثل: «جاءنی زید اخوك»، ثانی: مثل: «ضربت زید ابوه»^۲ ثالث مثل: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ»^۳، رابع: مثل «ضربت زيدا حمارة». و بدانکه در اغلب اوقات بدل جامد است و بدانکه جایز است که بدل و مبدل منه هر دو معرفه باشند و هر دو نکره و اول معرفه و ثانی نکره [و] بر عکس. اما در صورت سیم واجب است که آن نکره را مخصص سازند به وصف، مثال اول: «اقسم بالله ابو حفص عمر»، مثال ثانی: «جاءنی رجل أخ لك»، مثال ثالث: قوله تعالى ﴿بِالنَّاصِيَةِ * النَّاصِيَةِ كَاذِبَةٍ﴾^۴ مثال رابع قول تو: «جاءنی رجل أخوك»^۵.

مقاله ثانیه: در اسماء مبنیه

بدانکه اسم مبنی بر دو قسم است: اول: اسمی است مشابه فعل ماضی یا امر یا حرف. ثانی: اسمی است غیر مشابه به یکی از این مذکورات که مرکب نباشد با عامل خود. و حکم مبنی آن است که مختلف نشود آخر آن بسبب اختلاف عوامل؛ و جمهور نحّات تعریف کرده اند مبنی [A/۶۲] آن است که: مختلف نشود آخر آن بسبب اختلاف عوامل؛ و جمهور نحّات تعریف کرده اند مبنی را به این حکم مذکور.

۱- نسخه خطی: «تلفض».

۲- این مثال خالی از اشکال نیست، بدلیل اینکه این مثال برای بدل بعض است، در حالیکه بعض از آن فهمیده نمی شود و هم چنین اشکال اعرابی دارد، مانند اینکه باید گفته شود: «ضربت زیداً أباه».

۳- سورة مبارکه بقره، آیه ۲۱۷.

۴- سورة مبارکه علق، آیه ۱۵ و ۱۶.

۵- علت عدم ذکر عطف بیان به عنوان تابع دیگر، این است که مرحوم رضی قائل هستند که عطف بیان و بدل یکی است.

و بدانکه علامات بناء بر چهار قسم است: ضمّه و فتحه و کسره و سکون و اصل سکون است و باید دانست که قسم ثانی از مبنی بنا بر تعریف اول، اسماء معدوده است، مثل: غلام در بساط^۱ و غیر آن^۲ و قسم اول بر هشت قسم است:

قسم اول: مضمرات

و اسم مضمر بر سه قسم است: ضمیر متکلم و ضمیر مخاطب و ضمیر غایب. اما ضمیر متکلم، پس آن ضمیر است موضوع از جهت دلالت بر متکلم من حیث انه متکلم، ضمیر مخاطب ضمیری است موضوع از جهت دلالت بر مخاطب من حیث له مخاطب، و همچنین ضمیر غایب ضمیری است موضوع از جهت دلالت بر غایب من حیث انه غایب و هر یک از اقسام ثلاثه منقسم می شود باعتبار محل به سه قسم: مرفوع و منصوب و مجرور و هر یک از دو نوع اول منقسم می شود به دو قسم [B/۶۲] متصل و منفصل و اما نوع ثالث پس متصل است و پس معلوم شد که انواع ضمیر پانزده است و این ظاهر است و احتیاجی به بیان ندارد.

و باید دانست که ضمیر غایب را لابد است که مرجع آن مقدم باشد بر آن، خواه تقدم بحسب لفظ باشد و خواه بحسب تقدیر باشد، یعنی از غیر تقاضای ضمیر، معنی در کلام باشد که تقاضای تقدم مرجع کند یا در حکم مقدم باشد، یعنی بسبب تقاضای ضمیر مرجع را حکم کنند بر آن مرجع به تقدم، اول مثل: «ضربت زیداً غلامه»، ثانی مثل: «ضرب غلامه زید» که فاعلیت زید تقاضای تقدم آن بر ضمیر می کند، ثالث مثل: «ضمیر شأن و قصه».

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که ضمیر مرفوع گاه مستتر می شود و این در

۱- یعنی به تنهایی و خارج از جمله. ۲- غیر غلام.

هفت موضع است: در مضارع^۱ که از برای متکلم باشد یا مخاطب یا غایب یا غایبه و در اسماء مشتق^۲ مطلقاً.^۳

و بدانکه وضع ضمیر [A/۶۳] از جهت اختصار است و از این جهت است که اصل در آن اتصال است از جهت آنکه ضمیر متصل^۴ اخصر است از منفصل و اصل در متصل استتار است و لهذا جایز نیست انفصال ضمیر مگر در موضعی که اتصال در آن متعذر باشد و آن در شش موضع است:

اول آنکه: مقدم باشد بر عامل خود، مثل: «إِيَّاكَ ضَرَبْتُ»، ثانی آنکه: فاصله واقع شده باشد میانه عامل و آن ضمیر از جهت غرضی از اغراض، مثل: «مَا ضَرَبَكَ إِلَّا أَنَا»، ثالث آنکه: عامل معنوی باشد، مثل: «أَنَا زَيْدٌ» که عامل ابتدائیت است، [رابع آنکه: عامل ضمیر حذف شود، مثل «إِيَّاكَ وَالْأَسَدَ»] خامس آنکه: عامل حرف باشد و ضمیر مرفوع، مثل: «مَا أَنْتَ قَائِمًا»، سادس آنکه: مسند شده باشد به آن ضمیر صفتی که جاری شده باشد بر غیر موصوف خود به اینکه خبر آن غیر با صفت آن واقع شده باشد، مثل: «هَذَا زَيْدٌ ضَارِبٌ هِيَ» که مسند شده است [B/۶۳] به «هِيَ ضَارِبَةٌ» که صفتی است جاری بر زید، زیرا که خبر او واقع شده با آنکه موصوف آن هند است.

اما وجه تعذر اتصال در اربعة اولی پس ظاهر است و اما وجه تعذر آن در صورت خامسه، پس از جهت آن است که به حرف متصل نمی شود ضمیر مرفوع و اما در صورت سادسه، پس از جهت آن است که در بعضی مواضع ملتبس می شود مسند الیه بغیر آن، مثل: «زَيْدٌ عَمْرُو ضَارِبُهُ»، زیرا که اگر «هُوَ» گفته نشود، معلوم نمی شود که ضارب زید است یا عمرو، بلکه متبادر می شود که عمرو است از جهت قرب آن به صفت.

۱- در نسخه «ماضی» آمده که سهو است.

۲- منظور اسم فاعل و اسم مفعول است که با احتساب این دو مورد به پنج مورد قبلی، هفت موضوع خواهد شد.

۳- چه مفرد، چه مثنی و چه جمع.

۴- در نسخه «منفصل» آمده که سهو است.

و اما وقتی که منفصل سازند آن ضمیر را متفطن خواهد شد مخاطب آنکه ضارب زید است از جهت آنکه انفصال ضمیر خلاف اصل است، پس ارتکاب آن مشعر است بر اینکه مراد مخالف اصل است که اسناد صفت باشد به اسم بعید و آن موضعی را که در آن التباس واقع نمی شود حمل کرده اند بر آن موضع که التباس واقع [A/۶۴] می شود و بعضی واجب دانسته اند انفصال ضمیر را بعد از اسم فاعل و اسم مفعول.

فایده: بدانکه هرگاه دو ضمیر جمع شوند خالی نخواهند بود از دو حال، یا احدهما مرفوع است یا هیچکدام مرفوع نیست و بر هر تقدیر یا احدهما اعراف است از دیگر یا نه و اگر احدهما اعراف باشد خالی از دو حال نخواهد بود یا آن است که [آنکه] اعراف است مقدم است بر آن ضمیر دیگر یا نه، پس اگر هیچکدام مرفوع نباشند و یکی اعراف باشد و مقدم، پس مختار است متکلم در اتصال و انفصال ضمیر ثانی، مثل: «اعطیتکم واعطیتک اياه و ضربیک و ضربی ایاک»، اما ضمیر اول پس در آن جایز نیست انفصال و بعضی تجویز انفصال کرده اند و بنابر تقادیر یافته ضمیر ثانی متصل نمی شود، بلکه واجب است در آن انفصال و بعضی گفته اند که: اگر هیچکدام مرفوع نباشند و ضمیر اعراف مؤخر باشد [B/۶۴] پس جایز است در آن اتصال نیز، مثل: «اعطا هوک و اعطا هانی».

فایده: بدانکه مختار در ضمیر که خبر کان واقع شده باشد، انفصال است از جهت آنکه در اصل خبر مبتدا است و عامل خبر مبتدا معنوی است که آن خبریت باشد و دانسته شد سابقا که هرگاه عامل در ضمیر معنوی باشد، واجب است انفصال ولیکن چون خبر کان شبیه است به مفعول، جایز است در آن اتصال همچنانکه جایز است اتصال در ضمیری که مفعول باشد.

و بدانکه در اکثر اوقات ضمیری که بعد از لولاء امتناعیه واقع می شود، منفصل است، مثل: «لولا انت» و ضمیری که بعد عسی واقع شود متصل، مثل «عسیّت». و لولاک و عساک نیز آمده است و اختلاف کرده اند در آن ضمیر، پس بعضی گفته اند: بعد از لولا

ضمیر مجرور است و لولا حرف جاز و بعد از عسی منصوب است و بعضی گفته‌اند که: در اول مجرور است قایم مقام مرفوع و بعضی [A/۶۵] گفته‌اند که: در ثانی منصوب است بر خبریت عسی و اسم آن ضمیری است مستتر در آن و بعضی گفته‌اند که: منصوب است بر خبریت و اسم آن محذوف است.

فایده: بدانکه هرگاه ملحق شود به ماضی و مضارع غایب یا غایبه یا مخاطب [یا مخاطبه] یا متکلم وحده یا مع الغیر، یای متکلم واجب است الحاق نونی قبل از آن تا محفوظ دارد آخر فعل را از کسره که مختص است به اسم و این نون را نون وقایمی نامند و جایز است اتیان به آن نون قبل از آن یاء در مضارع غیر از آن پنج صیغه مذکوره و در «لن و إن و اخوات ان و من و عن و قد و قط»، ولیکن مختار اتیان است در اربعه اخیر و لیت، و عدم اتیان است در لعل.

فایده: بدانکه متوسط می‌سازند میانه مبتدا و خبر - خواه ابتدائیت و خبریت در اصل باشد و خواه در حال - وقتی که مبتدا معرفه باشد یا افعال تفضیل مستعمل با مِنْ باشد لفظی مطابق مبتدا [B/۶۵] تا اینکه اعلام کند ابتدائیت مبتدا را و آن را فصل می‌گویند، مثل: «زید هو القایم» و «كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ»^۱ و خلاف کرده‌اند در اسمیت و حرفیت آن و بنابر اسمیت مبتدا خواهد بود و آن خبر مفروض خبر آن و جمله خبر مبتدا مفروض.

فایده: بدانکه هرگاه عربان خواهند که تعبیر کنند به یک جمله [که] مؤنث باشد مُصَدَّر می‌سازند آن جمله را به «هی» و اول را ضمیر شأن می‌نامند و ثانی را ضمیر قصه و آن جمله را مفسر آن، مثال اول: «هو الامیر مقبل»، مثال ثانی: «هی هند مقبلت» و هر یک از این دو ضمیر مساوی است با ضمائر دیگر در اقسام، غیر از اینکه مجرور نمی‌شود و جایز است حذف هر یک از ضمیر شأن و قصه اگر منصوب باشد.

۱- سورة مبارکه مائده، آیه ۱۱۷.

و بدانکه خلاف کرده‌اند در اینکه مفسر ضمیر شأن یا قصه جایز است که مفردی باشد که قایم مقام جمله باشد یا نه، مثل: «کان قایماً زیدُ» [که زید] فاعل قایما باشد و قایما خبر کان و اسم آن ضمیر شأن مستتر و قایماً قایم مقام زیدُ [A/۶۶] قایم باشد که جمله است.

قسم دوم: اسماء اشاره

بدانکه اسم اشاره اسمی است موضوع از برای دلالت بر امری حاضر محسوس، پس آن لفظی که موضوع است از برای مفرد مذکر «ذا» است و آنکه موضوع است از برای مثنی مذکر «ذان» است در حالت رفع و «ذین» در حالت نصب و جرّ و از برای مفرد مؤنث «تا و ذی و تی و ته و ذه و تهی و ذهی» و از برای مثنی مؤنث «تان و تین» و از برای جمع مذکر و مؤنث هر دو «اولاء و اولی».

و بدانکه مُصدّر می‌سازند هر یک از این اسماء را به هاء تنبیه و الحاق می‌کنند در آخر هر یک کاف خطاب.

و بدانکه بعضی گفته‌اند که «ذان و تان» معربند و از این جهت است که در حالت نصب و جرّ ذین و تین گفته می‌شود و حق آن است که این اختلاف بحسب اعراب نیست، بلکه بحسب وضع است.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که وقتی که مشارالیه قریب باشد به مشیر ذا گفته می‌شود و اگر بعید باشد [B/۶۶] ذلک و ذانک و تانک - بتشدید نون در هر دو - و اولالک؛ و اگر متوسط باشد ذاک و اگر مشارالیه مکانی باشد گفته می‌شود: تَمَّ و هُنا - بتخفیف نون و تشدید آن -.

قسم سیوم: موصوله

بدانکه اسم موصول اسمی است که بدون ضم و جمله که در هر یک از آن ضمیری باشد راجع به آن موصول، و معلوم مخاطب باشد؛ و اما باید دانست که اسم فاعل و اسم

مفعول کافی نیست در متمیم جزء مگر در الف و لام نه در باقی موصولات و مختلف می شود اسم موصول در تذکیر و تأنیث باعتبار اختلاف موصوف به آن.

پس از برای موصوفِ مفردِ مذکر گفته اند: گفته می شود «الذی»، و از برای مثنی مذکر «الَّذَانِ» [در حالت رفع، و «الَّذَيْنِ»] در حالت نصب و جرّ، و از برای جمیع مذکر «الَّذُونَ» در حالت رفع، و «الَّذِينَ» در حالت نصب و جرّ، [و از برای مفرد مؤنث «الَّتِي»] و از برای تثنیه آن «الَّتَانِ» در حالت^۱ رفع، و «الَّتَيْنِ» در حالت نصب و جرّ، و از برای جمع مؤنث «[أُولَى]^۲ اللَّائِي و اللَّاء و اللَّاتِي» [A/۶۷] ولیکن اوّل در اغلب اوقات از برای جمع مذکر است و ثلاثه اخیره از برای جمع مؤنث.

و مشترك میانه واحد و مثنی و مجموع و مذکر و مؤنث، شش لفظ است: «ما و من و ای و ذو» بنابر لغت بنی طی و «ماذا و الف و لام»؛ و در نصب و جرّ نیز، و گاه محذوف می شود نونشان و همچنین نون اللّذین.

فایده: بدانکه ضمیری که راجع است به اسم موصول اگر مرفوع باشد باتفاق محذوف نمی شود اگر مبتدا نباشد و اما اگر مفعول باشد و ضمیر دیگر نباشد که راجع باشد به آن اسم، پس جایز است حذف آن ضمیر و اما مجرور، پس اگر مضاف الیه باشد که مضاف به آن صفت باشد جایز است حذف آن ضمیر مطلقا و اگر مجرور باشد به حرف جری که اگر حذف کنند آن حروف را معلوم شود که چه حرفی است، جایز است حذف ضمیر با جار. مثال اول: «الذی هو قایم»، مثال ثانی: «الذی ضربته»، مثال ثالث: «الذی [B/۶۷] انا ضارب»، مثال رابع: «الذی مررت به» که جایز است که گفته شود: الذی قایم والذی ضربت والذی انا ضارب والذی مررت.

ولیکن بعضی گفته اند که: اول جارّ را حذف باید کرد تا آن ضمیر متصل شود به فعل و منصوب شود و بعد از آن حذف کنند آن ضمیر را و حق مذهب اول است.

۱- در نسخه آمده است: «و در حالت...» که سهو است.

۲- به ضمّ و قصر.

فایده جلیله: بدانکه هرگاه خواهی که اخبار کنی از لفظی در جمله‌ای به استعانت یکی از اسماء موصوله، مُصدّر سازی آن جمله را به آن اسم موصول و مؤخر دانی آن لفظ مخبر عنه را از جمیع اجزاء خبر و به جای آن لفظ، ضمیری [قرار می‌دهی] که راجع باشد به اسم موصول، مثلاً هرگاه خواهی که اخبار کنی از زید در ضربت زید به استعانت الذی، می‌گویی: «الذی ضربته زید».

پس معلوم شد که اخبار نمی‌توان کرد از ضمیر شأن و نه از ضمیر قصه از جهت آنکه مؤخر نمی‌توان داشت هیچ یک از این دو ضمیر را از جهت آنکه واجب است [A/۶۸] که هریک در صدر کلام واقع شوند و همچنین حال از جهت آنکه به جای آن، ضمیر نمی‌توان گذاشت از جهت آنکه معلوم شد سابقاً که حال می‌باید که نکره باشد، پس ضمیر حال نمی‌شود از جهت آنکه معرفه است و اگر قایم مقام حال واقع شود لازم می‌آید حال [معرفه] شود.

و حاصل کلام این است که هرگاه متعذر باشد یک امری از این امور ثلاثه که تقدیم اسم موصول و تأخیر مخبر عنه و اقامت ضمیر در مقام است متعذر است اخبار به اسم موصول و اگر آن جمله که مخبر عنه در آن جمله است تنازع باشد باید آن جمله را به حال خود گذاشت و در هر یک از محاملین^۱ ضمیری مستتر باید کرد؛ پس در ضرب و اکرم زید اگر خواهی اخبار کنی از زید که می‌گویی: «الذی ضرب و اکرم زید».

فایده: بدانکه ما اسمیه بر شش قسم است: موصوله، موصوفه و استفهامیه و شرطیه و به معنی شیء و صفت؛ اول: مررت بما کان معنا امس، ثانی: مثل مررت بما معجب لك، ثالث: مثل ما تفعل، رابع: مثل ما تفعل افعل، خامس: مثل «نِعْمًا هِيَ»^۲ بنابر مذهب بعضی دیگر، سادس: [B/۶۸] مثل ضربته ضرباً ما.

و بدانکه بعضی گفته‌اند که: مای مصدریه اسم است و بعضی گفته‌اند که: حرف است.

۲- سورة مبارکه بقره، آیه ۲۷۱.

۱- متنازعین.

و مَنْ نیز جاری می‌شود در آن، چهار قسم از این اقسام شش قسم ما، وراء^۱ تامه و صفت.

و بدانکه از جمله اسماء موصوله «ای و آیه» معرب است وقتی که صله آن به تمامها موجود باشد که اگر صدر آن صله را حذف کرده باشند معرب نخواهد بود بلکه مبنی خواهد بود؛ مثل قوله تعالی: ﴿أَتَيْتُهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾^۲ که تقدیر: أَتَيْتُهُمْ هُوَ أَشَدُّ است.

فایده: بدانکه «ماذا صنعت» دو احتمال دارد: احتمال دارد که بمعنی ما الذی صنعت باشد و احتمال دارد که بمعنی اَیُّ شَیْءٍ صنعت باشد؛ پس بنابر اول بهتر در جواب آن است که مرفوع سازند، مثل الاکرام تا آنکه بمعنی الذی صنعت الاکرام [باشد و بنابر دوم منصوب سازند] تا اینکه بمعنی صنعت الاکرام شود.

قسم چهارم: اسماء افعال

و بدانکه اسم فعل اسمی است که به معنی فعل امر یا فعل ماضی^۳ باشد؛ اول مثل: «رُوِّدَ» و دویم مثل: «هَيَّاهُ» [A/۶۹] که اول به معنی امهل است و ثانی بمعنی بَسَّطْ و باید دانست که این اسماء یا منقولند از مصدر یا از جار و مجرور اول مثل: «روید»، ثانی مثل: «علیک».

و دیگر باید دانست که اسم فعل متعدی می‌باشد و لازم می‌باشد^۴ و هم متعدی و هم لازم هر دو می‌باشد.

اما متعدی، پس مثل «روید زیداً» بمعنی امهل زیدا و «هأء الکتاب» به معنی أعط الکتاب و «بله زیدا» بمعنی دع زیدا و «تید زیدا» به معنی امهل زیداً.

۱- به غیر از. ۲- سوره مبارکه مریم، آیه ۶۹.

۳- در نسخه آمده است: «فعل ماضی یا فعل امر» که با توجه به مثال‌های آورده شده، اشتباه می‌باشد و سهو شده است.

۴- در نسخه جمله «متعدی می‌باشد و لازم می‌باشد» دو مرتبه ذکر شده است.

و ثانی که اسم فعل لازم است مثل: «صه» به معنی اسکت و «مه» به معنی کف و «ایه» به معنی زد فی الحدیث و «ایها» به معنی کف و «ایه» به معنی اقبل و «دع» و «دعا» و «دعدعاً» و «لعا» که به معنی اسرع و «قد» و «قط» به معنی اقطع و «حی» به معنی اقبل و «هلا» که به معنی اسرع است.

و ثالث و آن، آن است که لازم و متعدی هر دو آمده باشد، مثل: «هلم» که به معنی اقبل آمده است و به معنی احضر و اول لازم است و ثانی متعدی.

فایده: [B/۶۹] بدانکه فعال بر چهار قسم است: اول آنکه: بمعنی امر است، مثل: «نزال» که به معنی انزل است، ثانی آنکه: مصدر است، مثل: «فجار» که به معنی فجور است، ثالث آنکه: صفت مؤنث است و این بر دو قسم است: اول آنکه: صفت مستعمل نمی‌شود بدون ندا، اول مثل: «لکاع» و ثانی بر دو قسم است، اول آنکه: علم شده باشد، مثل «حلاق و جیاذ» که علم شبیه‌اند و ثانی خلاف اول است مثل: «قطاط». و قسم چهارم از اقسام فعال آن است که: علم شخص مؤنث معین باشد، مثل: «قطام».

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که خلافتی نیست در لغات، بناء اقسام ثلاثه اول ولیکن در قسم اخیر خلاف است؛ پس در بعض لغات مبنی است مطلقاً و در بعض لغات معرب است غیر ذوات را یعنی آنکه در آخر آن را باشد، مثل: «حضار».

قسم پنجم: اصوات

بدانکه اسم صوت بر سه قسم است: اول آن است که: حکایت صوت یکی از حیوانات عجم یا جمادات باشد، مثل: «غاق» که حکایت صوت [A/V۰] زاغ است و مثل: «طق» که حکایت صوت مثل طشت است، ثانی: لفظی است صادر از انسان که دلالت می‌کند بالطبع نه بالوضع بر معنی که در ضمیر ملتفت^۱ است، مثل: «اف، تف»،

۱- در نسخه «ملتفت» آمده که سهو شده است.

ثالث: لفظی است مستعمل در وقت خوابانیدن یا طلبیدن یکی از حیوانات عجم یا از جهت غیر آن از اعراض متعلقه به حیوانات عجم، مثل: «نَحَّ» از برای خوابانیدن شتر.

قسم ششم: مرکبات

بدانکه مرکب [لفظی است] که مرکب باشد از دو کلمه و میانه آن دو کلمه^۱ نسبتی نباشد و بدانکه علم مرکب بر دو قسم است: یا آن است که مرکب شده است از جهت علمیت یا قبل آن علمیت مرکب بوده و بعد از آن علم شده.

و قسم اول بر دو قسم است: یا آن است که جزء اخیر مبنی بوده قبل از ترکیب یا نه، پس اگر مبنی بوده باقی خواهد ماند بر بنا و اگر مبنی نبود دو نظر باید کرد به آن جزء، پس اگر متضمن حرف است هر دو جزء مبنی خواهد بود، مثل: «خمسة و عشرة» [در خمسة عشر] است.

و اما اثنی عشر، پس خلاف کرده‌اند در اعراب و بنای اثنی؛ وجه بنا تضمن حرف [است] از جهت آنکه در اصل [B/V.0] اثنی [و] عشر بوده است، مثل خمسة عشر و وجه اعراب اختلاف اثنی در کلام عرب بحسب رفع و نصب و جر [است] که در حالت رفع به الف گفته می‌شود و در حالت نصب و جرّ به یاء بخلاف خمسة عشر و امثال آن^۲.

و قایلون به بنا می‌گویند که: این اختلاف از جهت اعراب نیست، بلکه اثنی به الف موضوع است از برای حالت رفع و به یاء از برای حالت نصب و جرّ، مثل: «ذان و ذین» چنانچه سابقاً مذکور شد.

و اگر جزء ثانی متضمن حرف نباشد، مثل: «بعلیک»، پس در آن سه لغت است: اول: و آن افصح است اعراب ثانی یا منع صرف آن و بنای اول؛ ثانی: اعراب و اضافه اول و بنای منع صرف ثانی؛ ثالث: اعراب هر دو و اضافه اول بنائی و صرف ثانی.

۱- در نسخه جمله «و میانه آن دو کلمه» دو مرتبه ذکر شده است.

۲- در نسخه «احوال» آمده که سهو است.

قسم هفتم: اسماء مکتبی بها

بدانکه کنایه تعبیر است از شیئی معین به لفظی که صریح نباشد در آن شیئی؛ و از جمله آن الفاظ، پنج لفظ مبنی است: کم و کذا و کیت و ذیّت و کاین. اما «کم»، پس بر دو قسم است: [A/V] استفهامیه و خبریه؛ اما استفهامیه: پس موضوع است از برای استفهام از عدد شیء و ممیز آن منصوب است و مفرد؛ و اما خبریت: پس موضوع است از برای اخبار از کثرت شیء و ممیز آن مجرور است و مفرد. هر یک واجب است که در صدر کلام باشد و ممیز کم استفهامیه بسیار محذوف می شود.

و بدانکه ممیز کم خبریه مجرور می شود به مِنْ و اما کم استفهامیه، پس مثال از برای ممیز آن به مِنْ یافت نشده است.

و بدانکه هر یک از کم استفهامیه و خبریه بحسب محل مختلف می شود، پس اگر بعد از آن فعلی باشد که مشغول نشده باشد از عمل در کم بعمل در ضمیر آن یا متعلق آن، پس منصوب خواهد بود و نظر باید کرد به ممیز آن، پس اگر صلاحیت آن دارد که مفعول به باشد، نصب کم نیز بر مفعولیت خواهد بود، مثل: «کم رجلا ضربت» که کم منصوب است به مفعولیت و «کم مرة ضربت» که منصوب است به ظرفیت و اگر قبل از کم [B/V] حرف جری یا مضافی باشد مجرور خواهد بود، مثل: «بکم رجلا و مررت^۱ و غلام کم رجلا (رجل) ضربت» و اگر قبل از آن حرف جرّ و مضافی نباشد غیر مشغول شده باشد^۲ مرفوع خواهد بود و رفع آن بر ابتدائیت است اگر ممیز آن ظرف نباشد و بر خبریت است اگر ظرف باشد، مثال اول: «کم رجلا ضربته»، مثال ثانی: «کم یوماً سفرك». و اعراب «ای» نیز مختلف می شود مثل اختلاف اعراب کم، پس منصوب، مثل: «ای رجل ضربت» و در جهت نصب نظر باید کرد به مضاف الیه همچنانکه در کم نظر به ممیز

۱- «بکم رجل مررت»، شرح رضی، ج ۳، ص ۱۵۹.

۲- یعنی اگر فعلی باشد که به غیر «کم» مشغول شده باشد.

باید کرد و مجرور مثل: «بأیهم مررت؟» و مرفوع به ابتدائیت، مثل: «أیهم ضربته؟» و بخبریت مثل: «أی یوم سفرک؟».

فایده: بدانکه در هر جایی که محتمل باشد استفهامیت کم و خبریت آن و ذکر ممیز و حذف آن مثل قول شاعر:

كَمْ عَمَّةَ لَكَ يَا جَرِيرُ وَ خَالَةٍ قَدْ خَلَبْتُ عَلَى عِشَارِي^۱

سه احتمال است در آن ممیز، مثل «عمّة» [رفع آن] و کسر آن و فتح آن، [A۷۲] پس رفع بنا بر حذف ممیز که تقدیر کم حلیه بامره باشد و فتح بنا بر اینکه کم، کم استفهامیه باشد و جرّ بنا بر اینکه خبریت باشد.

فایده: بدانکه کأتین به معنی رُبّ است و بعضی گفته اند که: واجب است تصدیر ممیز آن به مِن، مثل قوله تعالی: ﴿فَكَاتَيْنِ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾^۲. و اما «کیت» و «ذیت»، پس کنایه از حدیث است گفته می شود: «قال زید: کیت و کیت و قال: ذیت و ذیت». و اما «کذا»، پس صلاحیت کنایه از جمیع اشیاء دارد.

قسم هشتم: بعضی از ظروف

بدانکه مبنی از ظروف^۳ بسیار است از آن جمله ظرفی است که مضاف الیه آن محذوف باشد، مثل: «قبل» و «بعد» و غیر آن که مبنی بر ضم اند. و از آن جمله «حیث» است و آن در اغلب اوقات مضاف به جمله می شود و گاه مضاف به مفرد نیز می شود، مثال اول: [«اجلس حیث جلس زید» و مثال ثانی:]

۱- جامع الشواهد، باب الکاف، ص ۳۳۲. یعنی: «ای جریر چه بسا عمّه و خاله تو که دست و پای ایشان کج و منقلب است، دوشیدند شتران مرا که ده ماه از آبستنی ایشان گذشته بود و این برای من ضرر بود».

۲- سوره مبارکه حج، آیه ۴۵.

۳- این کلمه در نسخه احتمال «حروف» هم داده می شود بنا بر این مراد مبنی بودن ظروف بخاطر شباهت داشتن به حروف است.

أَمَّا تَرَى حَيْثُ سُهَيْلٍ طَالِعاً نَجْماً يُضِيءُ كَالشَّهَابِ سَاطِعاً^۱

که حیث مضاف شده است به سهیل که مفرد است.

و از آن جمله «إذا» است و آن موضوع است [B/۷۲] از برای دلالت بر زمان مستقبل و گاه مستعمل می شود از برای زمان ماضی و گاه مستعمل می شود از برای زمان مستمر، مثال اول: «إذا جاءك زيد فاکرمه»، مثال ثانی قوله تعالی: «حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَاراً»^۲، مثال ثالث قوله تعالی: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ»^۳ الآية، یعنی در هر وقتی که گفته شود به ایشان.

و باید دانست که «إذا» متضمن معنی شرط است و از این جهت است که مختار آن است که بعد از آن جمله فعلیه واقع شود، مثل امثله سابق و گاه از برای مفاجات می آید و در این صورت مختار وقوع مبتدا است بعد از آن، مثال: «خرجت فإذا السبع واقف» و گاه زایده می باشد، مثل قول شاعر:

حَتَّى إِذَا أَسْلَكُوهُمْ فِي قَتَائِدَةٍ سَلَّأَ كَمَا تَنْظُرُ الْجَمَّالَةُ الشُّرْدَا^۴

بنابر مذهب بعضی بخلاف مذهب بعضی دیگر که گفته اند که: این إذا شرطیه است و جواب آن محذوف است که رأیت امرا عظیما است.

و از آن جمله «إِذْ» است [A/۷۳] و آن موضوع است از برای دلالت بر زمان ماضی و بعد از آن هر یک از آن جمله اسمیه و فعلیه واقع می شود، اول: مثل: «خرجت إذ خرج زيد»، ثانی مثل: «خرجت إذ زيد خارج» و گاه از برای مفاجات نیز می آید، مثل: «خرجت فإذا زيد خارج».

۱- جامع الشواهد، باب الألف، ص ۲۱۰. در نسخه اینگونه آمده است:

قعدت حیث سهیل طانعا نجم یعنی کالشهاب اطعا

یعنی: «آیا نمی بینی مکان طلوع ستاره سهیل را که مثل شعله آتش برافروخته و شعله زننده

روشنایی می دهد».

۲- سورة مبارکه کهف، آیه ۹۶.

۳- سورة مبارکه بقره، آیه ۱۱.

۴- شرح رضی بر کافیہ، ج ۳، ص ۱۹۳.

و از آن جمله «أین» است و آن موضوع است از برای مکان و آن بر دو قسم است: اول آنکه: متضمن معنی استفهام باشد، مثل: «[أین] زید»، ثانی آنکه: در متضمن معنی شرط باشد، مثل: «أین تذهب اذهب».

و از آن جمله «أئی» است و اصل معنی آن نیز مکان است و آن بر سه قسم است: قسم اول آن است که: بمعنی این باشد، دویم آن است که: بمعنی کیف باشد، سیوم آن است که: به معنی متی باشد. و بر هر یک از این تقادیر ثلاثه از دو حال خالی نیست: یا معنی استفهام است یا بمعنی شرط.

پس معلوم شد که أئی بر شش قسم است: اول آنکه: بمعنی این باشد و متضمن معنی استفهام [B/۷۲] مثل قول شاعر:

مِنْ أَيْنَ عِشْرُونَ لَنَا مِنْ أَيْ

ثانی آنکه: بمعنی این باشد و متضمن معنی شرط مثل قول تو: «أئی تذهب اذهب». ثالث آنکه: بمعنی کیف باشد و متضمن استفهام، مثل: «أئی يُؤفِّكون»^۲. رابع: بمعنی کیف باشد و متضمن شرط، مثل: «أئی تفعل أفعَل». خامس آنکه: بمعنی متی باشد و متضمن استفهام، مثل: «أئی شئتم»^۳. سادس آنکه: بمعنی متی باشد و متضمن شرط، مثل: «أئی تقم اقعِد».

و از آن جمله «متی» است و آن موضوع است^۴ از برای زمان و آن نیز منقسم می شود به آنکه متضمن معنی استفهام باشد [و] آنکه متضمن معنی شرط باشد، اول مثل: «متی ضربت»، ثانی مثل: «متی تضرب أضرب».

۱- جامع الشواهد، باب المیم، ص ۴۰. یعنی: «بیست شتری که برای ما است از کجا آمده است؟».

۲- سورة مبارکه مائده، آیه ۷۵.

۳- سورة مبارکه بقره، آیه ۲۲۳.

۴- در نسخه بصورت «موضعست» ذکر شده است.

و از آن جمله «ایان» است و آن موضوع است از برای زمان و آن مستعمل نمی‌شود مگر در استفهام آن امر عظیم، مثل: «أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ»^۱.

و [از] آن جمله «کیف» است و آن موضوع است از برای استفهام [A/۷۴] از حال و کیفیت شیئی، مثل: «کیف زید»، یعنی حاله أ صحیح أم مریض؟.

و از آن جمله «مذ» و «منذ» است و هر یک از اینها موضوع است از برای زمان لیکن مستعمل می‌شود در ابتدای زمان وقوع فعل و در تمام زمان وقوع فعل، اول مثل: «ما رأيتك مذ يوم الجمعة» که بمعنی این باشد که اول زمان عدم رؤیت من تو را روز جمعه بود، ثانی مثل: «ما رأيتك مذ سنة كذا» که بمعنی این است که تمام مدت عدم رؤیت من تو را يك سال است.

و باید دانست که وقتی که مراد به مذ یا منذ اول مدت باشد، واجب است که اسمی [که] بعد از آن واقع می‌شود دلالت بر تعدد از منه نکند از جهت آنکه اول مدت نمی‌باشد مگر یک وقت.

و بدانکه اسمی که بعد از مذ یا منذ واقع شود و اگر مجرور باشد، خلاف کرده‌اند در اسمیت و حرفیت مذ یا منذ و اگر مرفوع باشد پس خلافی در اسمیت آن نیست، لیکن خلاف است [B/۷۴] در اعراب آن پس بعضی گفته‌اند که: مبتدا است و ما بعد آن خبر و بعضی گفته‌اند که: خبر است و مابعد آن مبتدا.

و باید دانست که هر یک از مذ و منذ مضاف به مفرد می‌شود و به جمله اسمیه و فعلیه نیز. [و] وقتی که جمله باشد می‌توان حذف کرد جزوی را از آن جمله به حیثیتی که ما بقی دلالت کند بر مدت، مثل قول تو در ما رأيتك منذ كذا^۲ فی الرجب: «ما رأيتك منذ رجب».

و از آن جمله «لدى» است و آن لفظی است موضوع از برای مکان و بمعنی عند است.

۱- سورة مباركة ذاریات، آیه ۱۲. ۲- مانند: ما رأيتك منذ كنت فی الرجب.

و از آن جمله «قَطُّ» است و آن اسمی است موضوع از برای زمان ماضی منفی و گاه مجرد از نفی مستعمل می شود و مثال اول: «ما رأيت زيدا قط»، مثال ثانی قول شاعر:

[حَتَّى إِذَا جَنَّ الظَّلَامُ وَ اخْتَلَطَ جَاءُوا بِمَذْقٍ] هَلْ رَأَيْتَ الذَّنْبَ قَطُّ^۱

و از آن جمله «عَوْضٌ» است و آن لفظی است موضوع از برای زمان مضارع منفی و گاه مجرد از نفی می شود و گاه بمعنی زمان ماضی می باشد [A/۷۵] مثال هر دو^۲ قول شاعر:

لَوْلَا دِفَاعِي عَنْ عِفاقٍ وَ مَشْهَدِي هَوْتُ بِعِفَاقٍ عَوْضٍ عِنَقَا [مغرب]^۳

و از آن جمله «أَمْسٌ» است و بعضی گفته اند که: اسمِ معرب است نه مبنی.

و از آن جمله «الآن» است.

و از آن جمله «لَمَّا» است و بمعنی اذ است و بدانکه ظرفی را که مضاف کرده اند به جمله یا به اذ جایز است در آن بنا بر فتحه.

فصل: [در بیان معرفه و نکره]

چون اسم منقسم می شود به معرفه و نکره باید تعریف هر یک و بیان اقسام آن کرد؛ پس بدانکه معرفه لفظی است که بحسب لفظ دلالت کند بر امر معینی و آن هفت^۴ قسم است: مضمّر و علم و اسم اشاره و اسم موصول و معرّف بآلف و لام و مضاف به یکی از این مذکورات و معرّف به ندا.

پس اعراف معارف ضمیر است و بعد از آن اعلام و بعد از آن اسماء اشاره و بعد از آن

۱- جامع الشواهد، باب الحاء، ص ۳۸۹، یعنی: «طول دادند مهمانی را تا آن که پوشانید تاریکی شب روشنایی روز را و با یکدیگر مخلوط شدند. پس آیا گرگ را دیده ای هرگز».

۲- یعنی مجرد از نفی و به زمان ماضی باشد.

۳- شرح رضی بر کافیه، ج ۳، ص ۲۲۵.

۴- در نسخه «پازده» آمده است که سهو گردیده است.

موصولات و معرف بالف و لام. و از جمله مضمرات ضمیر متکلم است بعد از آن ضمیر مخاطب بعد از آن ضمیر غایب.

و اما مضاف به یکی [B/V5] از مذکورات پس حکم آن حکم مذکورات است.

و بعضی گفته‌اند که: تعریف مضاف کمتر است از تعریف مضاف‌الیه.

و بعضی گفته‌اند که: اعرف علم است و بعد از آن مضمر و بعد از آن اسماء اشاره و اسماء موصولات و بعد از آن معرف بالف و لام.

و بعضی گفته‌اند که: اعرف اسم اشاره است و بعد از آن مضمر و بعد از آن علم و بعد از آن معرف بالف و لام.

و بعضی گفته‌اند که: اعرف مضمر است و بعد از آن علم و بعد از آن اسماء اشاره و بعد از آن معرف بالف و لام و بعد از آن اسماء موصوله.

و بعضی گفته‌اند که: اعرف ضمیر متکلم است و بعد از آن علم و ضمیر مخاطب و بعد از آن ضمیر غایب و بعد از آن اسماء اشاره و معرف به ندا و بعد از آن اسماء موصوله و معرف بالف و لام و تعریف مضاف بقدر تعریف مضاف‌الیه است.

چون این جمله دانسته شد، پس گوییم که: تعریف اسم اشاره و اسم موصول و معرف [A/V6] به ندا گذشت، باقی مانند تعریف معرف بالف لام و مضاف به یکی از این معرفات مذکوره و علم؛ و آن دو اول، تعریفشان ظاهر است.

و اما علم: پس آن^۱ اسمی است که موضوع باشد از برای شیء معین و بحیثیتی باشد که به همین وضع متناول آن شیء نباشد.

و بدانکه علم بر سه قسم است: لقب و کنیه و اسم.

لقب: علمی است که مقصود به آن مدح یا ذم باشد، مثل مصطفی و مظفرالدین و محی‌الدین و غیر آن در مدح و بَطْلَة و قَفَّة^۲ و غیر آن در ذم.

۱- در نسخه بصورت «آن او» آمده است. ۲- به فتح و ضم قاف، به معنی مرد کوتاه قد.

و اماکنیه: پس آن علمی است مُصدّر به أب یا أم یا ابن یا بنت، مثل أبو عمر و أم کلثوم و ابن آوی و بنت وردان.

و اسم: علمی است غیر مشعر بر مدح و ذم و غیر مُصدّر به أب و أم و ابن و بنت.
و نکره خلاف معرفه است و آن موضوع از برای شیء غیر معین.

فصل: [در بیان اسم عدد]

چون بعضی از اسماء دلالت بر عدد می‌کند پس باید تعریف کرد اسم عدد را، پس بدانکه اسم عدد، اسمی است دال بر کمیت شیء.

و بدانکه اعداد غیر متناهی است، لیکن [B/۷۶] اصول جمیع دوازده اسم است: واحد و اثنان و ثلاثة تا عشر [و] مائه و الف.

و باید دانست که: تأنیث واحد و اثنان به تاء است، مثل باقی اسماء و تأنیث ثلاثة و أربعة تا عشرة به حذف تاء است و مائه و الف مساوی است مذکر و مؤنث در آن. گفته می‌شود: «جاءنی رجل واحد، و جاءتنی إمراة واحدة، و جاءنی رجلان اثنان، و إمراتان اثنتان و ثنتان، و جاءنی ثلاثة رجال، و ثلاث نساء، و جاءنی مائة رجل، و مائة إمراة، و الف إمراة»، و همچنین عشرون و اخوات آن که ثلاثون باشد تا تسعون مساوی است در آن مذکر و مؤنث.

و باید دانست که هر یک از آحاد وقتی که مرکب شود با عشرة تذکر عشرة به ترك تاء خواهد بود، تأنیث آن بذکر تاء؛ گفته می‌شود: «أحد عشر رجلا و إحدى عشرة إمراة».

و بدانکه حجازیون ساکن می‌سازند شین عشرة را وقتی که مرکب باشد با یکی از آحاد و بنو تمیم مکسور می‌سازند آن [A/۷۷] شین را و بدانکه ثمانی عشرة بفتح یا ثمانی آمده است و به حذف یاء و فتح نون، و همچنین حذف کرده‌اند ثمانی را وقتی که مرکب نباشد.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که: ممیز ثلثه تا عشره مجرور است و مجموع، و ممیز أحد عشر تا تسعه و تسعون منصوب است و مفرد، و ممیز مائه الی غیرالنهایه، مجرور است و مفرد و گاه مجموع می آید، مثل: «مائة رجال».

و بدانکه قیاس تقاضای این می کند که هرگاه ممیز ثلثه تا تسعه، مائه واقع شود جمع کنند مائه را و مئات و مأتین گفته شود، لیکن مخالف قیاس آمده است در کلام عرب، پس گفته اند: ثلاثمائة و أربعمائة تا تسعمائة.

فایده: بدانکه هرگاه معدود مؤنث باشد، لیکن لفظی که دال بر اوست مذکر باشد، پس جایز است تأنیث عدد به اعتبار اصل معدود و تذکیر آن به اعتبار لفظ، مثل: «ثلاث اشخاص و ثلاثة اشخاص»، وقتی که مراد از اشخاص زمان باشد مثلاً و همچنین [A/۷۷] جایز است تذکیر و تأنیث اسم عدد وقتی که معدود مذکر باشد و لفظ دال بر آن مؤنث، مثل: «ثلاثة انفس و ثلاث انفس» وقتی که مراد از انفس مردان باشدشان.

و بدانکه موضوع نشده است از برای واحد و اثنان ممیزی، بلکه اکتفا کرده اند به افراد و تنه معدود، مثل: «جاءنی رجلان».

فایده: بدانکه هرگاه اراده کنند که معرف سازند اسم عدد را، پس اگر مفرد است معرف بالف و لام می سازند [و اگر مضاف است، مضاف الیه آن را معرفه سازند] و اگر مضاف الیه آن مضاف باشد به اسمی دیگر، مضاف الیه آن را معرف می سازند و اگر مرکب باشد جزء اول را معرف می سازند. مثال اول: «الثلاثة العشرون» و غیر آن، مثال ثانی: «ثلاثة الرجال»، مثال ثالث: «ثلاثمائة الف الدراهم و ثلاثمائة الف الف الدراهم»، مثال رابع: «الاحد عشر» ولیکن سابقاً معلوم شد که کوفیون «الثلاثة الاثواب» را تجویز کرده اند.

فایده: بدانکه اسم عدد اسمی است دال [A/۷۸] بر عدد و گاه اراده می کنند که بیان کنند یکی از عددی خاص که در مرتبه [ای] از مراتب آن عدد باشد. آنکه مراد همان واحد باشد یا بیان مرتبه آن ثانی آن است که مراد همان واحد باشد یا بیان اینکه آن

واحد مرتبه عددی را که مرتبه آن تحت مرتبه آن واحد است به آن مرتبه رسانیده است و توضیح این هر دو قسم به مثال بهتر می شود از توضیح آن به تعریف.

پس گوئیم که: مثال اول ثانی و ثالث و رابع تا عاشر، همچنین حادی عشر و ثانی عشر تا تاسع و تسعین و مثل ثانی اثنین و ثالث ثلاثة و حادی عشر أَخَذَ عَشَرَ تا تاسع عشر [تسعة عَشَرَ] که اول^۱ بمعنی دویم است و ثانی^۲ به معنی سیوم و ثالث^۳ چهارم و رابع^۴ دهم و خامس یازدهم و سادس دوازدهم و سابع نوزدهم و ثامن دویم از دو و تاسع سیوم از سه و عاشر یازدهم از یازده و حادی عشر نوزدهم از نوزده؛ و اما قسم ثانی پس مستعمل نمی شود بدون [B/V۸] اضافه، مثل: «ثالث اثنین یا عاشر تسعة» که اول بمعنی عددی است که دو را سه می کند و ثانی عددی است که نه را ده می کند.

و باید دانست که ابتدا قسم اول اول از ثانی است و انتها تاسع و تسعین و ابتدا قسم ثانی ثالث است و انتها عاشر و اکثر نحات تجویز نکرده اند قسم ثانی را.

فصل: [در بیان مذکر و مؤنث]

چون اسم منقسم می شود به مذکر و مؤنث باید تعریف و بیان کرد اقسام هر یک را و چون تعریف مذکر معلوم می شود از تعریف مؤنث [پس آن] اسمی است که در آخر آن تاء یا الف مقصور یا الف ممدود باشد و آنکه در آخر آن تاء است بر دو قسم است: یا آن است که تاء ملفوظ است، مثل: «امراة» یا مقدر است و فهمیده می شود از اظهار آن در تصغیر مثل: «هند» که وقتی که مصغر می سازند هنیده می گویند.

و مؤنث مطلقاً منقسم می شود به دو قسم حقیقی و لفظی؛ اما مؤنث [A/V۹] حقیقی

۱- لفظ ثانی در مثال اول یعنی ثانی اثنین به معنای دوم است.

۲- لفظ ثالث در مثال دوم یعنی ثالث ثلاثة به معنای سوم است.

۳- لفظ رابع در مثال سوم یعنی رابع اربعة به معنای چهارم است.

۴- لفظ عاشر یعنی عاشر عَشْرَة به معنای دهم است.

پس او مؤنثی است که مقابل آن مذکری باشد از جنس حیوان، و لفظی برخلاف حقیقی است، اول مثل: «امراة» که مقابل آن امرأ است و ناقة که مقابل آن جمل است، ثانی مثل: «ظلمة و عین».

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که: هرگاه فعلی مسند شود به مؤنث حقیقی بلافصل یا به ضمیر مؤنث لفظی، پس واجب است که آن فعل ملحق سازند علامت تأنیث را و اما اگر مسند شود به مؤنث لفظی یا به مؤنث حقیقی اما فاصله واقع شده باشد میانه آن فعل و آن مؤنث، پس جایز است الحاق علامت تأنیث به فعل و جایز است عدم الحاق؛ مثال اول: «جاءتني امرأة»، مثال ثانی: «امراة جائتني»، مثال ثالث: «الشمس طلعت»، مثال رابع: «طلعت الشمس و طلع الشمس»، مثال خامس: «حضرت یا حضر القاظی امرأة».

فایدة: بدانکه تاء بر دوازده قسم است:

اول: تاء تأنیث و آن، آن است که دلالت کند بر تأنیث مدخول خود، مثل: «ضاریة».

[B/۷۹]

ثانی: وحدة [و آن، آن است که دلالت کند بر یک فرد از افراد جنس، مثل: «نملة».

ثالث: تاء جمع [و آن، آن است که دلالت کند بر جمعیت مدخول خود کند، مثل: «خارجة» که بمعنی خوارج است.

رابع: تأکید و آن تائی است که دلالت کند [بر تأکید و] داخل صفتی می شود که بر وزن فَعَال یا فاعل یا مفعال یا فعول باشد از جهت تأکید آن، مثل: «نَسَابَة و راویة و فَرَوَقة».

خامس: تاء اعراب و آن، آن است که داخل منتهی الجموع می شود تا دلالت کند بر اینکه مفرد آن مُعرب است، مثل: «جواربة».

سادس: تاء نسبت و آن، آن است که داخل منتهی المجموع می شود تا دلالت کند بر اینکه مفرد آن منسوب بوده، مثل: «اشاعره» که جمع اشعری است.

سابع: تاء عوض و آن، آن است که داخل منتهی المجموع می شود که از آن یاء محذوف شده باشد تا عوض آن یاء باشد، مثل: «ججاجحة» که در اصل ججاجیح بوده. ثامن: تائی است که داخل جمع مؤنث می شود از جهت تأکید تأنیث، مثل: «اغربة». تاسع: تائی است مؤکد تأنیث، مثل: «ناقة». عاشر: تائی است که لفظ را مؤنث می گرداند [A/۸۰] من حیث هو لفظ با قطع نظر از معنی کرده، مثل: «ظلمة». حادی عشر: تائی است که عوض از فاء الفعل است مثل: «عدة» که در اصل وعد بود.

ثانی عشر: تائی است که عوض از یای متکلم است، مثل: «یا ابت».

فصل: [در بیان مفرد، مثنی، جمع]

چون اسم منقسم می شود به مفرد و مثنی و مجموع، باید تعریف هر یک و بیان احکام آن کرد و چون تعریف مفرد معلوم می شود از تعریف مثنی و مجموع، اکتفا باید کرد به تعریف مثنی و مجموع.

پس بدانکه مثنی اسمی است که ملحق شده باشد آخر آن الف و نونی در حالت رفع و یاء [و] نونی در حالت نصب و جرّ. و فایده این الحاق دلالت بر تعدد مدلول مفرد است، مثلاً: «مسلمان» دلالت می کند بر تعدد مسلم که مفرد است.

و بدانکه اگر خواهند که اسمی را [که] در آخر آن [الف مقصوره است] مثنی کنند باید نظر به آن [حرف آخر کرد]، پس اگر منقلب از واو باشد واجب است قلب الف به واو و اگر منقلب از یاء [باشد] واجب است قلب آن به یاء؛ مثال اول: «عصی» که در اصل عَصَو [B/۸۰] بوده، مثال ثانی: «رحی» که در اصل [رحی] بوده، پس در اول گفته می شود: عصوان، در ثانی: رحیان.

و اگر خواهند که اسمی را [که] در آخر آن الف ممدوده باشد مثنی کنند، پس اگر همزه آن الف اصلی است مثل: «قراء» باقی می ماند بر حال خود، پس گفته می شود:

قراءان و اگر همزه تأنیث است، مثل: «حمراء» قلب به واو باید کرد، پس باید حمراوان گفته شود. و اگر نه اصلی باشد و نه از برای تأنیث پس جایز است در آن قلب به واو و ابقای آن بر حال خود و در بعضی لغات همزه تأنیث نیز باقی می ماند بر حال خود و در بعضی لغات منقلب به واو می شود.

فایده: بدانکه واجب است حذف نون مثنی وقتی که مضاف شود، مثل: «جاءنی غلاما زید» و گاه محذوف می شود از جهت ضرورت شعر، مثل قول شاعر:

هُمَا خُطَّتَا إِمَّا إِسَارٍ وَ مِثَّةٍ [وَأَمَّا دَمٌ وَ الْمَوْتُ بِالْخُرِّ أَجْدُرُ]^۱

و بدانکه خلاف کرده اند نحات در جواز و عدم جواز تشبیه لفظ دو معنی باعتبار [A/۸۱] دو معنی آن، مثل: «قراءان» که مراد یک حیض و یک طهر باشد.

و اما مجموع، پس آن اسمی است که دلالت کند بسبب تغییر مآ بر اشیا متعدده که از جنس مفرد آن باشد و آن بر دو قسم است: صحیح و مکسر. صحیح آن است که بنای واحد آن به سلامت باشد و مکسر نشده باشد و مکسر خلاف صحیح است. و صحیح بر دو قسم است: مذکر و مؤنث؛ مذکر آن است که ملحق شده باشد به آن واو [و] نون در حالت رفع و یاء و نون در حالت نصب و جر.

و بدانکه جمع اسم به این جمع مشروط است به هفت شرط:

اول آنکه: مفرد آن مذکر باشد.

دویم آنکه: از جمله ذوی العقول باشد.

سیم آنکه: علم باشد.

چهارم: افعال فعلاء نباشد، یعنی بحیثیتی نباشد که مذکر آن بر وزن افعال باشد و مؤنث آن بر وزن فعلاء، مثل: «احمر حمراء».

۱- جامع الشواهد، باب الهاء، ص ۲۹۸. یعنی: «بین آن دو امر (که یا اسیر شدن بعد از آن و منت نهادن به رهایی از اسیری است و یا خونریزی و کشته شدن است) مرگ و کشته شدن سزاوارتر است به آزادی مرد بعد از اسیری و منت کشیدن آن».

پنجم آنکه: فعّال فعلی نباشد، یعنی بحیثیتی نباشد که مذکر آن بر وزن فعّال باشد و مؤنث آن بر وزن فعلی، مثل: «سکران [B/۸۱] سگری».

ششم آنکه: اسمی نباشد که مذکر و مؤنث در آن مساوی باشد، مثل جریح و صبور که گفته می‌شود: «جاءنی رجل جریح» و «جائتنی امرأة جریح» و همچنین صبور. هفتم آنکه: در آخر آن اسمی که مراد جمع آن است یاء ماقبل مکسور باشد محذوف می‌شود آن یاء وقت جمعیت، مثل: «قاضون» که در اصل قاضیون بوده و اگر آخر آن الف مقصوده باشد محذوف می‌شود آن الف و ماقبل آن باقی می‌ماند بر فتحه، مثل: «مصطفون» که مفرد آن مصطفی است.

و بدانکه واجب است حذف نون جمع وقتی که مضاف شود، مثل: «ضاربوك» و گاه محذوف می‌شود از جهت ضرورت شعر مثل قول شاعر:

الْحَافِظُوا عَوْرَةَ الْعَشِيرَةِ لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ وَرَائِهِمْ نُطْفٌ^۱

و باید دانست که سنه و ارض را جمع کرده‌اند به واو و نون برخلاف قیاس، پس گفته‌اند: «سنون و ارضون».

و اما جمع صحیح مؤنث، پس آن اسمی است که ملحق شده باشد به آخر آن [A/۸۲] الف و تاء، مثل: «مسلمات» و جمع اسم به این جمع مشروط است به اینکه مذکر آن مجموع شود به واو و نون اگر آن اسم صفت باشد و مذکری نداشته باشد، پس شرط آن، آن است که مجرد از تایی تأنیث نباشد، مثل: «حایض» و اگر صفت نباشد پس شرطی ندارد.

و حق این است که چهار نوع از اسم هست که جمع می‌شوند به الف و تاء بدون ملاحظه شرطی؛ اول: اسمی است که علم مؤنث باشد، مثل: «هند» که گفته می‌شود: هندات.

۱- جامع الشواهد، باب النون، ص ۶۱، یعنی: «کسانی که محافظ ناموس عشیره خود هستند از پشت سرشان چیزی که موجب عیبی برای آنها باشد به آن‌ها نمی‌رسد».

ثانی: اسمی است که تاء تأنیث در آخر آن باشد، مثل: «عرفه» که گفته می‌شود: عرفات.

ثالث: اسمی است که در آخر آن الف تأنیث باشد به شرطی که اسم مذکر حقیقی نباشد، مثل: «بشری» که گفته می‌شود: بشریات.

رابع: اسمی است که جایز باشد یا در آن تذکیر و تأنیث و هرگز مجموع نشده باشد به جمع مذکر و نه جمع مکسر، مثل: الف یا تاء تا آخر اسامی حروف، پس گفته می‌شود: «الالفات، التاءات» و همچنین تا آخر.

و بدانکه جمع به تقسیم دیگر [B/۸۲] منقسم می‌شود به جمع قله و جمع کثره؛ اما جمع قله، پس او آن است که: اقل افراد آن سه باشد و اکثر افراد آن ده، و صیغ آن پنج است صیغه جمع صحیح مطلقاً و أفعال، مثل: «أفلس» که جمع فلس است و أفعال، مثل: «أفراس» که جمع فرس است و أفعله^۱، مثل: «ارغفه» که جمع رغیف است و فعله مثل: «غلمه» که جمع غلام است و بعضی زیاد کرده‌اند بر آن صیغ، صیغه فعله بفتحات ثلاث را مثل: «أکله» و بعضی زیاد کرده‌اند افعلاء را مثل: «اصدقاء».

فصل: در آنچه تعلق به مصدر دارد

بدانکه مصدر اسمی است دال بر حدثی که مشتق شود از آن جمیع افعال و مصدر ثلاثی مجرد قیاسی ندارد، بلکه بحسب سماع است و بس. و اما مصدر غیر ثلاثی مجرد که ثلاثی مزید فیه و رباعی مجرد و مزید فیه باشد، پس به حسب قیاسند و قیاس هر یک معلوم است در علم صرف.

و بدانکه مصدر اگر مفعول مطلق باشد و عامل آن مذکور [A/۸۳] باشد یا محذوف باشد، چون بعد از آن معمولی مذکور شود معمول عامل آن خواهد بود و اما اگر بدل از

۱- در نسخه «أفعل» آمده است که اشتباه بوده و با مثال مذکور نیز هم خوانی ندارد.

مفعول مطلق واقع شود، پس دو وجه در آن جایز است: عمل و عدم عمل^۱. و فعل آن محذوف باشد وجوباً.

پس بعضی گفته‌اند که: عامل آن فعل محذوف است و بعضی گفته‌اند که: عامل آن مفعول است و اگر نه مفعول مطلق باشد و نه بدل از آن، پس عمل می‌کنند و معمول آن جایز نیست که مقدم شود بر آن و همچنین جایز نیست که مستتر شود در آن. باید دانست که لازم نیست ذکر فاعل آن.

و بدانکه جایز است که مصدر مضاف شود به فاعل یا مفعول و اگر مصدر معرّف به الف و لام باشد، پس عمل نمی‌کند مگر در پاره اوقات [B/۸۳] و بعضی گفته‌اند که: جایز نیست حذف مصدر و ابقاء معمول.

و بدانکه مصدر مستعمل می‌شود بمعنی اسم فاعل، [مثل]: «ماء غور»، یعنی غائر^۲. و گاه مستعمل می‌شود بمعنی اسم مفعول، مثل قول تو: «زید ضَرْبٌ» یعنی مضروب.

فصل: در بیان آنچه متعلق است به اسم فاعل

بدانکه اسم فاعل اسمی است که مشتق شده باشد از فعلی از برای دلالت بر شئی که آن فعل قایم شده است به او و بمعنی حدوث و تجدد باشد.

و بدانکه اسم فاعل عمل فعل خود می‌کند وقتی که مراد از آن زمان حال یا استقبال باشد و اعتماد کرده باشد بر صاحب خود که موصوف باشد یا مبتدا و اما اگر زمان ماضی مراد باشد، پس واجب است اضافه آن به فاعل یا مفعول خود، مثلاً گفته می‌شود: «زید ضارب عمرو الآن^۳ یا غداً و ضارب عمرو امس».

۱- در نسخه بدین گونه آمده است: «عمل و عدم عمل و اگر مفعول مطلق واقع شود پس دو وجه در آن جایز است عمل و عدم عمل اگر مفعول مطلق واقع شود، پس دو وجه و فعل آن محذوف باشد وجوباً».

۲- در نسخه «غار» آمده که سهو است.

۳- در نسخه «ان» ذکر شده است.

و اگر معرف بالف لام شود [A/۸۴] پس عمل می‌کند مطلقاً خواه مراد از آن زمان حال باشد و خواه زمان استقبال و خواه زمان ماضی و بعضی گفته‌اند که: عمل می‌کند مطلقاً خواه معرف بالف و لام باشد و خواه نه.

و اگر بعد از اسم فاعل دو معمول باشد و اسم فاعل صلاحیت عمل در هر دو داشته باشد، مثل: «زید معطی عمروا درهما»، پس خلاف کرده‌اند نحات در آن، بعضی گفته‌اند که: یک معمول اسم فاعل است و معمول دیگر معمول اسم فاعل است و معمول دیگر معمول فعل مقدر که مفهوم می‌شود از اسم فاعل و بعضی گفته‌اند که: معمول اسم فاعل است.

و بدانکه بعضی صیغ اسم فاعل موضوع است از برای مبالغه، مثل: «ضَرَّابٌ - بتشدید را - و ضَرُوبٌ و مِضْرَابٌ و عَلِیمٌ و حَذِرٌ» و غیر آن و حکم این صیغ نیز حکم باقی صیغ است.

و باید دانست که هرگاه اسم [B/۸۴] فاعل مثنی شود یا مجموع، جایز است حذف نون تننیه و جمع وقتی که معرف بالف و لام باشد از جهت تخفیف، مثل: «الضاربوا زیداً» و «الضاربوا زیداً».

فصل: [در] آنچه متعلق است به اسم مفعول

بدانکه اسم مفعول اسمی است که مشتق شده باشد از فعلی از برای دلالت بر شئی که واقع شده باشد بر او آن فعل و بمعنی حدوث و تجدد باشد و حکم آن حکم اسم فاعل است.

فصل: در آنچه متعلق است به صفت مشبَّه

[و آن] اسمی است مشتق از فعل از برای دلالت بر شئی که آن شیء فعل قایم شده است به آن و معنی ثبوت و دوام و استمرار باشد و می‌باید که مشتق از فعل لازم باشد و عمل می‌کند مطلقاً.

بدانکه جایز نیست اضافه صفت مشبَّه به معمول خود وقتی که معرّف بالف و لام باشد و معمول مجرد از لام^۱ خواه با ضمیر باشد و خواه بی ضمیر، مثل: «الحسن وجهه والحسن وجه» از جهت آنکه این اضافه اضافه لفظی است و اضافه لفظی فایده آن تخفیف در لفظ است [A/۸۵] و در این مقام تخفیف حاصل نشده، اما در اول پس ظاهر است و اما در ثانی پس از جهت آنکه و اگر چه ضمیر مستتر شده لیکن قایم مقام آن، واقع شده.

و اختلاف کرده‌اند در حسن وجه، پس بعضی گفته‌اند: جایز است از جهت آنکه تخفیف حاصل شده است به حذف تنوین و بعضی گفته‌اند که: جایز نیست از جهت آنکه هرگاه مقصود حصول تخفیف باشد، واجب است تحصیل اقصی آنچه ممکن است و در صفت مشبَّه ممکن است حذف ضمیر و استتار آن در صفت و در این مثال محذوف نشده، پس این مثال جایز نخواهد بود.

و باید دانست که هرگاه صفت مشبَّه مستعمل شود با معمول خود، پس اگر یک ضمیر با آن باشد، مثل: «الحسن وجهه» برفع وجهه، پس احسن مواضع استعمال صفت مشبَّه است و اگر با آن دو ضمیر باشد، مثل: «الحسن وجهه» - بنصب وجهه یا جرّ آن - که یک ضمیر بارز است و یکی مستتر است در الحسن و فاعل اوست، حسن خواهد بود آن موضع [B/۸۵] و اگر هیچ ضمیری در آن نباشد، مثل: «الحسن وجهه» برفع الوجه بر فاعلیت، پس این موضع قبیح است.

پس معلوم شد که الحسن الوجهه با جرّ آن احسن است از جمیع مواضع از جهت آنکه در آن در این صورت یک ضمیر مستتر است که فاعل صفت است.

فصل: در آنچه متعلق است به اسم تفضیل

بدانکه اسم تفضیل اسمی است که مشتق شده باشد از فعل ثلاثی مجردی که مفهوم

۱- در نسخه «لازم» آمده که سهو است.

آن لون و عیب نباشد از برای شیئی که قایم شده است به آن فعلی یا شیئی که واقع شده است بر آن فعل با زیادتی بر غیر، مثل: «افضل» که دلالت می‌کند بر کسی که فضلی که قایم است به او بیشتر است از فضلی که قایم است به غیر او و مثل: «اشغل» که دلالت می‌کند بر کسی که شغلی [که] واقع شده است بر او بیشتر از شغلی است که واقع شده است بر غیر او.

و مستعمل نمی‌شود اسم تفضیل مگر به اضافه آن به مفضل علیه، مثل: «زید افضل الناس» یا بتوسیط من میانه اسم تفصیل [A/۸۶] و مفضل علیه، مثل: «زید افضل من عمرو» [یا] به اینکه معرف سازند آن را به الف و لام، مثل: «زید الافضل» و وقتی که مضاف می‌شود دو احتمال دارد، یکی آنکه: مفضل علیه همان مضاف الیه باشد و دیگر آنکه: مفضل علیه امری دیگر باشد و ذکر مضاف الیه از جهت توضیح باشد، پس بنا بر اول نمی‌توان گفت: «یوسف احسن اخوته» از جهت آنکه در این صورت می‌باید که مضاف از جمله مضاف الیه باشد و یوسف از جمله اخوت خودش نیست. و اما بنا بر احتمال دوم پس می‌توان گفت همین مثال را و مثل این.

و باید دانست که اسم تفضیلی که مضاف باشد و مراد به آن معنی اول باشد، جایز است که مطابق مضاف الیه باشد در افراد و تثنیه و جمع [و] جایز است که مطابق آن نباشد و اما اگر مراد به آن معنی ثانی باشد یا به الف و لام مستعمل شده باشد، پس واجب است مطابقت و اگر مستعمل شده باشد با من واجب است عدم مطابقت.

و باید دانست که جایز [B/۸۶] نیست که من با الف لام یا الف لام با اضافه جمع شود، مثل: «زید الافضل من عمرو و زید الافضل عمرو».

و بدانکه اسم تفضیل عمل می‌کند در ظرف و تمیز و حال و مضرر مطلقا و اما عمل در مفعول به نمی‌کند، مگر وقتی که شروط آینده در آن جمع شود که آن، آن است که غیر مفضل و مفضل علیه واحد باشد و به اعتبار آن موصوف مفضل باشد و به اعتبار غیر آن مفضل علیه در کلام منفی باشد؛ مثل: «ما رأیت أحسن فی عینه الکحل منه فی عین زید»

که موصوف شده است رجل که مفضل نیست به أحسن که اسم تفضیل است و مفضل کحل است که به اعتبار عین، زید مفضل علیه و در کلام منفی است.

مقصد ثانی: در آنچه متعلق است به فعل‌ها

تعریف آن پس در اول رساله معلوم شد.

بدانکه از جمله خواص فعل لفظ «قد» است، زیرا که موضوع است از برای تحقیق، تقریب و توقع در ماضی و از برای تقلیل در مضارع. [A/۸۷]
و از آن جمله سین و سوف است، زیرا که موضوعند از برای دلالت بر تأخر فعل از حال استقبال.

و از آن جمله حروف جازمه است، از جهت آنکه جزم متحقق نمی‌شود مگر در افعال.

و از آن جمله تاء تأنیث ساکنه است تا فرق میانه تأنیث اسم که به تاء متحرکه است و تأنیث فعل بشود.

و بدانکه فعل منقسم می‌شود به سه قسم: ماضی و مضارع و امر.

اما فعل ماضی: پس آن فعلی است که دلالت کند بحسب وضع بر زمان گذشته و آن مبنی است بر فتح، مگر اینکه ملحق شده باشد [نون] یا تاء یا واو که در اولین ساکن می‌شود و در ثالث مضموم.

و اما مضارع: پس آن فعلی است مشابه اسم فاعل در عدد حروف و صلاحیت حال و استقبال که مُصدّر باشد به یاء یا تاء یا همزه یا نون، پس مصدر به یاء وقتی می‌شود که از برای مفرد مذکر غایب یا تنثیه آن یا جمع آن یا جمع مؤنث غایبه باشد و تاء وقتی که از برای مفرد غایبه یا مثنی آن یا مفرد مخاطب یا مخاطبه یا مثنی یکی از آنها یا جمع یکی از آنها [B/۸۷] باشد و همزه وقتی است که از برای متکلم وحده باشد و نون وقتی است که از برای متکلم مع‌الغیر باشد.

و باید دانست که حرف مضارعه که یکی از این چهار حرف است مضموم می‌باشد در فعلی که ماضی آن بر چهار باشد؛ مثل: «يُدْحَرَجُ وَيُكْرَمُ» و مفتوح می‌باشد در غیر آن مثل: «يَضْرَبُ وَيَتَكَسَّرُ وَيَسْتَخْرَجُ» و غیر آن.

و بدانکه فعل مضارع معرب است مگر اینکه ملحق شود به آن نون تأکید یا نون جمع مؤنث که در اول مبنی بر فتح می‌شود و در ثانی مبنی بر سکون.

و انواع اعراب سه است: رفع و نصب و جزم، و هر یک از رفع و نصب لفظی می‌باشد و تقدیری می‌باشد:

اما رفع تقدیری، پس آن در فعلی است که آخر آن الف باشد، مثل: «يرضى»؛ و اما لفظی: پس چهار علامت دارد: ضمه و نون و واو و یاء. اما ضمه: پس در فعل صحیح است که ملحق نشده باشد به آن نون تثنیه و جمع مثل: «يضرب»، و نون در فعلی است که ملحق شده باشد به آن نون تثنیه یا جمع مثل: «يضربان [A/۸۸]» و یرمیان و یضربون و یرمون» و غیر آن، و اما واو: پس در فعلی است که آخر آن واو باشد و ملحق نشده باشد به آن نون تثنیه و جمع مثل: «يغزو»، و یاء: در فعلی است که آخر آن یاء باشد و ملحق نشده باشد به آن نونی مثل: «يرمي».

و اما نصب تقدیری، پس در همان موضع است که رفع در آن تقدیر است و آن فعلی است که در آخر آن الف باشد.

و اما علامت نصب لفظی، پس فتحه است در فعل اول که آن صحیح غیر مشتمل بر نون است، و حذف نون است در ثانی، و همچنین در ثالث و رابع.

و اما جزم، پس در اول به سکون است، و در ثانی به حذف نون، و در ثالث به حذف واو، و در رابع به حذف یاء، و در فعلی که در آخر آن الف باشد به حذف الف.

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که مضارع وقتی مرفوع می‌شود که مُصَدَّر نباشد به عامل نصب و جزم و وقتی منصوب می‌شود که مُصَدَّر باشد به «لَنْ» یا «كَيْ» یا «إِذَنْ» یا «أَنْ» ملفوظه [B/۸۸] یا «أَنْ» مقدره» بعد از لام تعلیل یا لام جحدود یا فاء یا واو یا او یا حتی.

أَمَّا لَنْ، پس معنی آن نفی فعل است در زمان مستقبل، مثل «لَنْ أُبْرَحَ» و خلاف کرده‌اند در اینکه آیا دلالت می‌کند بر تأیید نفی یا نه و حق آن است که نمی‌کند.

و اما إِذَنْ: پس حق آن است که در اصل إِذْ بوده و نون تنوین است عوض از جمله که إِذْ [مضاف] به آن بوده و الحاق مجرد شده است از معنی ماضی. و باید دانست که عمل اذن در فعل مشروط است؛ پس شرط اول آن است که: اذن در صدر کلام واقع شود، ثانی آن است که: فعل در یلی آن باشد یا میانه فعل و اذن قسم واقع شده باشد یا دعا یا ندا، أَمَّا ثَلَاثُ آن است که: مراد از فعل زمان استقبال باشد، مثل: «اذن تدخل الجنة» و اگر آن بعد از واو یا فاء واقع شود، پس در آن فعل جایز است رفع و نصب.

و أَمَّا كَيْ، پس از جهت سببیت ما قبل آن است از برای مابعد آن، مثل: «أَسْلَمْتُ كَيْ أَدْخُلَ الْجَنَّةَ».

و أَمَّا أَنْ ملفوظه، [A/۸۹] پس شرط عمل آن، آن است که بعد از فعل یقین نباشد، مثل: «علمت أن سيقوم» و اگر بعد از ظننت باشد نصب و رفع هر دو جایز است، مثل: «ظننت أن سيقوم» و جایز [است] که بعد از آن، لاء نهی واقع شود.

و اما أَنْ مقدره بعد از لام تعلیل که آن را لام کی می‌گویند، مثل: «اسلمت لِأَدْخُلَ الجنة».

و اما أَنْ مقدره بعد از لام جحد، یعنی لام کی که بعد از کان منفی واقع شده باشد [مثل: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ»^۱].

و أَمَّا أَنْ مقدره بعد از فاء که در جواب امر و نهی و استفهام و تمنی و عرض و تحضیض و ترجی واقع شده است، مثل: «زرنی فَأَكْرَمَكَ» و «لا تأكل السمك فتشرب اللبن» و «هل عندك ماء فاشربه» و «ليت لي مالا فانفقته» و «الا تنزل بنا فتصيب خيرا» و قوله تعالى: «تَوَلَّاهُ فَأَنزَلَ إِلَيْهِ مَلَكًا فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا»^۲ و مثل: «لعل لي مالا فانفقته».

و اما واو، پس مقدر نمی‌شود أَنْ بعد از آن مگر وقتی که دلالت کند به جمعیت ما قبل

۱- سورة مباركة انفال، آیه ۳۳.

۲- سورة مباركة فرقان، آیه ۷.

آن و ما بعد آن و قبل از آن یکی از امور مذکوره باشد^۱ و امثله ظاهراند بقیاس به امثله فاء.

و اما او، پس وقتی مقدر می شود بعد از آن ناصبه که بمعنی [B/۸۹] الی باشد و بعضی گفته اند که: بمعنی الا می باشد، مثل قول تو به قرض دار خود: «لا لزمك أو يعطيني حقی» که بمعنی الا ان تعطیني حقی است.

و اما حتی، پس وقتی مقدر می شود بعد از آن، آن ناصبه که بمعنی کی [یا] الی باشد و دلالت کند بر سببیت ما قبل از برای مابعد آن و فعلی که بعد از آن واقع می شود به معنی استقبال باشد، مثل: «اسلمت حتی أدخل الجنة».

و بدانکه جایز است اظهار «أن» بعد از لام کی، مثل: «اسلمت لأن أدخل الجنة» و اگر بعد از لام لا واقع شود واجب است اظهار آن مثل: «اسلمت لئلا أدخل النار».

چون این جمله دانسته شد، باید دانست که مجزوم می شود فعل بعد از لم و لمّا و لام الامر و لاء نهی و مهما و إذما و حیثما و این و متی و ما و من و أئی و أنئی و إن ملفوظه و إن مقدر بعد از امر یا نهی یا استفهام یا تمنی یا ترجی یا عرض یا تحضیض و همچنین مجزوم می شود بعد از کیفما و إذ در بعضی مواد.

اما لم، پس موضوع است از برای [A/۹۰] قلب مضارع از زمان حال یا استقبال به زمان ماضی، مثلاً: «لم يضرب» بمعنی ما ضرب است و همچنین لمّا نیز.

و فرق میانه لم و لمّا آن است که: لمّا دلالت می کند بر عدم وقوع فعل در هیچ زمانی از ازمنه ماضیه بخلاف لم. و همچنین جایز است حذف فعل لمّا، مثل قول تو: «شارفت المدينة و لمّا»، یعنی و لمّا ادخلها. و همچنین ادوات شرط داخل لمّا نمی شود، پس گفته نمی شود: إن لمّا تضرب و نه من لمّا تضرب، همچنانکه گفته می شود: «إن لم يضرب و من لم يضرب».

۱- یعنی امر و نهی و استفهام و... که در فاء ذکر گردید.

و اما لام امر، پس آن لامی است که داخل فعل مضارع می‌شود تا دلالت کند بر طلب و اراده متکلم وقوع آن فعل را مثل: «لیضرب».

و اما لاء نهی، پس لائی است که داخل فعل می‌شود تا دلالت کند بر طلب ترك آن مثلاً: «لا تضرب». و باقی ادوات غیر از این مقدره، پس موضوعند از برای دلالت بر سببیت فعل از برای فعلی دیگر و فعل اول را شرط می‌نامند [B/۹۰] و ثانی را خبر، مثل: «مهما تضرب اضرب»، پس اگر هر دو فعل مضارع باشند، مثل مثال مذکور واجب است جزم هر دو و اگر اول مضارع باشد واجب است جزم آن مضارع و اگر ثانی مضارع باشد و بس، پس جایز است رفع و جزم آن مضارع.

و باید دانست که اگر جزا ماضی مصدر به «قد» باشد یا جمله مصدر به ادوات استفهام، پس جایز نیست تصدیق جزا به فاء و اگر مضارع مثبت باشد یا منفی به لا، پس جایز است اتیان به فاء و عدم اتیان به آن و اگر ماضی مصدر به قد باشد لفظاً یا تقدیراً یا مضارع منفی بغیر لا باشد، واجب است اتیان به فاء و اگر جمله اسمیه باشد، واجب است اتیان به فاء یا إذا مفاجات.

و اما این، پس مقدر نمی‌شود بعد از امور مذکوره سابقه، مگر وقتی که مراد سببیت آن امور باشد از برای ما بعد این مقدره.

و باید دانست که این مقدره مقدر می‌شود با فعل شرط که با خود باشد آن فعل از یکی از امور سابقه که قبل [A/۹۱] از آن مذکور است و مطابق آن باشد در ایجاب و سلب، پس مثلاً: «أسلم تدخل الجنة»، بتقدیر: أسلم إن تسلم تدخل الجنة است و لا تكفر إن لا تكفر تدخل الجنة.

پس معلوم شد که: «لا تكفر تدخل النار» جایز نیست، زیرا که تقدیر: لا تكفر ان لا تكفر تدخل النار خواهد بود و معنی این ظاهر الفساد است و بعضی شرط نکرده‌اند مطابقت فعل مقدر مر امر مذکور را در ایجاب و سلب لکن گفته‌اند که: اعتماد بر قرینه است اگر قرینه باشد بر اینکه مقدر موجب است موجب خواهد بود و اگر قرینه باشد بر

اینکه مقدر منفی است، منفی خواهد بود خواه امر مذکور مثبت باشد و خواه منفی، پس لا تکفر تدخل النار جایز خواهد بود.

و اما فعل امر، پس آن فعلی است که مطلوب به آن طلب مضمون آن [است] به او؛ تفصیل آن در علم صرف است.

بدانکه فعل منقسم می‌شود به تقسیم دیگر به معلوم و مجهول. اما معلوم، پس او آن است که فاعل آن مذکور باشد، مثل: «ضرب زید» [B/۹۱] و مجهول آن است که: فاعل آن محذوف باشد و مفعول آن قایم مقام فاعل آن باشد، مثل: ضَرْبَ زید - بضم ضاد و کسر را - و تفصیل صیغ آن در علم صرف است.

و بدانکه فعل به تقسیم دیگر منقسم می‌شود به متعدی و لازم؛ اما متعدی، پس آن^۱ فعلی است که: توان اشتقاق کرد از آن، اسم مفعول را بی قید، مثل ضرب که می‌توان اشتقاق کرد از آن مضروب را که اسم مفعول است به خلاف قعد. و متعدی یا مستعدی است به یک مفعول مثل ضرب که گفته می‌شود: ضربت زید یا به دو مفعول، مثل علم که گفته می‌شود: علمت زیداً یا سه مفعول، مثل اعلم که گفته می‌شود: أعلمت زیداً عمرواً قایماً.

فصل: [در بیان جمله بعد از فعل]

بدانکه جمله‌ای که بعد از فعلی واقع می‌شود خالی از دو حال نیست یا آن است که مراد حکایت لفظ آن جمله است، پس عمل نمی‌کند آن فعل در آن جمله، مثل: «قلت ضرب زید» و یا آن است که مراد معنی آن جمله است، پس در این صورت می‌باید که عمل کند [A/۹۲] آن فعل در آن جمله و جمله می‌باید که جمله اسمیه باشد و آن فعل خالی از دو حال نیست یا فاعل طلب است یا مفعول طلب؛ پس اگر فاعل طلب باشد می‌باید که جزء اول را مرفوع سازند نه منصوب از جهت آنکه میم در این صورت فاعل

۱- در نسخه کلمه «آن» دو مرتبه ذکر شده است.

است و ثانی را منصوب نه مرفوع که اگر مرفوع سازند لازم می‌آید تعدد فاعل و آن فعل اگر مفعول طلب باشد واجب می‌شود که هر دو جزء جمله را منصوب سازند.

پس قسم اول از این دو قسم، افعال ناقصه است و آن هفده فعل است: کان و صار و أصبح و امسى و اضحی و ظل و بات و اض و عاد و راح و غدا و مازال و ما برح و ما فتی و ما انفك و مادام و لیس و در بعض اوقات [ما جاءت] و همچنین قعد بمعنی صار آمده است.

پس کان بر سه قسم است: اول: ناقصه و آن دو معنی دارد؛ اول: ثبوت خبر آن از برای اسم آن در زمان ماضی، مثل: «کان زید عالماً»، ثانی: معنی [B/۹۲] صار، مثل قول شاعر: بِشَيْهَاءٍ [قَفِرٍ] وَالْمَطِيُّ كَأَنَّهَا [قَطَا الْخَزْنَ قَدْ كَانَتْ فِرَاخاً بِبُيُوتِهَا]^۱ و ثانی از اقسام آن تامه است بمعنی ثبت، مثل: «کان ما کان». ثالث: زایده مثل قول شاعر:

[وكانوا] سراة بنی [ابی] بکر تسامی علی کان المسومة العرب^۲
و اما صار، پس بمعنی انتقال از صفتی به صفتی، مثل: «صار زید عالماً» که دلالت می‌کند بر اینکه زید پیشتر جاهل بوده و بعد از آن عالم شده؛ و أصبح: بمعنی اتصاف اسم است به خبر در وقت صبح؛ و امسى: اتصاف اسم است به خبر در وقت شام؛ و اضحی: بمعنی اتصاف اسم است به خبر در وقت چاشت؛ و ظل: بمعنی اتصاف اسم است در تمام روز؛ و بات: بمعنی اتصاف اسم است به خبر در تمام شب و هر یک از این پنج فعل بمعنی صار نیز آمده؛ و مازال و ما برح و ما فتی و ما انفك و مازال: از برای استمرار خبر آن

۱- جامع الشواهد، باب الباء، ص ۳۰۰، یعنی: «در بیابانی که خالی از آب و گیاه و خالی از شتری است که در تند رفتن مثل مرغ‌های سنگ خاری است که تخم‌های آن جوجه شده باشند».

۲- جامع الشواهد، باب الکاف، ص ۳۰۵، یعنی: «همانا بزرگان [قبیله] بنی ابی بکر به اسبهای اصیل عربی سوار می‌شوند که به واسطه علامات و داغ‌هایی از سایر اسب‌ها ممتاز می‌گردند».

است از برای اسم آن؛ و مادام: از برای توقیت امری است بمدت ثبوت خبر [A/۹۳] از برای اسم آن، مثل: «زید قایم مادام عمرو قاعدا» که موقت ساخته قیام زید را به ثبوت قعود از برای عمرو؛ و لیس: از برای نفی است.

قسم ثانی: افعال قلوب و آن شش فعل است: ظننت و حسبت و خلت و زعمت و رأیت و وجدت.

و این افعال خواص بسیار دارد؛ از آن جمله آن است که: هرگاه احد المفعولین را ذکر کنند باید آن مفعول دیگر را نیز ذکر کرد و از آن^۱ جمله آن است که: جایز است الغاء هر یک از عمل^۲؛ و از آن جمله آن است که: فاعل و مفعول آن جایز است که هر دو ضمیر باشد راجع به یک شیء، مثل: «علمتني منطلقاً».

فصل: در بیان فعل مقاربه

بدانکه فعل مقاربه فعلی است موضوع از برای دلالت بر قرب حصول خبر و صیغه آن «کاد» است، مثل کاد در قول تو: «کاد زید أن یجیئ».

و بدانکه هرگاه نفی داخل کاد شود، پس خلاف کرده‌اند در آن؛ پس بعضی گفته‌اند که: بمعنی اثبات است مطلقاً و بعضی گفته‌اند: بمعنی نفی است [B/۹۳] مطلقاً و بعضی گفته‌اند که: اگر داخل لفظ کاد شود از برای اثبات است و اگر داخل مضارع آن شود از برای نفی.

فصل: در آنچه تعلق به فعل تعجب دارد

و آن فعلی است موضوع از برای انشا تعجب و آن دو صیغه دارد: ما افعله، مثل: «ما احسن زید»، و افعل به، مثل: «احسن بزید». و حکم آن حکم اسم تفضیل است در اینکه مشتق نمی‌شود مگر از ثلاثی مجردی که از جمله لون و عیب نباشد.

۱- در نسخه «و اما جمله» ذکر شده است. ۲- بشرط اینکه مابین یا مؤخر قرار گیرد.

۳- در نسخه «گفته‌اند ذکر بمعنی» ذکر شده است.

و بدانکه جایز نیست تقدیم اسم متعجب منه، مثل گفتن تو: «زید ما احسن، و یزید احسن» و فاصله واقع نمی‌شود میانه ما احسن و زید و بعضی تجویز کرده‌اند توسط لولا امتناعیه را.

فصل: در آنچه متعلق است به فعل مدح

و آن فعلی است موضوع از برای انشاء مدح و آن دو صیغه دارد: «نعم» و «حبذا»؛ اما نعم، پس فاعل آن می‌باید که اسم معرف به الف و لام باشد یا مضاف به آن یا نکره که ممیز ضمیری باشد که مستتر است در نعم یا مائی [A/۹۴] که بمعنی شیء باشد و ممیز آن ضمیر باشد.

و باید دانست که می‌باید که بعد از فاعل مذکور شود اسم آن شیء که مقصود به مدح است، مثل: «نعم الرجل زید و نعم غلام الرجل زید و نعم رجلا زید و نعمتا هی»؛ و خلاف کرده‌اند در اینکه آن اسم مبتدا است و نعم با فاعل آن خبر یا خبر مبتدا محذوف است، مثل هو و حبذا ذا فاعل آن است و حکم آن در مخصوص به مدح، حکم نعم است. و بدانکه ساء و بس که فعل ذمّند، حکمشان حکم نعم است.

مقصد ثالث: در آنچه متعلق است به حرف

و تعریف آن در اول رساله گذشت و آن بر هجده قسم است:

قسم اول: حروف جاره^۱

بدانکه حروف جاره حروفی است که مجرور می‌سازد اسم را و آن نوزده حرف است: من، إلی، حتّی، فی، باء، لام، رُبّ، واورب، و او قسم، باء قسم، تاء قسم، عن، علی، کاف، مذ، منذ، حاشا، عدا، خلا.

۱- در نسخه بدین صورت ذکر شده است: «بدانکه حرف جاره بدانکه حروف جار حرفیست که مجرور».

اما مِن، پس شش معنی دارد، اول: ابتدا [B/۹۴] مثل: «سرت من البصرة» یعنی ابتداء سیر من از بصره بود، ثانی: تبیین، مثل قوله تعالی: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^۱ که چون رجس مبهم بود مبین ساخت آن را به اوثان، ثالث: تبعیض، مثل: «جاءنی زید من القوم» که زید بعضی از قوم است، رابع: زایده، مثل: «ما جاءنی من احد» و خلاف کرده‌اند در جواز و عدم جواز زیاده در کلام موجب، خامس: تعلیل، مثل: «ما جئتک من سوء أدبک» [که] سوء ادب علت عدم مجیء است، سادس: بدلیت [مثل قوله تعالی: ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾^۲ یعنی بدل الآخرة.

و هر یک از اِلی و حتّی دو معنی دارد: انتها و معیت مثل: «سرتُ إلى الكوفة و حتّی الكوفة» و قوله تعالی: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^۳، اما اِلی داخل ضمیر می‌شود بخلاف حتّی.

و فی بمعنی ظرفیت است، مثل: «الماء فی الكوز» که کوز ظرف آب است و گاه بمعنی علی می‌آید، مثل: «زید فی السطح» یعنی علی السطح.

و اما باء، پس نه معنی دارد: اول: الصاق مثل «بزید داء» [A/۹۵] یعنی داء ملصق است به او، ثانی: استعانت مثل: «کتبت بالقلم» یعنی به استعانت قلم کتابت کردم، ثالث: مصاحبت و معیت مثل: «اشتریت الدار بآلاتها» یعنی مع آلاتها، رابع: بدلیت مثل: «اشتریت الكتاب بالفرس»، یعنی تبدیل کردم فرس را به کتاب، خامس: تعدیه مثل: «ذهب بزیّد» که بمعنی اذهب زیّد است، سادس: ظرفیت مثل: «صلیت بالمسجد» یعنی فی المسجد، سابع: سببیت مثل قوله تعالی: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا﴾^۴ الآیه یعنی به سبب ظلم، ثامن: ابتدائیت مثل قوله تعالی: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا﴾^۵ یعنی منها.

۱- سورة مبارکه حج، آیه ۳۰. ۲- سورة مبارکه توبه، آیه ۳۸.

۳- سورة مبارکه نساء، آیه ۲. ۴- همان، آیه ۱۶۰.

۵- سورة مبارکه انسان، آیه ۶ و سورة مبارکه مطففین، آیه ۲۸.

تاسع: معنی عن مثل قوله تعالى: «سَأَلُ سَائِلٌ بِعَذَابٍ»^۱ یعنی عن عذاب، و گاه زایده می باشد، مثلاً بحسبک درهم.

و اما لام، پس شش معنی دارد: اول: اختصاص، مثل: «الحمد لله» یعنی مختص بالله، ثانی: تعلیل مثل: «ضربتک للتأذیب» یعنی علت ضرب من تورا تأذیب بود، ثالث: معنی الی مثل: «سمع الله لمن حمده» یعنی الی [B/۹۵] من حمده، رابع: معنی علی مثل: «تَلَّه الْجَبِين»^۲ یعنی علی الجبین، خامس: معنی عن و این وقتی است که بعد از قول باشد مثل قوله تعالى: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا»^۳ یعنی عن الَّذِينَ، سادس: معنی واو قسم مثل: «الله لا يؤخر الاجل» یعنی والله و این از جهت تعجب است.

و اما رُبَّ، پس در اصل لغت بمعنی تذلیل^۴ است و بسیار مستعمل می شود بمعنی تکثیر و شرط است که بعد از آن نکره موصوفه باشد، مثل: «رَبَّ رَجُلٍ كَرِيمٍ» و گاه داخل ضمیر مبهمی می شود که ممیز باشد به نکره، مثل: «ربه رجلا» و بعضی گفته اند که: داخل نکره غیر موصوفه نیز می شود.

و اما واو رب، پس آن واوی است که بعد از آن رب مقدر باشد، مثل قول شاعر:

وَبَلَدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ إِلَّا الْيَعْفِيرُ وَإِلَّا الْعَيْشُ^۵

و اما واو قسم، پس آن واوی است دال بر قسم و آن [A/۹۶] مشروط است به سه شرط: اول آن است که: فعل قسم محذوف باشد، ثانی آن است که: قسم در طلب نباشد، مثل: «والله أخير لي»، ثالث آن است که: داخل ضمیر نشده باشد، مثل: «وَلَكَّ».

۱- سورة مبارکه معارج، آیه ۱. ۲- سورة مبارکه صافات، آیه ۱۰۳.

۳- سورة مبارکه احقاف، آیه ۱۱؛ سورة مبارکه عنكبوت، آیه ۱۲.

۴- مراد «تقلیل» است.

۵- جامع الشواهد، باب الواو، ص ۱۲۸. «یعنی: چه بسا شهری که انس گیرنده ای در آن نیست مگر گوساله گاوها و وحشی و شتران سرخ رنگ».

و اما تاي قسم، پس آن مثل [واو] قسم است و فرقی نیست [بین آن دو، جز این] که تاء مختص است به لفظ الله بخلاف واو.

و باء قسم اصل است در قسم و از این جهت است که مشروط به هیچ یک از شروط مذکوره نیست و بدانکه جواب قسم می آید که مصدر به لام یا اِنْ یا حرف نفی باشد، مثل: «والله لزيد قايِم» یا «اِنْ زيدا قايِم» یا «ما زيد قايِم»، و محذوف می شود جواب هر گاه لفظی مذکوره شده باشد که دلالت بر جواب کند، مثل قول تو: «لاضربنک والله».

و بدانکه بمعنی واو قسم آمده است «من» - بکسر میم یا ضم آن و سکون نون، و ضم میم و نون هر دو، و کسر هر دو، یا فتح هر دو، که حرف جر است یا در اصل ایمن بوده که در اصل ایمن الله بوده و همچنین بمعنی واو قسم است «ایم» - فتح همزه و کسر آن با ضم میم - و [B/۹۶] همچنین «هیم» که در اصل ایم - بفتح همزه - بوده و همچنین «أم» - بفتح همزه و ضم میم - که در اصل ایم بوده و همچنین «م» بضم و کسر.

و اما عن، پس بمعنی تجاوز است، مثل: «رمیت السهم عن القوس» یعنی انداختم تیر از کمان بحیثیتی که تجاوز کرد از کمان و گاه عن اسم می شود بمعنی جانب وقتی که مصدر شود به من جاره، مثل قول شاعر:

وَلَقَدْ أَرَانِي لِلسَّيِّحِ دَرِيَّةً مِّنْ عَنِّ يَمِينِي مَرَّةً وَشِمَالِي^۱

و اما علی، پس موضوع است از برای استعلا، مثل: «زيد علی السطح» و گاه اسم می باشد بمعنی فوق وقتی که مصدر به من شود، مثل قول شاعر:

غَدَتْ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظَمُّهَا تَصِلُ وَ عَنْ قَيْضٍ بَبِيدَاءَ مَجْهَلٍ^۲

۱- جامع الشواهد، باب الواو، ص ۲۰۹. (ولی بجای کلمه شمالی، کلمه اسامی می باشد).
یعنی: «یک مرتبه از جانب راست و یک مرتبه از جانب چپ نشان دادند به من سوراخ آن نیزه ها را».

۲- همان، باب الفین، ص ۱۱۲. یعنی: «جوجه آن پرنده صبح کرد بعد از آن که به آخر رسیده باشد زمان میان دو آب آشامیدن».

و اما کاف، پس موضوع است از برای تشبیه شیئی به شیئی، مثل: «زید کالاسد» و گاه اسم می باشد بمعنی مثل. و واجب است که اسم باشد وقتی که مصدر به حرف جرّی باشد یا در محل رفع واقع شده باشد؛ اول مثل: قول شاعر:

بِضُّ ثَلَاثٍ كِنِعَاجِ جُحْمٍ يَضْحَكُنَّ عَنِ الْبَرْدِ الْمُتَنَهِّمِ^۱

و ثانی مثل: قول شاعر: [A/۹۷]

أَيَنْتَهَوْنَ وَلَنْ يَنْهَى ذُو [ی] شَطَطٍ كَالطَّعْنِ يَذْهَبُ فِيهِ الزَّيْتُ وَالْفُتْلُ^۲

و اگر داخل شود کاف بر مثل، [مثل] قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۳ پس زایده خواهد بود، و همچنین اگر «مثل» داخل شده باشد بر آن مثل قول شاعر:

[وَلَعَبْتُ طَيْرٌ بِهِمْ إِبَابِلٌ] فَضَيَّرُوا مِثْلَ كَعَصِفٍ مَاكُولٍ^۴

و اگر دو کاف بر یک کلمه جمع شوند، مثل قول شاعر:

لَا يَشْتَكِينَ عَمَلًا مَا أَبْقِينَ وَ صَالِيَاتٍ كَكَمَا يُؤْتَفِينَ^۵

۱- همان، باب الباء، ص ۳۲۰. یعنی: «برای من سه زن سفیدی است که در سیاهی و فراخی چشم و نیکویی کردن مثل گاوهای وحشی بی شاخ هستند که وقتی می خندند دندان هایشان در لطافت مانند تگرگ نیم آب شده است».

۲- همان، باب الألف، ص ۳۸. (ولی به جای کلمه أَيْتَهَوْنَ، کلمه أَيْتَهَوْنَ و در شرح رضی أَيْتَهَوْنَ می باشد). یعنی: «آیا باز می ایستید از ظلم کردن و حال آنکه هرگز باز نمی دارد صاحبان ظلم را از آن ظلم، چیزی مثل زخم نیزه که داخل شود در او روغن زیتون و فتیله هایی که در زخم می گذارند».

۳- سورة مبارکه شوری، آیه ۱۱.

۴- جامع الشواهد، باب الواو، ص ۲۰۸. یعنی: «بازی کرد مرغی با ایشان که آن مرغ ابابیل است. پس گردانیده شده اند مثل برگ علف سوراخ سوراخ شده که خورده باشند آن را حیوانات».

۵- جامع الشواهد، باب الواو، ص ۱۵۳. که این چنین آمده است:

و غیر وِدٍ جاذِلٍ و ودین و صالیاتٍ ککما یؤتفین

یعنی: «(باقی نمانده است در آن منزل ها) مگر میخی که نصب شده است و دو میخ دیگر و سنگهای سوخته سیاهی که قرار داده شده بودند، مثل دیگ پایه ای که بر آن دیگ را قرار می دهند».

پس احتمال آن دارد که ثانی تأکید اول باشد و احتمال آن دارد که زایده باشد. و باید دانست که کاف داخل مضر نمی‌شود بنابر مذهب اصح و هرگاه بعد از کاف ما [ی] کافه باشد، پس آن کاف با ما، سه معنی دارد اول: تشبیه مضمون جمله به جمله دیگر، مثل قوله تعالی: ﴿إِجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾^۱ ثانی: معنی لعل مثل قول بعض عربان: «انتظرنی کما آتیک» ثالث: مقارنه مضمون دو جمله [مثل]: «قم کما قعد عمرو». و اما مذ و منذ، پس تحقیق آن گذشت در تحت ظروف. و اما حاشا و عدا و خلا، پس از برای استثناء است، مثل: «جاءنی القوم حاشا یا عدا یا خلا زید».

قسم دوم: حروف مشبهة بالفعل

و آن شش حرف است: اِن مکسوره و اُن و کَانَ و لکنّ و لیت و لعلّ. و بدانکه واجب است تصدر ماورای اُن مفتوحه و وقتی که ملحق شود به یکی از این حروف، ما [ی] کافه، پس ملغی می‌شود از عمل بنابر افصح لغات. اما اِن مکسوره، پس آن لفظی است دال بر تأکید مضمون جمله و بس. و اُن مفتوحه، لفظی است دال بر تأکید و مصدریت آن جمله. و بدانکه جایز است عطف اسمی بر محل اسم اِن مکسوره که آن رفع است وقتی که خبر آن گذشته باشد و بعضی گفته‌اند که: لازم نیست که خبر گذشته باشد. و همچنین جایز است عطف بر محل اسم لکنّ؛ و اما بر محل اسم اُن مفتوحه و اخوات آن، پس جایز نیست و همچنین جایز است ادخال لام بر خبر اِن مسکوره، مثل: «اِن زیدا لقایم» به خلاف مفتوحه، و گاه داخل ضمیر فصل نیز می‌شود، مثل: «اِن زیدا لهُ القايم» و گاه داخل اسم آن می‌شود. و بدانکه گاه اِن مکسوره [A/۹۸] مخفف می‌شود، پس در آن صورت جایز است

۱- سورة مباركة اعراف، آیه ۱۳۸.

اعمال آن و الغاء آن و ادخال آن بر فعل واجب است که خبر را مصدر به لام سازند و آن مفتوحه نیز مخفف می شود و در این صورت در اغلب اوقات عمل در ضمیر شأن مقدر بعد از آن می کند و داخل جمیع جمل می شود و وقتی که داخل فعل شود لازم است تصدیر فعل به سین یا سوف یا قد یا حرف نفی.

و کأن موضوع است از برای تشبیه، مثل: «كأنَّ زيدَ الاسد» و مخفف می شود، پس در افصح لغات ملغی از عمل می شود.

ولكن موضوع است از برای استدراك از جمله به جمله دیگر و این وقتی می باشد که جمله اولی بحیثیتی باشد که موجب سوال مقدر باشد، مثل قول تو: «جاءني زيدٌ لكنَّ عمرواً و لم يَجئ» وقتی که ملازمت متحقق باشد میانه زید و عمرو در مجیی زیرا که سامع توهم مجیی عمرو می کند، پس تو می گویی: «لكنَّ عمرواً لم يَجئ». و گاه مخفف می شود پس ملغی از عمل می شود.

و اما لیت، پس موضوع است از برای تمنی و بعضی تجویز کرده اند نصب خبر آن را مثل: «لیت زیداً قایماً».

[B/۹۸] و اما لعل، پس موضوع است از برای ترجی و ترقب وقوع خبر، مثل: «لعلَّ زیداً عالمٌ» و گاه ما بعد آن مجرور می شود.

قسم سیم: حروف عاطفه

و آن ده حرف است: واو، فاء و ثم و حتی و أو و أم و إِمَّا و لا و بل و لكن؛ و بعضی ای مفسره را نیز از حروف عاطفه شمرده اند. پس هر یک از چهار حرف اول موضوع است از برای جمعیت ماقبل آن با ما بعد آن.

اما واو، پس او از برای جمعیت است مطلقاً و مفهوم نمی شود از آن ترتیب و عدم ترتیب.

و اما فاء، پس دلالت می کند بر ترتیب میانه معطوف و معطوف علیه، پس اگر مسنداند افاده ترتیب وقوع هر دو می کند و اگر مسندالیه اند افاده ترتیب اسناد مسند به

آن مسندالیه می‌کند، مثلاً: «جاء فقعد» دلالت می‌کند بر ترتیب وقوع مجبی و قعود و جاء زید فعمرو دلالت می‌کند بر ترتیب مجبی و زید و مجبی و عمرو و افاده عدم مهلت نیز می‌کند یعنی اینکه معطوف بعد از معطوف علیه است بلا فصل.

و ثم و حتی دلالت بر ترتب با [A/۹۹] فصل می‌کند.

و هر یک از او، أم و اما موضوع است از برای دلالت بر اینکه یا معطوف علیه واقع شده یا معطوف اگر مسند باشد یا بر اینکه یا معطوف علیه مسند شده [به] آن مسندی که مذکور است یا به معطوف اگر مسندالیه باشد.

و باید دانست که أم^۱ بر دو قسم است: متصله و منقطعه؛ اما أم متصله: پس آن، آن است که بعد از^۲ همزه باشد، مثل: «أزید فی الدار أم عمرو و أقام زید أم قعد». و أم منقطعه: پس آن، آن است که بمعنی اضراب از ما قبل باشد و استفهام از ما بعد، مثل قول تو: «إنها لأریل أم شاة»، یعنی بل شاة^۳.

و بدانکه یلی أم متصله مفرد می‌شود و جمله می‌شود به خلاف منقطعه که واجب است در یلی او جمله واقع شود.

اما لا و بل و لکن، پس هر یک از اینها موضوع است از برای دلالت بر اینکه معطوف ثابت است یا معطوف علیه لیکن می‌باید که معلوم متکلم باشد که کدام ثابت است، مثل: «جاءنی زید بل عمرو و جاءنی زید و لکن عمرو لم یجئ».

و باید دانست که لکن واجب است که بعد از آن [B/۹۹] کلام منفی باشد، مثل مثال مذکور و بعضی تجویز کرده‌اند که ما بعد آن مفرد باشد.

۱- در نسخه «أو» آمده است.

۲- جمله «بعد از» از مصحح است، چون که نسخه قابل خواندن نبود.

۳- در نسخه «اشاره» ذکر شده است.

قسم چهارم: حروف تنبیه

حرفی است موضوع از برای تنبیه مخاطب اگر غافل باشد تا توجه کند به کلام متکلم و آن سه حرف است: الا و اما و ها.

قسم پنجم: حروف ندا

و آن پنج حرف است: یا و ایا و هیا و ای و همزه مفتوحه. پس یا، اعم است از اینکه منادا به آن بعید باشد یا قریب و بعضی گفته‌اند که می‌باید بعید باشد، و ایا و هیا، هر یک از برای منادی بعید است، ای و همزه: از برای منادی قریب.

قسم ششم: حروف ایجاب

و آن شش حرف است: نَعَمْ و بلی و ای و أَجَل و جَئِر و إِنَّ. اما نَعَمْ، پس مقرر و مثبت کلام سابق است خواه کلام متکلم باشد به نعم و خواه کلام غیر آن باشد، مثل قول تو: «نعم»، وقتی که کسی گفته باشد: قام زید. و اما بلی، پس موضوع است از برای رد نفی کلام و اثبات آنچه منفی است در آن کلام، مثل قوله تعالی: «أَلَمْ نَشْرِبْ لَكُمْ ذُلًّا»^۱ و بعضی گفته‌اند [A/۱۰۰] که: در ایجاب نیز می‌شود.

و اما ای، پس آن اثبات شیئی است که بعد استفهام واقع شده باشد، مثل اینکه کسی از برای [تو] گوید: «أقام زید»، پس تو گوئی: «ای و الله» و بدانکه واجب است که بعد از ای قسم واقع شود.

و اما هر یک از أَجَل و جَئِر و إِنَّ موضوع است از برای تصدیق مخبر، مثل اینکه کسی گوید: «قام زید»، پس تو گوئی: «أَجَل یا جَئِر یا إِنَّ».

و بدانکه حرف ایجاب جایز نیست که ایجاب کلام استفهامی باشد، مگر استفهام به حرف مثل: «هل یا همزه».

۱- سورة مبارکه اعراف، آیه ۱۷۲.

قسم هفتم: حروف زایده

و آن چهار حرف است و غیر از حروف بدانکه مذکور شد سابقا که زایده می‌باشند.
 این - به کسره همزه - و آن - به فتح همزه - و ما و لا.
 اما این - به کسر -، پس زیاد می‌شود بعد از ما [ی] نافیه یا مصدریه، اول: مثل قول تو:
 «ما إن ضربت»، ثانی: مثل [قول] تو: «انتظرنی ما ان جلس القاضي».
 و اما آن - به فتح -، پس زیاد می‌شود بعد از لما مثل قوله تعالی: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ
 الْبَشِيرُ^۱ وَ مِیَانِه لو و قسم، مثل: «لو ان والله ضربت لضربت»، و بعد از کاف تشبیه،
 [B/۱۰۰] مثل: «زید کان اسد».

و اما ما، پس زاید می‌شود بعد از إذا، مثل: «إذا ما تکرمنی اکرمک» و بعد از متی،
 مثل^۲: «متی ما تکرمنی اکرمک» و بعد از آی مثل: «أی ما تکرمنی اکرمک» و بعد از این
 مثل: «این ما تکرمنی اکرمک» و بعد از بعضی از حروف جار، مثل قوله تعالی: ﴿فَیْمَا
 رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ^۳ وَ عَمَّا قَلِيلٍ^۴ وَ مِمَّا خَطَبْنَاهُمْ^۵».
 و اما لا، پس زاید می‌شود بعد از واو وقتی که معطوف باشد به کلام منفی، مثل: «ما
 ضربت و لَأَسْتَمْتُ» و بعد از آن مصدریه، مثل قوله تعالی: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ^۶» و قبل
 از لفظ اقسام، مثل قسم [در قوله تعالی: ﴿لَا أَقْسِمُ بِتَوْمِ الْقِيَامَةِ^۷».

قسم هشتم: حرف تفسیر

و آن حرفی است که ما بعد آن مضمّر ما قبل آن باشد و آن دو حرف است: أی و أن -

- ۱- سورة مبارکه یوسف، آیه ۹۶.
- ۲- در نسخه «مامتی» ذکر شده است.
- ۳- سورة مبارکه آل عمران، آیه ۱۵۹.
- ۴- سورة مبارکه مؤمنون، آیه ۴۰.
- ۵- سورة مبارکه نوح، آیه ۲۵.
- ۶- سورة مبارکه اعراف، آیه ۱۲.
- ۷- سورة مبارکه قیامت، آیه ۱.

بفتح همزه - اما اول: پس مثل قول تو: «جاءنی ابوالحسن ای علی» و اما [ثانی]: پس نمی‌باشد مگر بعد از لفظ که متضمن معنی قول باشد، مثل قوله تعالی: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾^۱.

قسم نهم: حروف [A/۱۰۱] مصدر

بدانکه حرف مصدر حرفی است که مابعد [خود را] بمعنی مصدر می‌گرداند و آن سه حرف است: ما و آن - به فتح همزه و سکون نون - و آن - به فتح همزه و تشدید نون - پس آن دو حرف اول داخل جمله فعلیه می‌شوند و بس و ثالث داخل جمله اسمیه .
و بدانکه حق این است که «کئی» هرگاه بعد از لام تعلیل واقع شود، مثل: «خرجت لکئی تخرج» حرف مصدر است و همچنین «لو» هرگاه بعد از فعلی باشد که متضمن معنی تمنی باشد، مثل [قوله تعالی]: ﴿وَدَّوْا لَوْ تُدْهِنُ﴾^۲.

قسم دهم: حروف تحضیض

و آن چهار حرف است: هَلَّا و أَلَّا و لَوْلَا و لَوْ مَا و این حروف می‌باید که در صدر کلام باشند و می‌باید که بعد از آن فعلی باشد و در اکثر اوقات داخل فعل ماضی می‌شوند از جهت لوم^۳ مخاطب بر ترک مابعد آن مثلاً: «هَلَّا صلیت».

قسم یازدهم: [حرف توقع (قد)]

و این حرف وقتی که داخل ماضی می‌شود بمعنی تحقیق یا توقع وقوع فعل خواهد بود، وقتی که داخل مضارع می‌شود [B/۱۰۱] بمعنی تحقیق یا تقلیل خواهد بود و گاه

۱- سورة مبارکه صافات، آیه ۱۰۴-۱۰۵.

۲- سورة مبارکه قلم، آیه ۹. ۳- سرزنش، نکوهش.

مجرد از تقلیل^۱ می‌شود، مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾^۲ و گاه مراد به آن تکثیر می‌باشد وقتی که داخل مضارع شود، مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ﴾^۳.

قسم دوازدهم: حرف استفهام

و اصل همزه است و فرع آن «هل» و هر دو قبل از جمله فعلیه و اسمیه هر دو می‌باشند، مثل: «أقام زيد و أزيد قايماً و هل قام زيد و هل زيد قايماً»، لیکن همزه خواص بسیار نسبت به هل دارد.

از آن جمله آن است که: داخل جمله اسمیه که جزء اخیر آن فعل باشد می‌شود، مثل: «أزيد قام» بخلاف هل.

و از آن جمله آن است که: جمله فعلیه که فاعل یا مفعول آن مقدم شده باشد بر فعل می‌شود، مثل: «أزيد یا زیداً ضربت».

و از آن جمله آن است که: داخل ما اضمربه عامله علی شریطة التفسیر می‌شود، مثل: «أزیداً ضربته».

و از آن جمله آن است که: داخل واو و فاء و ثمّ می‌شود، مثل: «أفمن كان ميتاً و أو من كان» [A/۱۰۲] و ﴿أَنَّمْ إِذَا مَا وَقَعَ﴾^۴.

و از آن جمله آن است که: جایز است که ردیف آن أم واقع شود، مثل: «أزيد عندك أم عمرو».

و از آن جمله آن است که: همزه در کلام مثبت از برای انکار مستعمل می‌شود، مثل [قوله تعالى: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۵.

و بدانکه هل بنسبت به همزه دو خاصیت دارد: اول آن است که: در کلام موجب از

۱- در نسخه «تعلیل» آورده که سهو است. ۲- سورة مبارکه بقره، آیه ۱۴۴.

۳- سورة مبارکه احزاب، آیه ۱۸. ۴- سورة مبارکه یونس، آیه ۵۱.

۵- سورة مبارکه اعراف، آیه ۲۸، یونس، آیه ۶۸.

برای تقریر می‌آید، یعنی به اقرار درآوردن مخاطب مثل [قوله تعالى: ﴿هَلْ تُؤْتُونَ
التَّكْفَارَ﴾^۱ ثانی آن است که: بمعنی نفی می‌آید مثل [قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا
الْإِحْسَانُ﴾^۲ یعنی ما جزاء الإحسان.

قسم سیزدهم: حروف شرط

که آن: إِنْ و لَوْ و أَمَّا باشد و در هر یک واجب است که در صدر باشد.
أَمَّا «ان»، پس از برای زمان مستقبل است.
و «لو» از برای زمان ماضی و هر دو لازم دارند فعل را؛ خواه ملفوظ باشد آن فعل
و خواه مقدر.

و بدانکه لو دلالت می‌کند بر انتفاء جزا از جهت انتفاء شرط، مثل: «لو طار الانسان
لطرت» دلالت می‌کند بر امتناع طیران متکلم از جهت امتناع [B/۱۰۲] طیران انسان
و حاصل کلام این است که او می‌باید که فعل شرط آن بحیثیتی باشد که متکلم جزم
داشته باشد به اینکه واقع نمی‌شود، و بعضی گفته‌اند که: دلالت می‌کند بر انتفاء شرط از
جهت انتفاء جزا.

و بدانکه اگر قسم و شرط در یک کلام جمع شوند خالی از دو حال نخواهد بود یا آن
است که قسم مقدم است بر شرط یا نه و اگر مقدم باشد یا آن است که مخبر عنه آن کلام
مقدم است بر قسم یا نه؛ پس بنابر قسم اول: واجب است که فعل شرط^۳ ماضی بیاوری،
و بنابر دو قسم اخیر جایز است ماضی آوردن و مضارع آوردن. و جایز است اعمال
حرف شرط و عدم اعمال آن، مثال اول: «والله لئن أتيتني لأكرمك»، مثال ثانی: «إن
أتيتني فوالله لآتينك»، مثال ثالث: «أنا والله إن أتيتني آتك».

و أَمَّا «أَمَّا»، پس دو معنی دارد اول: [A/۱۰۳] تفصیل شیء مثل قول تو: «هؤلاء

۱- سورة مبارکه مطففین، آیه ۳۶. ۲- سورة مبارکه رحمان، آیه ۶۰.

۳- در نسخه «یا» آمده که سهو است.

فضلاء اما زید ففقیه و أمّا عمرو فنحوی^۱، ثانی: استلزام شیئی را برای شیئی و بمعنی اول حرف شرط نیست، بلکه حرف شرط بمعنی ثانی است.

و بدانکه واجب است حذف فعل «أمّا» و گاه متعلقی را از متعلقات آن فعل به جای آن می‌گذارند میانه أمّا و فای جزا، مثل: «أمّا یوم الجمعة فزیدٌ منطلقٌ» یعنی أمّا کان یوم الجمعة.

قسم چهاردهم: حرف ردع

که آن کلاً است که آورده می‌شود از برای ارداع و ردّ کلامی و گاه بمعنی حقا می‌آید، مثل قوله تعالی: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾^۱.

قسم پانزدهم^۲: تاء تأنیث ساکنه

و آن تائی است که ملحق به فعل ماضی می‌شود از جهت دلالت بر تأنیث فاعل آن فعل و تفصیل مواضع آن در بحث مؤنث گذشت.

قسم شانزدهم: تنوین

و آن نونی است ساکن که بعد از حرف آخر کلمه می‌باشد و تفصیل اقسام آن گذشت در اوایل رساله.

قسم هفدهم: نون تأکید

و آن نونی است مؤکد معنی فعل و آن بر دو قسم است: [B/۱۰۳] خفیفه ساکنه و مشدده و این مشدده مفتوح است اگر داخل فعل مثنی و مجموع به جمع مؤنث نشده باشد که اگر داخل یکی از این دو فعل شده باشد مکسور خواهد بود، مثل: «إِضْرِبَانِ»

۱- سورة مبارکه علی، آیه ۶.

۲- در نسخه «یازدهم» ذکر شده است.

وإضرئناناً». و نون خفیفه داخل هیچ یک از این دو فعل نمی‌شود زیرا که لازم می‌آید التقاء ساکنین چنانچه مخفی نیست.

و باید دانست که آخر فعلی که این نون ملحق به آن می‌شود مفتوح می‌شود اگر مفرد باشد و باید دانست که این نون مطلقاً مخففه و مشدده نمی‌شود که به امر و نهی و فعلی که در محل استفهام یا تمنی یا عرض یا قسم یا نفی باشد و واجب است اتیان به آن در جواب قسم اگر فعل مثبت باشد و تحقیق این کما هو در علم صرف است.

قسم هجدهم : هاء سکت است

و آن هائی است که ملحق می‌شود به آخر کلمه در حین وقف بر آن و باید دانست که اگر کلمه موقوف علیها لام الفعل آن محذوف باشد و آن به یک حرف باقی مانده باشد واجب است الحاق آن [A/۱۰۴] هاء به آن، مثل: «قه» و تمام تحقیق این حروف در علم صرف است.

هذا آخر ما حصل به امتثال الامر الواجب الجریان حسب ما اراده بلا فتور و لا طغیان.

والحمد لله الملك المَنَّان المنعم المفضل الحنان الذي وفقني لاتمام الرسالة و هو المستول أن ينفع بها كما نفع بأصلها و أن لا يربها في أيدي غير أهلها و أن يجعلها خيراً لي و للناس في الدنيا و الآخرة أنه هو الحميد ذو الآيات الباهرة تمام.

فهرست منابع

- ۱- الاجازة الكبيرة، عبدالله بن نورالدين جزايرى، نشر: كتابخانه عمومى آيت الله مرعشى نجفى، قم، ۱۳۶۷ ش.
- ۲- اعيان الشيعة، محسن امين، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، نشر: دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ۱۴۰۶ ق.
- ۳- بهجة الآمال فى شرح زبدة المقال، احمد بن صالح بحراني، على عليارى تبريزى، نشر: بنياد فرهنگ اسلامى حاج محمدحسين كوشان پور، تهران، ۱۳۵۹ ش.
- ۴- تذكرة العلماء، محمد بن سليمان تنكابنى، به اهتمام محمدرضا اظهري، نشر: بنياد پژوهشهاى اسلامى، مشهد، ۱۳۷۲ ش.
- ۵- تراجم الرجال، احمد حسيني اشكورى، نشر: دليل ما، قم، ۱۳۸۰ ش.
- ۶- تلامذه العلامة المجلسى و المجازون منه، احمد حسيني اشكورى، كتابخانه عمومى آيت الله مرعشى نجفى، قم، ۱۳۶۸ ش.
- ۷- جامع الشواهد، محمدباقر بن على رضا شريف اردكاني، نشر: فيروزآبادى، قم، ۱۳۸۳ ش.
- ۸- درسنامه علوم قرآنى، حسين جوان آراسته، نشر: بوستان كتاب، قم، ۱۳۸۰ ش.
- ۹- الذريعة الى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ طهرانى، چاپ سوم، نشر: دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۰- روضة الواعظين، فتال نيشابورى، تحقيق: سيد حسن خراسان، نشر: منشورات شريف رضى، قم.
- ۱۱- رياض العلماء، عبدالله افندى اصبهاني، نشر: كتابخانه عمومى آيت الله مرعشى نجفى، ۱۴۱۵ ق.

- ۱۲- زندگی‌نامه علامه مجلسی، مصلح‌الدین مهدوی، نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۳- شرح رضی بر کافیّه، رضی‌الدین استرآبادی، تصحیح و تحقیق: یوسف حسن عمر، نشر: مؤسسه الصادق، تهران، ۱۳۹۵ ق.
- ۱۴- شرح شافیه ابن حاجب، رضی‌الدین استرآبادی، تحقیق: محمد نورالحسین، محمد محیی‌الدین، محمد زفزاف، نشر: دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۵ ق.
- ۱۵- الصراط المستقیم، زین‌الدین بن یونس عاملی نباطی، نشر: مکتبه الرضویه، تهران، ۱۳۴۲ ش.
- ۱۶- طبقات اعلام الشیعه نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، آقا بزرگ طهرانی، نشر: دارالمرتضی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۷- فرهنگ عمید، حسن عمید، نشر: انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- ۱۸- فوائد الحجّتیّه، حجت هاشمی خراسانی، ناشر: مؤلف، چاپخانه سعید، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۹- کشف اللثام، فاضل هندی، مترجم: سیدعلی طباطبایی، چاپ اول، نشر: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۰- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، نشر: مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- ۲۱- مفاخر اسلام، علی دوانی، نشر: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۲- مقالات تاریخی، رسول جعفریان، نشر: دلیل ما، قم، ۱۳۸۲ ش.
- ۲۳- مقدمه‌ای بر فقه شیعه، سید حسین مدرس، مترجم: محمد آصف فکرت، نشر: بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۶۸ ش.
- ۲۴- النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ابن اثیر، تحقیق: محمود محمد طنّاحی، چاپ چهارم، نشر: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۵- وقایع السنین، عبدالحسین حسینی خاتون‌آبادی، نشر: اسلامیّه، ۱۳۵۲.

کتابشناسی آثار ملا اسماعیل خاتون آبادی

محقق: علی کرباسی زاده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تولد، احوال و اساتید

میر سید محمد اسماعیل، پسر میر سید محمدباقر، پسر میر محمد اسماعیل، پسر میر عمادالدین خاتون آبادی اصفهانی از فقیهان، حکیمان، محدثان، متکلمان و ریاضی دانان نام آور قرون یازدهم و دوازدهم هجری و از اعلام برجسته عصر صفوی به شمار می رود. میر سید محمد اسماعیل - که به سبب امتیاز از جد و نواده اش به میر سید اسماعیل ثانی نیز شهرت دارد - در روز شنبه شانزدهم ربیع الثانی ۱۰۳۱ ق در خاتون آباد دیده به جهان گشود.

مقدمات و سطوح را نزد پدر دانشمندش میر سید محمدباقر - که خود از شاگردان مجلسی اول بود - و نیز بعضی از عموزادگانش فراگرفت. سپس راهی اصفهان شد و از محضر حکیمان و فقیهان بزرگ مکتب اصفهان - که در عصر طلایی خود به سر می برد - بهره های فراوان برد. از اساتید او می توان به مجلسی اول (۱۰۷۰ ق)، میرزا رفیعا نائینی (۱۰۸۰ ق) و ملا رجبعلی تبریزی (۱۰۸۰ ق) اشاره کرد. او از دو استاد اول و نیز از محدث نامی سید میرزا جزایری (۱۰۹۹ ق)، به اخذ اجازه روایت نایل شد.

خاتون آبادی در علوم باطن و سیر و سلوک عرفانی نیز از ارشادات مولی میر سید حسن نطنزی استفاده کرد.^۱

علامه خاتون آبادی از همان آغاز سکونت در اصفهان به امر تدریس و تعلیم و تربیت همت گماشت و توجه کامل او به این امر، باعث شهرت وی به «مدرس» گردید؛ چنانکه خود نیز در آثارش لقب «مدرس خاتون آبادی» را برای خود آورده است. محل تدریس او نخست جنب منزلش در مدرسه اسماعیلیه - که به دستور شاه برای او ساخته شد - و سپس در مسجد شاه در میدان نقش جهان و در اواخر عمر نیز در تکیه اش در تخت فولاد بوده است. او جامع علوم نقلی و عقلی و صاحب نظر در علوم و معارف اسلامی بود و بیش از پنجاه سال در پایتخت حکومت صفوی در رشته های گوناگون فقه، حدیث، تفسیر، کلام، حکمت، ریاضیات و نجوم تدریس کرد. از شاگردان او می توان به فرزندش میر سید محمدباقر خاتون آبادی معروف به ملاباشی (۱۱۲۷ ق) سید نعمت الله جزایری و میر سید محمدحسین خاتون آبادی اشاره کرد.

همچنین از سال ۱۰۹۰ ق به دستور شاه سلیمان صفوی، امامت مسجد شاه - مسجد جامع جدید عباسی - به خاتون آبادی واگذار گردید که تا سال ۱۲۹۷ ق در عصر ناصرالدین شاه قاجار در این خاندان باقی ماند.^۲

آثار و تألیفات

میر سید محمد اسماعیل مدرس خاتون آبادی در زمینه های گوناگون فقه، ادبیات،

۱- معالم الدین، سید اسماعیل خاتون آبادی، مخطوط؛ کشف الحیرت، سید اسماعیل خاتون آبادی، مخطوط؛ وقایع السنین و الاعوام، ص ۵۰۵ و ص ۵۱۷؛ الکواکب المنتشرة، ص ۶۱؛ دانشمندان و بزرگان اصفهان، ج ۱، ص ۱۸۶.

۲- تاریخ اصفهان، ص ۳۳۲؛ اصفهان دارالعلم شرقی، ص ۶۰؛ منتهی الآمال، ص ۱۶۳؛ رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۱۰۹؛ اغصان الطیبه، ص ۱۰۶.

اصول، تفسیر، حدیث، کلام، حکمت، عرفان، ریاضیات و نجوم، آثاری ارزنده و تصنیفاتی برجسته از خود بجای گذاشت که تاکنون هیچ یک چاپ نشده است. با این همه اهمیت و جایگاه علمی خاتون‌آبادی در مکتب فقهی - فلسفی اصفهان و تبحر او در دانش‌های گوناگون عقلی و نقلی تاکنون توجهی به معرفی شخصیت علمی و آثار بجای مانده از او صورت نگرفته است. در اینجا به ارائه فهرستی از تألیفات وی می‌پردازیم و امیدواریم در آینده برخی از آثار یا گزیده‌هایی از آنها نیز انتشار یابد. تألیفات ایشان - اعم از رساله‌ها و کتاب‌ها یا حواشی و تعلیقات - به بیش از سی اثر می‌رسد که بر طبق ترتیب حروف الفبا عبارتند از:

۱. «اجازة للسید محمد»، به عربی، «نویسنده، این اجازه نامه را برای یکی از فضلاء زمان خود نوشته و او را این گونه معرفی کرده است: «البارع اللوزعی و الفاضل الالعمی العالم الامجد و الکامل الممجد مولانا محمد...». این اجازه نامه در سال ۱۰۷۰ ق صادر شده و به لقب یا نام خانوادگی مجاز اشاره‌ای نشده است. خاتون‌آبادی در این اجازه‌نامه، طریقه روایتی‌اش از ملا محمد تقی مجلسی و شیخ بهایی را تا امامان معصوم علیهم‌السلام ذکر کرده است.^۱

۲. «اخبار و اجتهاد»، به فارسی، در بیان اشتباهات و مغالطات اخباریان؛ نویسنده در جلد اول شرح اصول کافی (مخطوط) از این کتاب خود نام برده است.

۳. «اعتقادیه»، به فارسی، در کلام و اعتقادات که در شماری از فهرست‌ها با نام‌های «حقایق موجودات» و «سرمایه نجات» نیز آمده است.^۲

۴. «انموذج العلوم»، به عربی، نویسنده در آغاز رساله می‌نویسد که می‌خواسته است درباره دانش‌های گوناگونی که شبانه روز به بحث و تدریس و مطالعه آن‌ها

۱- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۳۰.

۲- فهرست دست‌نوشته‌های ایران (دنا)، ج ۲، ص ۳۳.

مشغول بوده، مطالبی گردآوری کند. این رساله ناتمام است و فقط مسأله اول در علم هندسه را در بر دارد. این رساله در پنجاه و هفت صفحه به خط نویسنده در کتابخانه مجلس شورا در مجموعه شماره ۳۴۵۳ موجود است.^۱

۵. «التحفة الرضویه»، به عربی، و رساله‌ای مبسوط در سی و سه صفحه؛ نویسنده، این رساله را به خواهش گروهی از دوستانش در شرح حدیث عمران صابی نوشته و از این رو به رساله «شرح حدیث عمران صابی» نیز مشهور است. شارح پس از توضیح اصل مناظره عمران صابی با امام رضا علیه السلام درباره وجود باری، توحید، حدوث عالم و پاره‌ای مباحث کلامی، تحت عنوان چهار اشاره به بیان مسائل فلسفی و مبانی مناظره پرداخته است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه مجلس شورا نگهداری می‌شود.^۲

۶. «تحقیق در باب هفتاد و پنج لشکر عقل و جهل»، به فارسی، نویسنده در جلد اول شرح اصول کافی‌اش، خواننده را برای آگاهی بیشتر از شرح حدیث جنود عقل و جهل و اقوال مفسران و دیدگاه خود، به این کتاب ارجاع می‌دهد.

۷. «تعلیقات»، به عربی، دربردارنده بیست و هشت تعلیقه در چهارده صفحه رحلی بزرگ است. این تعلیقات شامل مباحث گوناگونی در دانش‌های فقه، حدیث، کلام، فلسفه، ریاضی و طب می‌شود. نویسنده در مباحث فلسفی از استادش حکیم تبریزی به احترام یاد کرده و با پذیرش پاره‌ای از آرای او، پاره‌ای دیگر از دیدگاه‌هایش را نقد کرده است. این رساله به خط نویسنده در مجموعه شماره ۳۴۵۳ کتابخانه مجلس شورا موجود است.^۳

۸. «تعلیقات بر تحریر مجسطی»، به عربی و در مباحث نجوم و هیأت است، این

۱- فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۲۸.

۲- همان، ج ۱۰ - ۲، ص ۹۵۷ - ۹۵۸. ۳- همان، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۲۵.

نسخه شامل تعلیقات نویسنده به مقاله سیزدهم تحریر مجسطی است. تنها نسخه این اثر در مجموعه ۴۴۲۸ کتابخانه مجلس موجود است.^۱

۹. «تفسیر قرآن کریم»، به فارسی، در نود و هفت صفحه، این مجموعه شامل تفسیر سوره‌های جمعه، منافقون، تغابن، طلاق و آیه نخست سوره تحریم است. مؤلف در شأن نزول و فضیلت و نکات ادبی آیات به گونه‌ای جامع سخن گفته است. در بیشتر منابع، از تفسیر کبیر چهارده جلدی خاتون‌آبادی نام برده شده که گویا نخستین مأخذ آن، گفته‌ی آخوند گزی (در تذکرة القبور) است، ولی تاکنون اثری از آن یافت نشده است.^۲

۱۰ و ۱۱. «تقویم الایمان و تحقیق الایقان» و «کشف الحیرت»، به فارسی، این رساله در دویست و شش صفحه و در اثبات امامت حضرت علی علیه السلام براساس کتب صحاح شش‌گانه معتبر نزد اهل سنت است. نگارش این جلد در ششم محرم الحرام سال ۱۰۵۸ توسط مؤلف پایان یافته و توسط محمد شفیع بن الواحد فیروزآبادی در ۲۷ ذی قعدة ۱۰۹۹ به خط نستعلیق نوشته شده است.

این نسخه، کامل بوده به شماره ۱۱۸۲۸ در مجموعه ۶۷۵۸۸ در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است.^۳

«کشف الحیرت»، به فارسی، این رساله هر چند جلد دوم کتاب تقویم الایمان به شمار می‌رود، ولی به سبب اهمیت موضوع و نیز تفاوت آن با موضوع جلد نخست و اینکه نویسنده نیز نام مستقلی بدان داده، اثر مستقلی به شمار می‌رود. نویسنده در پایان جلد نخست تقویم الایمان در بیان موضوع جلد دوم و سبب و انگیزه تألیف آن

۱- همان، ج ۱۲، ص ۱۱۷.

۲- فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۲۹؛ تذکرة القبور، ص ۵۷.

۳- فهرست کتب خطی آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۱۵۳؛ رساله تقویم الایمان (مخطوط)، صفحات مختلف.

می‌نویسد: «در مجلد ثانی شروع می‌شود در تحقیق مراتب سلوک الی الله و درجات قرب و وصول به ملاء اعلی و طرق ریاضات حق و مجاهدات محققه که اسباب وصول به قرب خدا و آلات تحصیل درجات اعلی است که تا به این بیانات تقویم ایمان و تحقیق ایقان خلق الله شود...».

وی در آغاز کشف الحیرت، این رساله را «در بیان طرق حق از خداجویی و خداپرستی» معرفی کرده است. این رساله شامل یک مقدمه، سه باب و یک خاتمه می‌شود که مقدمه نیز دوازده فصل را دربر می‌گیرد. رساله کنونی، فقط شامل پنج فصل مقدمه می‌شود و از بقیه آن آگاهی نداریم. رساله نامبرده در چهل و سه صفحه به همان شماره قبلی ذکر شده در جلد اول تقویم الایمان در کتابخانه آستان قدس موجود است. ۱۲. «تنقیح العقاید»، به عربی، کتابی مبسوط در علم کلام یا اصول عقاید شیعه است. کتاب دارای یک مقدمه و شش مقصد است و ترتیب مباحث مطابق سبک خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد است. نویسنده در مقدمه به طرح لزوم بحث در اصول عقاید در بیان موضوع علم کلام و وجه تسمیه آن و تفاوت و تشابه آن با علم حکمت پرداخته است. این کتاب در سیصد و چهل و نه صفحه به خط نستعلیق در مجموعه ۴۴۲۸ کتابخانه مجلس شورا موجود است. رساله کنونی ناقص بوده و فقط شامل مقدمه می‌شود.^۱

۱۳. «جبر و اختیار»، به فارسی و خط نستعلیق شفیع فیروزآبادی نوشته شده و در مجموعه ۱۱۸۲۹ کتابخانه آستان قدس موجود است.^۲

۱- فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ۱۰-۳، ص ۱۳۲۸ و ج ۱۲، ص ۱۱۷؛ تنقیح العقائد (مخطوط)، صفحات مختلف.

۲- فهرست کتب خطی آستان قدس، ج ۱، ص ۱۶۲.

۱۴. «جامع الاخبار و الفتاوی»، نویسنده در تفسیر قرآن در بخش تفسیر سوره جمعه به هنگام ذکر یکی از فتاوایش، به نام این کتاب اشاره کرده است.^۱
۱۵. «الجبر و القدر»، به عربی و در بردارنده مباحثی پیرامون قضا و قدر از دید فلسفی و کلامی است. وی این رساله را روز شنبه پانزدهم ربیع‌الاول ۱۰۹۲ به پایان رسانیده و نسخه‌ای از آن در کتابخانه مرعشی قم در مجموعه ۱۰۰۱۶ موجود است.^۲
۱۶. «جواب مسائل و شبهات خراسانیات»، به فارسی و عربی، نویسنده در سفری که به مشهد رضوی داشته است، متوجه اندیشه‌های انحرافی مردم آنجا و تأثیر تفکر اخباریان بر آنها می‌شود. وی در گفتگو با علما و مردم آن دیار به شبهات و پرسشهای آنان پاسخ داده و آنها را قانع می‌نماید. پاره‌ای شبهات و سؤالات را نیز برای او می‌نویسند و او در پاسخ به آنها رساله مذکور را تألیف می‌نماید. این رساله شامل هفده مسأله می‌شود که تا مسأله سیزدهم را در همان دوران اقامت در مشهد به فارسی نوشته و از مسائل چهاردهم تا هفدهم را که در حال حرکت به سوی نجف اشرف بوده به عربی می‌نویسد. تاریخ پایان تألیف توسط نویسنده ۱۶ محرم الحرام ۱۰۹۱ و تاریخ کتابت آن توسط شفیع فیروزآبادی ذی حجه همان سال در اصفهان بوده است. این نسخه تمام و کامل بوده و در مجموعه شماره ۱۱۸۲۸ کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است.^۳
۱۷. «جواب به رساله شیخ ابراهیم کردی»، به عربی، نویسنده در جلد چهارم شرح اصول کافی به مناسبت بحث از تجسم و حلول و اتحاد واجب الوجود بالذات به عنوان لوازم قول به وحدت وجود، می‌نویسد: «شاهد مدقق و فاضل محقق، شیخ زمان خود در مدینه مشرفه، شیخ ابراهیم کردی شهرانی شهرزوری از علمای شافعی مدینه، رساله‌ای

۱- تفسیر قرآن، مخطوط.

۲- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت الله مرعشی، ج ۲۶، ص ۱۲-۱۳.

۳- رساله جواب شبهات خراسانیات، مخطوط؛ فهرست کتب خطی آستان قدس، ج ۱۴، ص ۱۵۳.

در نفی لزوم تجسم و اتحاد در حلول... نوشته و من جوابش را... نوشته و برایش فرستادم.»

۱۸. «حاشیه الشفاء»، به عربی، بر الهیات شفای ابن سینا، این حواشی از آغاز فصل هشتم در امور عامه بوده و ناتمام است. اصل نسخه به خط مؤلف به شماره ۵۹۴ در کتابخانه الهیات دانشگاه تهران موجود است.^۱

۱۹. «حواشی بر وقایع السنین و الاعوام»، به فارسی، نویسنده بر کتاب وقایع السنین برادرش عبدالحسین خاتون آبادی (۱۰۳۹ - ۱۱۰۵ ق) که از کتب مهم در باب تراجم رجال و احوال شخصیت‌های علمی و سیاسی و دینی به شمار می‌رود، حاشیه زده است. معلم حبیب آبادی و مصلح‌الدین مهدوی به حواشی میر محمد اسماعیل بر وقایع السنین اشاره کرده‌اند.^۲

۲۰. «الحواشی علی شرح الاشارات»، به عربی، خاتون آبادی بیشتر بر بخش الهیات شرح اشارات حواشی نگاشته است. نسخه‌ای از این حواشی در کتابخانه گلپایگانی قم موجود است.^۳

۲۱. «حواشی و تعلیقات بر حواشی میر سید شریف بر کتاب مطول تفتازانی»، به عربی، نویسنده به این حواشی خود در اواخر تفسیرش بر سوره جمعه اشاره کرده است.

۲۲. «حواشی و تعلیقات بر اعتراضات میر سید شریف جرجانی بر تفتازانی در حاشیه کشاف»، به عربی، نویسنده در مقدمه کتاب دیگرش منهاج الیقین می‌نویسد که: در حین مباحثه و مذاکره و در هنگام مطالعاتش، حواشی و تعلیقات بر بسیاری از کتب

۱- فهرست کتب خطی کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ص ۵۳۱.

۲- مکارم الآثار، ج ۱، ص ۱۳۰؛ دانشمندان اصفهان، ج ۱، ص ۱۸۷؛ الذریعه، ج ۱، ص ۹۶.

۳- تنمیم امل الآمل، ص ۶۹؛ الذریعه، ج ۶، ص ۱۱۰؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی، ج ۳، ص ۱۸۲.

مشهور در علوم متداول به ویژه درباره مسائل مشکل یا اشتباهات و اعتراضات باطل برخی علما، نگاشته است که از جمله آنها، حواشی مذکور می‌باشد.^۱

۲۳. «رجال»، به عربی، شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعه به این کتاب اشاره کرده است.^۲

۲۴. «رساله‌ای ناتمام و بدون نام»، به فارسی، در این رساله که سه صفحه آن در دسترس است و گویا مقدمه مؤلف بر یکی از آثارش بوده، پس از حمد و ثنا و ذکر خطبه، به مواظبت و تأکید شدید بر تحصیل علم و کسب معارف و فضائل در دوران جوانی و سپس به وضعیت پر از آشوب عصر خود و دو دیدگاه انحرافی ظاهرگرایان و باطن‌گرایان اشاره کرده است. این رساله به شماره ۳۴۵۳ در کتابخانه مجلس موجود است.

۲۵. «زاد المسافرین و تحفة السالکین»، به فارسی، و در ذکر اعتقادات اصول و فروع، عقلی و نقلی است. نویسنده، کتاب را به چند مقاله و هر مقاله را به چند باب تقسیم کرده و مقاله اول را مطابق تقریر و ترتیب کتاب اعتقادات شیخ صدوق نوشته و ابواب را نیز بر همان اساس تنظیم نموده است. نسخه کنونی، سی و نه صفحه و فقط اوایل باب اول از مقاله اول را شامل می‌شود که مؤلف آن را «روح الارواح» نامیده است. نسخه موجود در سی و نه صفحه و به خط مؤلف در مجموعه ۳۴۵۳ کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود.^۳

۲۶ تا ۳۰. «شرح اصول کافی»، به عربی، مجموعه‌ای مبسوط در پنج مجلد، نویسنده در جلد اول، حدیث نخست باب عقل را تا ابتدای باب دوم کتاب توحید، شرح و تفسیر کرده است. جلد دوم تا باب هفتم کتاب توحید، جلد سوم تا حدیث هفتم باب

۱- منهاج الیقین، مخطوط.

۲- الذریعه، ج ۱۰، ص ۹۶.

۳- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۳۱.

چهاردهم توحید، جلد چهارم از باب پانزدهم کتاب توحید تا شرح حدیث اول باب جوامع التوحید، یعنی باب بیست و دوم و در جلد پنجم تا آخر «الهدایة من الله» را شرح کرده است. شارح در مقدمه جلد اول می‌نویسد که: پس از مطالعه آرا و نظریات شارحان و مفسران اصول کافی و نابسندۀ دانستن پاره‌ای از راه حل‌های آنان در حل مشکلات، خود دست به کار نوشتن شرحی بر روایات شده و دیدگاه‌های خاص خود را به نگارش درآورده است. او در شرح خود از سایر شروح اصول کافی نام برده و با ذکر اقوال مختلف در پاره‌ای از آنها نقد و مناقشه نموده است. شارح بطور خاص از شش نفر از مفسران نام‌آور اصول کافی: میرداماد، ملاصدرا، ملامحسن فیض، میرزا رفیعا نائینی، ملا صالح مازندرانی و فاضل استرآبادی نام برده و بعضی از آنان را به خلط امور شرعی و نقلی با قواعد فلسفی و بعضی را نیز به ترویج افکار انحرافی و توهّمات صوفیه، متهم ساخته است.

خاتون‌آبادی، در پاره‌ای موارد، شماری از آرای ابن سینا و میرداماد را نیز به سبب ناسازگاری با آیات و روایات طرد نموده است. وی در سرتاسر شرح خود بر اصول کافی با حکمت متعالیه و آرای مانند: حرکت جوهری، وحدت وجود، اشتراک معنوی وجود، برهان صدیقین و مثل افلاطونی، به سبب مخالفت با نصوص قرآنی و روایی به شدت تاخته است. شارح با تفکر اخباری‌گری نیز مبارزه کرده و به دفاع از شیوه مجتهدان و اصولیان پرداخته است. نسخه‌های متعددی از این کتاب در کتابخانه‌های گلپایگانی، مرعشی، دانشگاه تهران، آستان قدس رضوی و مسجد اعظم قم نگهداری می‌شود. از جمله جلد پنجم آن به خط مؤلف مورخ ۲۵ شوال ۱۱۰۸ در کتابخانه مسجد اعظم قم موجود است.

۳۱. «شرح اعتقادات یا شرح اعتقادات صدوق»، به عربی و شرحی مبسوط با عنوان «قال - اقول» بر عقاید صدوق که همراه با ردّ و ایراد بسیار است.

نویسنده چون در نجف اشرف بسر می‌برده این شرح را به عربی نوشته که به غیر از

شرح فارسی او یعنی زادالمسافرین است. کاتب نسخه محمدحسین بن شرف‌الدین نجفی است که در عصر مؤلف در نجف نوشته و خط مؤلف نیز روی برگ اول و در چند جای دیگر دیده می‌شود. دو نسخه از این کتاب در کتابخانه‌های دانشکده الهیات دانشگاه تهران و مرعشی قم موجود است.^۱

۳۲. «شرح شرح العقائد العضدی»، به عربی که دست کم در دو جلد بوده و فقط جلد اول آن موجود است. این کتاب را خاتون‌آبادی در شرح علامه دوانی بر کتاب العقاید ایجی معروف به عقاید عضدی نوشته است. نویسنده این کتاب را برای شیخ علی خان وزیر و به نام شاه سلیمان صفوی نوشته و جلد نخست آن را در جمادی‌الاولی ۱۰۹۴ به پایان برده است. نسخه خط مؤلف در مجموعه ۳۴۵۳ کتابخانه مجلس شورا موجود است.^۲

۳۳. «صلاة جمعه»، به عربی و گویا بخشی از کتاب مفصل‌تر نویسنده در فقه بوده است. به نظر می‌رسد نویسنده قصد داشته است کتابی در صلاة یا در تمام فقه بنویسد، اما نسخه موجود فقط مقصد سوم را در نماز جمعه شامل می‌شود که دارای چند فصل و در آخر نیز مشتمل بر هشت فائده است. خاتون‌آبادی در این کتاب، رأی جدیدی در باب نماز جمعه داده و برخلاف قائلان به وجوب عینی یا حرمت نماز جمعه، به وجوب تخییری آن فتوا داده است. این نسخه در زمان حیات مؤلف نوشته شده و در مجموعه ۳۰۵۲ کتابخانه مجلس شورا موجود است.^۳

۱- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس، ج ۱۰ - ۱، ص ۴۹۶؛ فهرست نسخه‌های خطی

کتابخانه آیت الله مرعشی، ج ۲۶، ص ۱۳.

۲- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۳۱.

۳- همان، ج ۱۰ - ۱، ص ۴۹۶ - ۴۹۸.

۳۴. «صیغ النکاح»، رساله‌ای در فقه به فارسی، این رساله در مجموعه ۱۴۷۹۶ شماره ۷ در کتابخانه مجلس شورا موجود است.^۱

۳۵. «عقاید»، به فارسی، در تقریر و تحریر عقاید اصولی و فروعی از معارف ربّانی. نویسنده، این کتاب را به درخواست گروهی از دوستان صالح خود نوشته و آن را به چند مقصد و هر مقصد را به چند فصل تقسیم کرده است. مقصد اول: در معارف ربّانی و دارای سه فصل است:

فصل اول: در معرفت خدای عزوجل، فصل دوم: در اثبات صانع که خود شامل چهار مطلب است و فصل سوم: در اینکه خدای متعال ازلی است و عالم، حادث است. نسخه موجود، ناتمام بوده و به شماره ۵۰۴ در کتابخانه غرب مدرسه آخوند همدانی موجود است و در فهرست آن با نام «اصول دین» آمده است.^۲

۳۶. «عقاید اصولیین»، به فارسی و عربی، مشتمل بر چند باب و دربردارنده مسائل گوناگون کلامی و فلسفی است. نویسنده در ضمن کتاب، تمامی رساله اثبات واجب استادش حکیم تبریزی را آورده و از او به «استاد البشر مولانا رجبعلی تغمّده الله بغفرانه» یاد کرده است.^۳

۳۷. «کلمات»، به فارسی و در مباحث متنوع است و مؤلف، آن را در نه کلمه در موضوعات گوناگون نوشته است. نسخه بدون تاریخ بوده و در مجموعه ۱۷۴۱۱ کتابخانه مجلس شورا موجود است.^۴

۱- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس، ج ۴۱، ص ۲۱۸.

۲- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های رشت و همدان، ص ۱۴۱۳.

۳- فهرست نسخه‌های خطی دانشگاه تهران، ج ۶، ص ۲۳۱۵.

۴- فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ۴۸، ص ۱۲۱.

۳۸. «معالم الدین و معارج الیقین فی اصول الدین و الوصول الی الحق المبین»، به فارسی. در کلام و اصول عقاید و دربردارنده مباحث گوناگون کلامی، فلسفی، حدیثی و تفسیری است. نویسنده کتاب را به پنج اصل و هر اصل را به چند فصل و هر فصل را به چند مقام تقسیم کرده است. نسخه موجود فقط شامل اصل اول و پاره‌ای از قسمت‌های آن است. اصل اول در اثبات صانع و توحید و نفی صفات از اوست که به دو فصل تقسیم شده است: فصل اول: در اثبات صانع مشتمل بر دو مقام: مقام اول: براهین عامه و مقام دوم: براهین خاصه؛ فصل دوم: در اثبات توحید که مشتمل بر دو مقام: براهین عامه و براهین خاصه است.

نسخه موجود، ناقص بوده و به مباحث مقدماتی مقام اول از فصل دوم خاتمه یافته است. نویسنده در مقام دوم از فصل اول کتاب، به طرق روایتی خود از جانب دو استاد و شیخ اجازه‌اش: میرزا رفیعا نائینی و ملا محمدتقی مجلسی اشاره کرده است. از ملا صدرا نیز به «صدرالمحققین» تعبیر نموده و شرحی از او درباره بعضی آیات و روایات نقل می‌کند. وی در این کتاب، راه حل‌های میرداماد و ملا صدرا در حل شبهه ابن کمونه را فاقد تحقیق دانسته است. نسخه خط مؤلف در نود و هفت صفحه به شماره ۳۴۵۳ در کتابخانه مجلس موجود است.^۱

۳۹. «منهاج الیقین فی اصول الدین و معراج الاذهان الی مدارج العرفان»، به عربی، نویسنده در آغاز رساله با اشاره بر سرگذشت و تحصیلات و کسب کمالات و فضایل و نگارش کتب و حواشی مختلف، از سفر حج خود در سال ۱۰۷۲ ق یاد کرده و می‌نویسد که در اوضاع آشفته حجاز و تشقت و تفرقه مسلمان‌ها و کمی رجال و بی دانشی فقهای آن دیار، با یکی از دانشمندان حجاز روبرو می‌شود و او از خاتون‌آبادی درخواست اثری جامع می‌کند که شامل تمامی اصول دین و فروع مذهب شیعه امامیه

۱- فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ج ۱۰ - ۳، ص ۱۳۲۹.

باشد. خاتون آبادی در خصوص فروع امامیه، کتاب ارشاد الاذهان الی احکام الایمان علامه حلی را به او معرفی می‌کند، اما چون کتب تألیف شده در زمینه اصول و عقاید را یا زیاد از حد مفصل و یا بسیار مختصر و یا حاوی نکات زائد می‌دیده، تصمیم به تألیف کتابی جامع در بیان اصول مذهب امامیه می‌گیرد و آن را منهاج الیقین نام می‌نهد. این کتاب دارای مقدمه، پنج مقاله و خاتمه است. نسخه موجود ناتمام بوده و حتی مباحث مقدمه نیز پایان نیافته است. نسخه به خط مؤلف در مجموعه شماره ۳۴۵۳ در کتابخانه مجلس شورا موجود است.^۱

۴۰. «نوروزیه»، به فارسی که درباره استخراج روز عید غدیر خم از زیج جدید گورگانی و زیج قدیم ایلخانی نوشته و در آن درباره مبداء تاریخ هجری و تعیین روز نوروز در باستان و قرون مختلف اسلام بحث کرده است. نویسنده، این رساله را به امر شاه سلیمان صفوی در سال ۱۰۹۸ ق نگاشته و در دیباچه آن تصریح کرده است که این رساله دارای یک مقدمه و دوازده باب و خاتمه است، ولی نسخه موجود فقط ۶ باب دارد. نسخه اصل به خط مؤلف در کتابخانه مجلس شورا ضمن شماره ۳۰۵۳ موجود است.^۲

۱- فهرست نسخه‌های خطی مجلس، ص ۱۳۳۰؛ منهاج الیقین، مخطوط.

۲- همان، ج ۱۰ - ۱، ص ۵۰۰ - ۵۰۱.

فهرست منابع

- ۱- الاجازة الكبيرة، سيد عبدالله جزائري، چاپ محمد سامي حائري، قم، ۱۴۰۹ ق.
- ۲- اصفهان دار العلم شرق، سيد مصلح الدين مهدوي، تحقيق: محمدرضا نيلفروشان، نشر: شهرداری اصفهان، اصفهان، ۱۳۸۶ ش.
- ۳- اغصان الطيبة، سيد حسين خاتون آبادي، مخطوط.
- ۴- تاريخ اصفهان، ميرزا حسن جابري انصاري، تحقيق: جمشيد مطاهري، نشر: مشعل، ۱۳۷۸ ش.
- ۵- تاريخ اصفهان، جلال الدين همایي، به كوشش ماهدخت بانو همایي، نشر: مؤسسه هما، ۱۳۸۱ ش.
- ۶- تميم أمل الآمل، عبدالنبي قزويني، تحقيق: سيد احمد حسيني اشكوري، نشر: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- ۷- تذكرة القبور، عبدالكريم گزي، نشر: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، قم، ۱۳۷۰ ش.
- ۸- تقويم الايمان، مير محمد اسماعيل خاتون آبادي، مخطوط.
- ۹- تنقيح العقاید، مير محمد اسماعيل خاتون آبادي، مخطوط.
- ۱۰- جواب به شبهات و مسائل خراسانيات، مير محمد اسماعيل خاتون آبادي، مخطوط.
- ۱۱- دانشمندان و بزرگان اصفهان، سيد مصلح الدين مهدوي، نشر: گلدسته، اصفهان، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۲- الذريعة الى تصانيف الشيعة، محمد محسن آغا بزرگ طهراني، نشر: دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۳ ق.
- ۱۳- رساله نوروزيه، مير محمد اسماعيل خاتون آبادي، مخطوط.

- ۱۴- سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان، سید مصلح‌الدین مهدوی، چاپ اول، نشر: انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۵- شرح اصول کافی، خاتون‌آبادی، میر محمد اسماعیل، مخطوط.
- ۱۶- فهرست دست نوشته‌های ایران (دنا)، مصطفی درایتی، چاپ اول، نشر: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- ۱۷- فهرست کاتبان نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، پریسا، کرم رضایی، نشر: سازمان اسناد و کتابخانه ملی، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۸- فهرست کتابخانه اهدایی محمد مشکوة - محمدتقی دانش‌پژوه، نشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۰ ش.
- ۱۹- فهرست الفبائی کتب خطی آستان قدس، محمد آصف فکرت، نشر: آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۹ ش.
- ۲۰- فهرست کتب خطی کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران، سید محمدباقر حجتی، نشر: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
- ۲۱- فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، براتعلی غلامی مقدم، نشر: کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۶ ش.
- ۲۲- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی گلپایگانی، علی صدراپی خویی و ابوالفضل حافظیان، نشر: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- ۲۳- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، عبدالحسین حائری، نشر: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۴۷ - ۱۳۵۰ ش.
- ۲۴- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، سید صادق حسینی اشکوری، نشر: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- ۲۵- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرعشی، سید احمد حسینی اشکوری، نشر: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۵ ش.

- ۲۶- فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورای اسلامی، احمد منزوی، ۱۳۴۶ ش.
- ۲۷- فهرست نسخه‌های کتابخانه‌های رشت و همدان، محمد روشن، نشر: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- ۲۸- کشف الحیرت، خاتون‌آبادی، میر محمد اسماعیل، مخطوط.
- ۲۹- الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشرة، محمد محسن آغا بزرگ طهرانی، مصحح: علی تقی منزوی، نشر: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۰- مجموعه رسائل، خاتون‌آبادی، میر محمد اسماعیل، مخطوط.
- ۳۱- معالم الدین، خاتون‌آبادی، میر محمد اسماعیل، مخطوط.
- ۳۲- منتهی الآمال، شیخ عباس قمی، چاپ سیزدهم، نشر: انتشارات هجرت، قم، ۱۳۷۸ ش.
- ۳۳- وقایع السنین و الاعوام، میر عبدالحسین خاتون‌آبادی، مصحح: محمدباقر بهبودی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۵۲ ش.

فهرست نسخه‌های خطی حوزه

علمیه نجف آباد (بخش سوم)

تحقیق: سید محمود نریمانی

مقدمه

سپاس خدای جهان آفرین را که نامش آغاز و انجام هر کار است و به یمن نام مبارکش آغاز می‌شود و به انجام می‌رسد. و درود بی پایان بر سفرای گرامش که انوار تابان هدایت‌اند.

مَنْت خدای را که بخش سوم و پایانی فهرست نسخه‌های خطی حوزه علمیه نجف آباد در این دفتر از میراث به پایان رسید و لطف حق شامل شد تا مجموعه سیصد و دو نسخه خطی عکس برداری شده حوزه علمیه نجف آباد به محضر اهل ادب و تحقیق تقدیم گردد.

همچنانکه در دفتر دهم و یازدهم وعده داده بودیم که در بخش سوم فهرست نسخه‌های خطی افزوده‌ای را نیز معرفی کنیم و همت نیز بر این بود که نسخه‌های اضافه شده به گنجینه نسخه‌های خطی حوزه علمیه نجف آباد را در اینجا معرفی کنیم، اما در چند سال گذشته علاوه بر مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی که به نسخه‌های حوزه علمیه الحجه و حوزه علمیه الامام المنتظر عجل الله فرجه اضافه گردیده بود، نسخه‌های خطی چند مجموعه دیگر در نجف آباد نیز جستجو گردیده و یافته شد که حجم آنها زیاد

می‌شد و امکان آوردن آنها در ذیل بخش سوم فهرست نبود و خود مناسب یک فهرست در دفتری دیگر از میراث حوزه اصفهان بود. و علی رغم وعده‌ای که داده بودیم در پایان این بخش آنها را بیاوریم، اما به جهت حجم زیاد و مشکلات گوناگونی از جمله عکس‌برداری به فرصتی دیگر موکول گردید.

امید است در آینده‌ای نزدیک این فرصت به دست آید و این مجموعه از نسخه‌های خطی نجف‌آباد نیز شناسایی و به اهل علم و پژوهش معرفی و تقدیم گردد. در این بخش نیز همچون دو بخش دیگر نسخه‌های حائز اهمیتی فهرست گردیده است که از جمله می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

- نه‌ایه السواء در شرح مبادی الوصول (ش ۲۶۸) علامه حلی (۷۲۶ ق) از متون ناشناخته علم اصول است که توسط یکی از شاگردان علامه حلی نگاشته شده است و در جایی نسخه‌ای از آن نیافتیم و معرفی نشده است.

- الطرائف ابن طاووس کتابت ۷۰۱ قمری از نسخه‌های مهم این مجموعه است.

- در این دفتر نیز سه نسخه (ش ۲۰۵، ۲۱۲ و ۲۱۴) از مجموعه گرانسنگ فقهی سفینه النجاة اثر سید حسین حسینی قاینی به خط مؤلف وجود دارد که بقیه مجلدات این مجموعه در دو بخش گذشته معرفی شده است.

- در نسخه‌های معرفی شده حاضر ده نسخه وقفی از فقیه بارع محمدجعفر بن محمدصفی آبادی وجود دارد که نسخه‌های وقفی دیگری نیز از ایشان در این کتابخانه بوده است و در بخش‌های قبل معرفی شده است.

- نسخه دست‌خط مؤلف حقایق الاصول آیت‌الله ملا عبدالرحیم نجف‌آبادی به شماره ۲۲۶ و ۲۴۲ در این فهرست معرفی شده است. ظاهراً نسخه شماره ۳۲ حقایق الاصول که در بخش اول در دفتر دهم معرفی شده است نیز بخش اول این اثر گرانسنگ باشد و بدین ترتیب نسخه‌های دست‌نویس کامل حقایق الاصول در این کتابخانه موجود است.

امید است موفق شویم دیگر نسخه‌های خطی کتابخانه‌ها و مراکز علمی و فرهنگی
نجف آباد را نیز معرفی کنیم. بمنه و کرمه

زحمت فهرست نویسی بخش سوم را دوست فاضل و گرامی‌ام جناب حجت الاسلام
سید محمود نریمانی به انجام رسانده‌اند که از همت والا و تلاش بی دریغ ایشان
سپاسگزاریم.

والسلام

محمدجواد نورمحمدی

● روضة الشهداء (تاریخ - فارسی)

از: ملاحسین بن علی کاشفی بیهقی (حدود ۹۱۰ ق)
در وقایع داستان کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام، با مختصری از حالات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا و علی و حسن و حسین علیهم السلام، به نثری شیوا و دارای اشعاری مناسب موضوع ها، به نام مرشدالدین عبدالله مشهور به سید میرزا، و مشتمل بر ده باب و یک خاتمه بدین تفصیل:

- باب اول: در ابتلای بعضی انبیاء علیهم السلام.
- باب دوم: در جفای قریش با حضرت رسالت صلی الله علیه و آله.
- باب سوم: در وفات حضرت سید کاینات.
- باب چهارم: در بعضی از احوال فاطمه علیها السلام.
- باب پنجم: در اخبار امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
- باب ششم: در فضائل امام حسن علیه السلام.
- باب هفتم: در اخبار امام حسین علیه السلام.
- باب هشتم: در اخبار مسلم بن عقیل و رفتن او به کوفه.
- باب نهم: در رسیدن امام حسین علیه السلام به کربلا.
- باب دهم: در وقایع اهل بیت علیهم السلام بعد از واقعه کربلا.
- خاتمه: در ذکر اولاد سبطین علیهم السلام.

آغاز افتاده: «و نکبت بدین وجه عین دولت و در مثنوی فرموده نظم».

انجام افتاده: «کسی را گناه بسیار و جنایت بی شمار بود چون بدرگاه حق رجوع».

نسخ خوانا، بی‌کا، بی‌تا، برخی عناوین شنگرف و برخی دیگر بر فراز آن با خط شنگرف نشانی دارد، کناره اوراق فرسودگی دارد و برخی اوراق آب دیده است و برخی دیگر نیز ترمیم شده است، جلد تیماج قهوه‌ای.

۱۷۶ گ، ۱۸ س، ۲۰×۱۴ سم.

(۲۰۲)

مجموعه:

● ۱- حاشیه تحریر القواعد المنطقية فی شرح الشمسية (۱ پ - ۵۷ پ) (منطق - عربی)
از: میر سید شریف، علی بن محمد گرگانی (۸۱۶ ق)
حاشیه‌ای است مختصر با عناوین «قوله - قوله» بر کتاب «تحریر القواعد المنطقية فی شرح الشمسية» قطب‌الدین رازی (۷۶۶ ق). در کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۰۶۳، پایان نگارش این حاشیه را سال ۷۵۳ ق دانسته است.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۳۷۴]

آغاز: «بسمله، قوله و رتبته علی مقدمة و ثلث مقالات و خاتمة. أقول: هكذا وجد عبارة المتن في كثير من النسخ».

انجام: «فلا يكون أيضا جزءا علیحدة بل مندرجا في المبادي التصديقية. تمت الكتاب».

● ۲- الشرفية «۵۹ پ - ۷۹ ر» (منطق منظوم - عربی)

از: سید جعفر بن ابواسحاق دارابی کشفی بروجردی (۱۲۶۷ ق)
منظومه‌ای است در سیصد و چهل بیت در قواعد منطق مشتمل بر ده باب و یک

خاتمه با عناوین «قانون - قانون»؛ این منظومه در نجف اشرف به سال ۱۲۱۱ ق به نظم درآمده است.

[مرعشی، ج ۴، ص ۱۶۸]

آغاز:

«بسمله، بسم الاله فتح كل الالسنه والحمد لله جميع الازمنه».

انجام:

«انك ذو الفضل على العباد حاسب علينا انت في المعاد».

● ۳- النافع يوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر «۸۰ پ - ۱۱۰ ر» (کلام - عربی)

از: فاضل مقداد، ابو عبدالله مقداد بن عبدالله سیوری حلی (۸۲۶ ق)

شرح معروفی است بر رساله «الباب الحادی عشر» علامه حلی با عناوین «قال - اقول»، که شارح در حال سفر و تدریس آن به درخواست بعضی از سادات یادداشتهای قدیم خود را در این کتاب تنظیم نموده است.

این شرح توضیحی و کمتر به رد و ایرادهای مفصل کلامی می پردازد.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۵۰۴]

آغاز: «الحمد لله الذی دل علی وجوب وجوده افتقار الممكنات و علی قدرته».

انجام: «لکن المرجو من کرم الله تعالی أن ینفع به کما نفع بأصله و أن یرفعه خالصاً إینه

سمیع مجیب».

نستعلیق زیبا، محمدجعفر بن محمد صفی آبادی در رساله

اول و دوم و رساله سوم گویا از همان باشد بدون تاریخ،

رساله اول جمعه دهم جمادی الثانی ۱۲۱۹ ق، رساله دوم

پنجشنبه هفتم رجب ۱۲۱۹ (ظاهراً) در دارالسلطنه اصفهان،

رساله سوم بی تا، بی کا، عناوین شنگرف، رساله اول دارای

حواشی با نام داود است، رساله سوم نیز دارای حواشی

و تصحیحات مختصری است. وقفنامه کتاب در اول نسخه با مهر بیضوی، محمدجعفر بن محمد صفی آباده‌ای آمده است، جلد تیماج سوخته.

۱۴ گ، سطور مختلف، ۲۱×۱۶ سم.

(۲۰۳)

● المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (لغت - عربی)

از: شیخ احمد بن محمد بن علی فیومی (۷۳۴ ق)

به شماره ۷۹/۴ رجوع شود.

فرهنگی است به ترتیب حروف آغاز کلمه برای الفاظ غریبی که در «شرح الوجیز» رافعی آمده با زیادهائی از لغت و الفاظ مشتبه، این کتاب در تحریر اول بسیار مفصل با شرح شواهد و ذکر تصاریف کلمه بود، و چون این کار سنگین بود و به طول می انجامید خود مؤلف به اختصار آن پرداخت، و تألیف کتاب در دهه آخر شعبان ۷۳۴ ق به پایان رسیده، گویند این کتاب از بیش از هفتاد کتاب گرفته شده است.

[مرعشی، ج ۶، ص ۱۷۱]

آغاز: «بسمله، قال العبد الفقیر إلى الله تعالى أحمد بن محمد بن علی المغربي... أما بعد فإني كنت جمعت کتابا و اوسعت فيه».

انجام: «و أن ینفع به طالبه و الناظر فيه و أن یمامنا بما هو أهله».

نسخ بسیار زیبا، علی رضا ابن عباسعلی خوانساری، ۱۲۶۴ ق، عناوین شنگرف، تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد، از کتب وقفی مرحوم حجت الاسلام سید محمود مدرس بر حوزه علمیه الحجة نجف آباد است، جلد تیماج ضربی سیاه.

۲۲۵ گ، ۲۷ س، ۲۱×۱۴ سم.

(۲۰۴)

● الصافی

(تفسیر - عربی)

از: ملا محسن بن مرتضی فیض کاشانی (۱۰۹۱ ق)

به شماره ۹۱ رجوع شود.

نسخه حاضر از سورة سبأ تا پایان قرآن می باشد.

آغاز: «بسمله، سورة سبأ... کله نعمة من الله فله الحمد في الدنيا و له الحمد في الآخرة».

انجام: «و سبق سبب نزول السورة و ثواب تلاوتها في تفسیر أختها، تم کتاب الصافی».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف و برفراز آیات قرآن با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز «مجمع البیان»، «ق»، «۲»، «منه» می باشد، وقفنامه کتاب در اول نسخه با مهر بیضوی محمدجعفر بن محمد صفی آباده‌ای آمده است، جلد تیماج ضریبی سوخته.

۲۶۰ گ، ۱۶ س، ۲۰×۱۴ سم.

(۲۰۵)

● سفينة النجاة

(فقه - عربی)

از: سید حسین بن سید علی حسینی قاینی (قرن ۱۳)

به شماره ۱۷۸ رجوع شود.

نسخه حاضر مشتمل بر کتاب‌های: الصلح، الشریکة، المضاربة، المزارعة، المساقات، الاجارة، الودیعة، العاریة، الوكالة، الوقوف و العطايا می باشد.

آغاز: «من علی بآلائه البالغة و نعمائه الكاملة و أطفاه الشاملة التوفیق لما».

انجام: «و بهذا المضمون اخبار كثيرة دالة على لزوم العفو و البراء. هذا آخر هذا المجلد و يتلوه المجلد الآخر، الفصل السابع في الهیات».

نستعلیق، به خط مؤلف، بی تا، عناوین مشکى درشت،
برفراز رؤوس مطالب با خط مشکى نشانی دارد، دارای
تصحیحات و خط خوردگی هایی می باشد، ابتدای نسخه
یادداشت شده: «مال ورثه مرحوم آقا حسین خراسانی»، جلد
تیماج مشکى ضربی.

۲۳۸ گ، ۱۷ س، ۱۵×۵/۲۱ سم.

(۲۰۶)

● تحفة الابرار الملتقط من آثار الائمة الاطهار (فقه - فارسی)

از: سید محمدباقر بن محمد نقی شفتی (۱۲۶۰ ق)

احکام نماز را به طور مفصل با اشاره به بعضی از ادله فقهی در بیشتر مسائل بیان
می کند در یک مقدمه و سه باب، بدین عناوین:

مقدمه: فضیلت نماز و احکام تقلید.

باب اول: در مقدمات نماز.

باب دوم: در افعال نماز.

باب سوم: در خلل و احکام شکوک.

در هریک از این بابها مباحث بسیاری مربوط به مسائل آمده، و در پایان کتاب
بعضی از مستحبات و نوافل و تعقیبات را نیز می آورد.
از مسأله موجبات سجده سهو تا آخر عربی است.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۱۱۸]

آغاز: «الحمد لله الذي توحد بالملك فلا ند له في ملكوت سلطانه و تفرد بالعز فلا ضد

له».

انجام: «لتصريحه في جميعها لوجوبهما لكل زيادة و نقصان تمت الكتاب».

نسخ، بی‌کا، دوشنبه ۱۵ جمادی‌الثانی ۱۲۵۵ و در پایان
شکایات ۱۲۵۴ق، عناوین و خط بر فراز رؤوس مطالب
شنگرف، و برخی عناوین در حاشیه به شنگرف آمده، نسخه
تصحیح شده است، بدون جلد.
۲۸۷گ، ۲۵س، ۱۵×۲۱سم.

(۲۰۷)

● شرایع الاسلام (فقه - عربی)

از: محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی (۶۷۶ق)
به شماره ۱۸۱ رجوع شود.

آغاز: «اللهم إني أحمداً حمداً يقلّ في انتشاره حمد كل حامد و يضمحلّ باشتهاره».
انجام افتاده: «لأنّ العاقلة لا يعقل حالاً و فيه اشكال ينشأ من احتمال تخصيص».
نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح شده
و دارای حواشی با عناوین و رموز «ح ر»، «ع ر»،
«زین‌الدین»، «مهدی» و غیره می‌باشد، جلد مقوایی فرسوده.
۳۵۵گ، ۱۷س، ۱۳×۱۹سم.

(۲۰۸)

مجموعه:

● ۱- الحاشية على تهذيب المنطق (۱- ۲۵ پ) (منطق - عربی)

از: نجم‌الدین عبدالله بن حسن یزدی (۹۸۱ق)
حاشیه مختصر معروفی است با عناوین «قوله - قوله» بر بخش منطق «تهذیب
المنطق و الکلام» سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی، مورد توجه دانشمندان بوده و از

کتابهای درسی حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود و بر آن چند حاشیه نوشته‌اند. تاریخ پایان یافتن این حاشیه در بعضی نسخه‌ها روز چهارشنبه ۲۷ ذی‌القعدة ۹۶۷ در مشهد غروی (نجف اشرف) ثبت شده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۲۶۴]

آغاز افتاده: «قضیتان حملیتان قوله أو متصلتان كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود».

انجام افتاده: «جميع موضوعات كل واحد منهما و جميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين».

● ۲- البهجة المرضية في شرح الالفية (۲۶ پ - ۱۶۱ پ) (نحو - عربی)
از: جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی (۹۱۱ ق)
به شماره ۱۹۰ رجوع شود.

آغاز: «أحمدك اللهم على نعمك و آلائك و اصلی و اسلم على محمد... اما بعد فهذا شرح لطيف مزجته بالفية ابن مالك».

انجام افتاده: «بمنزلة الفرس الاغر لشرفه على غيره منها و يجوز أن يكون أراد بآله أمته كما هو».

نسخ، بی‌کا، شروع کتابت رساله دوم ۱۹ رجب ۱۲۹۱
می‌باشد، در رساله اول بر فراز عناوین خط مشکی و رساله
دوم عناوین شنگرف و بر فراز رؤوس مطالب خط شنگرف
دارد، رساله اول تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین
و رموز «شرح»، «ع ض»، «جم» می‌باشد، رساله دوم هم
تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز:
«عبدالعظیم»، «۱۲»، «شرح»، «ع ک» و غیره می‌باشد. جلد
چرم مشکی فرسوده.

۱۶۲ گ، سطور مختلف، ۲۰×۱۴ سم.

(۲۰۹)

● المختصر النافع

(فقه - عربی)

از: محقق حلی، ابوالقاسم، جعفر بن حسن بن یحیی (۶۷۶ق)
کتاب فتاوی مختصری است که در آن گاهی اشاره به بعضی ادله نیز می‌شود، گویند:
مختصر «شرایع الاسلام» خود محقق است، و تنظیم کتاب مانند همان می‌باشد.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۳۱۶]

آغاز: «الحمد لله الذي صغرت في عظمته عبادة العابدين و حصرت عن شكر نعمته
السنّة الحامدين».

انجام: «أن يجعلنا ممن شكر عمله و غفر الله أنه لا يخيب من سألته... و آله اجمعين».

نسخ، محمد حسن بن حسن، ۷ جمادی الاول ۱۱۲۷،
عناوین شنگرف یا مشکی درشت، تصحیح شده و در حاشیه
نسخه بدل دارد، دارای حواشی با عناوین و رموز «ع ل»،
«زین الدین»، «زین»، «۱۲» و غیره می‌باشد، برخی کلمات در
بین سطور ترجمه فارسی شده، نسخه صحافی شده است. جلد
تیماج ضربی مشکی فرسوده.

۲۲۷ گ، ۱۴ س، ۱۲×۵/۲۰ سم.

(۲۱۰)

● الفوائد الضیائیة فی شرح الکافیة

(نحو - عربی)

از: نورالدین عبدالرحمن بن احمد جامی (۸۹۸ق)

شرح مزجی مختصر مشهوری است بر رساله «الکافیة» ابن حاجب نحوی، که جامی
برای فرزندش ضیاءالدین یوسف بن عبدالرحمن نگاشته و به تاریخ شنبه یازدهم ماه
رمضان ۸۹۷ به پایان برده است. این شرح توضیحی است و کمتر به گفتگو و بحثهای
طولانی می‌پردازد.

[مرکز احیاء، ج ۴، ص ۱۴۷]

آغاز افتاده: «من معنی البعدیة أو الدخول فیما سبق اندفع انتقاض هذا التعریف». انجام: «العبد الفقیر عبدالرحمن الجامی وفقه الله تعالی... عن مطابة الاعواض والاغراض».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، برخی عناوین در حاشیه شنگرف و بر فراز برخی عبارات با خط شنگرف یا مشکی نشانی دارد، چند برگ از اول و آخر نسخه بازنویسی شده، نسخه تصحیح شده است، در آخر چند یادداشت به تاریخ جمادی‌الاول ۱۲۵۹ دیده می‌شود، نسخه حاضر وقف مدرسه الحجة نجف‌آباد می‌باشد. جلد چرم مشکی فرسوده.
۱۲۲ گ، ۱۷ س، ۱۳×۱۹ سم.

(۲۱۱)

● حاشیة البهجة المرضیة (نحو - عربی)

از: ملا رفیع بن محمد رفیع گیلانی (حدود ۱۲۴۵ ق)
حاشیة مفصلی است بر کتاب «البهجة المرضیة» جلال‌الدین سیوطی با عناوین «قوله - قوله» و گاهی با عناوین «قول الناظم» اشعار الفیه را نیز گزارش می‌دهد. این حاشیه توضیحی و گاهی گفته‌های بزرگان نحویین را نیز نقل می‌کند.

[مرعشی، ج ۱۰، ص ۱۵۸]

آغاز: «بسمله، لك الحمد یا من یبتدأ باسمائه الشافیة فی مبادی الأفعال و لك الشكر».

انجام ناتمام: «حيث لم يدغم مع موجب الادغام و هو اجتماع المثليين و تحرك الثاني قوله لانما تحريك».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین در متن و حاشیه شنگرف، بر فراز رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه

تصحیح شده، کتاب وقف طلاب علوم دینی می‌باشد، در برگ
اول نسخه یادداشت شده: «ابتدای مشق غره ربیع الاول
۱۲۵۷»، جلد تیماج مشکى ضربی.
۱۸۳ گ، ۲۷ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۱۲)

● سفينة النجاة (فقه - عربی)

از: سید حسین بن سید علی حسینی قاینی (قرن ۱۳)
به شماره ۱۷۸ رجوع شود.
نسخه حاضر جلد ششم سفينة النجاة در احکام صوم می‌باشد.
آغاز: «بسم الله، یا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة و سارعوا إلى مفتاح أبواب
كنوز الخيرات».
انجام: «من شهرين متتابعين و اعتكافهما في المسجد الحرام هذا آخر الكلام في
المجلد السادس...».

نستعلیق، به خط مؤلف، ۲۶ جمادی‌الثانی ۱۲۵۶ در
اصفهان، عناوین مشکى درشت و بر فراز آن با خط مشکى
نشانی دارد، دارای تصحیحات فراوان و خط خوردگی
می‌باشد، ابتدای نسخه مانند نسخه‌های قبل آمده: «مال ورثه
مرحوم آقای سید حسین خراسانی»، جلد تیماج مشکى.
۱۹۶ گ، ۱۷ س، ۲۱/۵×۱۵ سم.

(۲۱۳)

● شرح الشافیه (صرف - عربی)

از: فخرالدین احمد بن حسن جاربردی (۷۴۶ ق)
شرحی است مهم با عناوین «قوله - قوله» بر رساله «الشافیه» ابن حاجب، مشتمل بر

توضیح مشکلات و تعلیل مسائل کتاب، استفاده شده از شرح منسوب به خود ابن حاجب و کتابهای دیگر و آنچه مصنف جاربردی استنباط و تحقیق کرده به گونه‌ای که بنا به گفته وی در کتابهای این فن یافت نمی‌شود، تقدیم شده به وزیر سعدالدین محمد بن تاج‌الدین علی ساوی.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۶۴]

آغاز افتاده: «بعون الله القادر يقول من يطرق اسماعه كم ترك الأول للآخر مضافاً». انجام: «لقولهم إليك و حتى حملاً عليها لأنها بمعناها في الغاية و الانتهاء و الله اعلم بالصواب...».

نسخ، بی‌کا، عصر روز پنج‌شنبه ۲۱ جمادی‌الاول ۱۰۶۴، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز «متن» و «۱۲» می‌باشد، مقداری از اول نسخه بازنویسی شده است، ابتدای نسخه دو مهر دایره‌ای با سجع «محمد الموسوی» می‌باشد، نسخه وقف مدرسه الحجة نجف‌آباد می‌باشد، جلد تیماج قهوه‌ای فرسوده. ۱۶۵ گ، ۱۷ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۱۴)

● سفينة النجاة (فقه - عربی)

از: سید حسین بن سید علی حسینی قاینی (قرن ۱۳)

به شماره ۱۷۸ رجوع شود.

نسخه حاضر از قسم دوم بیع حیوان تا کتاب الکفاله می‌باشد.

آغاز: «بسمه، القسم الثاني في بيع الحيوان وفيه سفن الأولى في من يصح تملكه».

انجام: «لما عرفت من بطلان الكفالة بموت المكفول فما اديه وقع في غير محله قد تم

کتاب الکفاله».

نستعلیق، به خط مؤلف، سه‌شنبه آخر جمادی‌الاولی
 ۱۲۶۲، عناوین مشکی درشت و برفراز آن با خط مشکی
 نشانی دارد، دارای تصحیحات فراوان و خط خوردگی
 می‌باشد، ابتدای نسخه مانند نسخه‌های قبل آمده: «مال ورثه
 مرحوم آقای سید حسین خراسانی»، جلد تیماج مشکی.
 ۲۳۸ گ، ۱۷ س، ۲۱×۱۶ سم.

(۲۱۵)

● مختلف الشيعة في احكام الشريعة (فقه - عربی)

از: علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶ ق)
 به شماره ۲۸ رجوع شود.
 نسخه حاضر جلد اول، از کتاب الطهارة تا پایان کتاب الجهاد می‌باشد.
 آغاز: «بسمله، الحمد لله محق الحق و مظهره و قانع الباطل و مدمره، ممیز الانسان».
 انجام: «والعجب أن ابن ادریس ادعی الاجماع في ذلك مع مخالفة مثل الشيخ و غيره
 فيه تم».

نسخ نازیبا، موسی بن شیخ هادی بن شیخ حسین، نجل
 شیخ احمد جزائری، ۱۲۲۳ ق، عناوین و نشانیها سنگرف،
 وقفنامه کتاب توسط حجت‌الاسلام حاجی ملا عبدالرحیم به
 نیابت از عبدالنبی حاجی زمان نجف‌آبادی بر قاطبه علماء
 و مجتهدین به تاریخ ۲۲ ذی‌الحجه ۱۲۸۱ با مهر بیضوی
 ناخوانا در ابتدای نسخه موجود است، همچنین یادداشت
 تملکی توسط کاتب در ابتدای نسخه دیده می‌شود. جلد تیماج
 قرمز ضریبی.

۲۸۰ گ، ۲۷ س، ۲۱×۱۵/۵ سم.

(۲۱۶)

● فراید الکبری

(اصول فقه - عربی)

از: سید حسین بن سید علی حسینی قاینی (قرن ۱۳)

به شماره ۱۶۵ رجوع شود.

نسخه حاضر جلد دوم از الفصل الثانی فی الافعال می باشد.

آغاز: «بسم الله، الحمد لله فاعل الخیرات فیأمر بالحسنات... الفصل الثانی فی الافعال».

انجام: «بأن الرد كما يتحقق ببيان المصرف يتحقق ببيان الملكية و لا يصلح السوق

للصرف عن الظاهر قد تم المجلد الثاني».

نسخ، بی کا، عصر مؤلف، عناوین شنگرف، و بر فراز

رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، در ابتدای نسخه

فهرست کتاب آمده است، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی

مختصر با عنوان «منه عفی عنه» آمده است. جلد تیماج

قهوه ای سوخته.

۲۱۰ گ، ۱۷ س، ۲۱×۱۵/۵ سم.

(۲۱۷)

● الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية

(فقه - عربی)

از: شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد شامی عاملی (۹۶۶ ق)

به شماره ۳ رجوع شود.

نسخه حاضر جلد اول کتاب می باشد.

آغاز: «الحمد لله الذي شرح صدورنا بلمعة من شرايع الاسلام كافية في بيان الخطاب

و نور قلوبنا من لوازم دروس الاحكام».

انجام: «و عدم انتقاله و ملك الغير له و في المدة يحلف المنكر لأصالة عدم ما يدعيه

الآخر من الزيادة تم».

نستعلیق زیبا، محمدحسین بن محمدباقر ساویی حسینی،
 شنبه دهه آخر ربیع الاول ۱۲۳۶، عناوین شنگرف یا مشکى
 درشت، برفراز متن لمعه خط شنگرف یا مشکى دارد، نسخه
 تصحیح شده و دارای حواشی مختصر با عناوین و رموز «ع
 ل»، «۱۲»، «شیخ جعفر»، «منه» و غیره می باشد. جلد تیماج
 قهوه‌ای.

۲۲۴ گ، ۱۹ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۱۸)

● بحرالحقائق والمعانی فی تفسیر السبع المثانی (تفسیر - عربی)
 از: نجم‌الدین عبدالله بن محمد اسدی، معرف به دایه (۶۵۴ ق)
 تفسیر مختصر عرفانی مزجی است که فقط توجه به معانی آیات دارد و مباحث ادبی
 و مطالب دیگر را متعرض نمی شود.

[مرعشی، ج ۱، ص ۲۱۸]

نسخه حاضر متضمن تفسیر ابتداء قرآن تا آیه ۲۴۶ سورة بقره می باشد.
 آغاز: «بسم الله الحمد لله الازلي الابدی بلا زوال ابد الآباد و ازل الآزال».
 انجام افتاده: «فكان أول مقالهم دعوى الاخلاص لله في قتالهم فظهر عن المقصود».
 نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، آیات قرآن به شنگرف
 و معرب می باشد، نسخه تصحیح شده است. جلد چرم مشکى.
 ۱۵۰ گ، ۱۷ س، ۲۱×۱۵/۵ سم.

(۲۱۹)

● الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (فقه - عربی)
 از: شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد شامی عاملی (۹۶۶ ق)
 به شماره ۳ رجوع شود.

نسخه حاضر از اواسط سنن وضو تا پایان کتاب صوم می باشد.
 آغاز افتاده: «في النصوص بداءة الرجل بظهره الذراع و المرأة بباطنه من غير فرق
 فيهما بين الغسلتين».
 انجام: «لأنه منصوص التحمل ولو كان الجماع ليلا فكفارتان عليه على القول
 بالتحمل».

نسخ، بی کا، بی تا، عناوین شنگرف و برفراز متن لمعه با
 خط شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی
 با عناوین و رموز «ع ل»، «جم ره»، «فاضل»، «منه ره»،
 «آمیرز محمد جعفر»، «م د ره» و غیره می باشد. جلد چرم
 قهوه ای.

۱۰۸ گ، ۱۶ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۲۰)

● الصافی

(تفسیر - عربی)

از: ملا محسن بن مرتضی فیض کاشانی (۱۰۹۱ ق)
 به شماره ۹۱ رجوع شود.
 نسخه حاضر از ابتداء سورة كهف تا پایان سورة احزاب می باشد.
 آغاز: «بسمه، الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب يعني القرآن علم الله سبحانه
 عباده كيف يحمده».
 انجام: «وكان أطول من سورة البقرة لكن نقصوها و حرفوها تم الربع الثالث من كتاب
 الصافي».

نسخ، بی کا، بی تا، عناوین شنگرف، برفراز آیات قرآن
 ورؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح
 شده و دارای حواشی با عناوین و رموز: «مجمع البيان»، «منه

ره» و غیره می‌باشد، وقفنامه کتاب در اول نسخه با مهر بیضوی محمدجعفر بن محمد صفی آباده‌ای به تاریخ ۱۵ محرم ۱۲۷۹ آمده است، در آخر نسخه یادداشتی به تاریخ ۲۰ ذی القعدة ۱۲۱۴ موجود می‌باشد. جلد تیماج مشکى. ۱۶۴ گ، ۲۲-۲۴ س، ۱۳×۲۲ سم.

(۲۲۱)

● شرح الکافیة (نحو - عربی)

از: نجم الاثمة محمد بن حسن استرآبادی، رضی‌الدین (۶۸۶ ق)
شرح مفصل بسیار مهمی است با عنوان «قوله - قوله» بر رساله معروف «الکافیة» ابن حاجب نحوی (۶۴۶ ق) که در ماه شوال ۶۸۳ ق در نجف اشرف به پایان رسیده است.
نسخه حاضر از ابتدا تا پایان قسم معربات از اسماء می‌باشد.
آغاز: «الحمد لله الذي جلّت آلاؤه عن أن تحاط بعدّ و تعالت کبریاؤه عن أن تشتمل بحدّ».

انجام: «و يقوم المستثنى مقامه في نحو ما جاءني إلّا زيد و هذا آخر قسم المعربات من الأسماء».

نستعلیق، بی‌کا، عصر جمعه ۱۲۵۵ ق در دارالسلطنه اصفهان، عناوین مشکى درشت یا شنگرف، برفراز متن الکافیة با خط مشکى یا شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده است، چند جای نسخه مهر وقفی بیضوی بزرگی با سجع «وقف شرعی گردید بر طلاب علوم دینیة اصفهان این مجلد کتاب که از نماء املاک موقوفه مرحوم حاجی ملا احمد قهپایه‌ای است به تولیت جناب آقا میرزا محمود خان قهپایه و نظارت جناب شریعتمدار آقای حاجی میرزا محمدحسن

حکیم... مشروط بر اینکه همه ساله در شهر رمضان به نظر ناظر اول او من يقوم مقامه برسانید». جلد تیماج مشکی ضربی گل و بوته دار.

۱۹۰ گ، ۲۱-۲۴ س، ۱۵×۵/۲۱ سم.

(۲۲۲)

● حجية الظن (اصول فقه - عربی)

از: میرزا ابوالمعالی بن محمد ابراهیم کلباسی اصفهانی (۱۳۱۵ ق)
رساله استدلالی مفصلی است در باب حجية ظن که به نقل اقوال اصولیین پرداخته و به رد و ایراد آنها می پردازد.

آغاز: «بسم الله، الحمد لله رب العالمين... الكلام في حجية الظن وعد [كذا] و قبل الشروع نقدم مقدمات الأول في أن هذه المسئلة من المسائل الكلامية».
انجام: «نقول إن بعد ملاحظة الأدلة لا يعتنى بالظن الحاصل منه و لا يترك لاجلها بالدليل المعتبر هذا. تمت».

نسخ، بی کا، ۱۴ جمادی الاولی ۱۳۱۳، عناوین نانوشته،
نسخه تصحیح شده و دارای حواشی مختصری با عنوان «منه»
می باشد. چند جای نسخه مهر وقفی دایره ای بزرگی با سجعی
همانند سجع مهر نسخه قبلی موجود است. جلد چرم زرشکی.
۲۱۰ گ، ۱۸ س، ۱۷×۵/۲۱ سم.

(۲۲۳)

● القوانين المحكمة (قوانین الاصول) (اصول فقه - عربی)

از: میرزای قمی، ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی (۱۲۳۱ ق)
به شماره ۱۹ رجوع شود.

آغاز: «بسمله، الحمد لله رب العالمین... و بعد فهذه عجالة في الإشارة إلى بعض القواعد الأصولية».

انجام افتاده: «سیما بملاحظة ما رواه الكليني في حسن لإبراهيم بن هاشم عن هشام».

نسخ، بی‌کا، عصر مؤلف، عناوین شنگرف یا مشکى درشت، نسخه تصحیح شده و دارای نسخه بدل و حواشی با عناوین و رموز «۱۲»، «سید علی» و «منه دام ظلّه» و از اواسط نسخه به بعد «منه ره» می‌باشد. ابتدای نسخه یادداشت تملکی با مهر بیضوی و سجع «عبدہ الراجی علی» و مهر دیگری با سجع «الواثق بالله الغنی...» می‌باشد، در پشت جلد یک یادداشت خرید و فروش گندم به تاریخ ۱۲۷۸ ق در کربلای معلّا موجود است. جلد تیماج قهوه‌ای سوخته ضربی گل و بوته دار رنگین.

۲۲۷ گ، ۲۲ س، ۲۵×۱۵ سم.

(۲۲۴)

مجموعه:

● ۱- الحقائق (۱ ر - ۱۷۰ ر) (اخلاق - عربی)

از: مولی محسن بن مرتضی فیض کاشانی (۱۰۹۱ ق)

تحقیقی است در کشف اسرار دینی و فضائل اخلاقی که مؤلف با توجه به آیات کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و کلمات بزرگان دین بیان کرده است، در شش مقاله و هر کدام دارای ابواب و فصولی می‌باشد، این کتاب خلاصه‌ای از «محجة البیضاء فی احیاء الاحیاء» مؤلف بوده و به سال ۱۰۹۰ ق تألیف آن پایان پذیرفته است.

عناوین مقالات چنین است: المقالة الأولى: فیما هو بمنزلة الأصول. المقالة الثانية:

في مساوي الأخلاق و تهذيبها. المقالة الثالثة: في ذم الدنيا و الاغرار بها. المقالة الرابعة: في مكارم الأخلاق و تحصيلها. المقالة الخامسة: في العبادات و أسرارها. المقالة السادسة: في سائر الاعمال الصالحة.

[مركز احياء، ج ۴، ص ۴۶۸]

آغاز افتاده: «الأبصار سببا للافتكار ثم يصير بعض تلك الافكار سببا للبعض الآخر». انجام ناتمام: «أَنَّ للخلق صانعا و خالقا و موجدا حيث أوجدهم من شرار العدم و هو قديم أزلي».

● ۲- مرآة المؤمنين (۱۷۰ پ - ۲۰۷ پ) (اخلاق - عربی)

از: شیخ علی بن باقر بروجنی (ق ۱۴)

این اثر ابتداء در باب فضیلت علم به تشریح و توضیح علوم انبیاء پرداخته و سپس علوم مؤمنین را به علم اخلاق و علم شرایع تقسیم و به توضیح آن پرداخته است. مصنف در خطبه کتاب به نگارش شرح ریاض سید علی طباطبایی با عنایات و الهامات حضرت صدیقه طاهره اشاره کرده و نیز از تفسیر خود بر کتاب الله العزیز ذکری به میان آورده است و خاطرنشان کرده که در نجف اشرف به شدت در مضیقه و عسرت بوده و گوید: «لَمَّا ضَاقَتْ عَلَيَّ الْمَعِيشَةُ سَافَرْتُ إِلَى أَصْفَهَانَ... فَاسْتَغْلَتُ بِتَدْرِيسِ الْكُتُبِ الْفَقْهِيَّةِ...» و پس از آن در اصفهان به شرح جواهر الکلام پرداخت و تا کتاب نکاح را در طول بیست سال شروع کرده است. پس از آن، کتاب «مشکوة المؤمنین» را در اخلاق به فارسی نگاشته و پس از آن در پی درخواست یکی از اعزّه شروع به تألیف این اثر نموده و آن را «مرآت المؤمنین لإرثه مسلك السالکین فی الصراط المستقیم» نام نهاده است و در آن آیات و اخبار و نصایح عالمان را آورده و مواعظی بلیغ را به بند نگارش کشیده است.

از جمله فصول و مباحث کتاب به شرح زیر می باشد: تبصرة: فی بیان منافع العلم؛ تنبيه: ینبغی للمعلم ان یخلص...؛ تبصره و تبیین: فی بیان العقاید الحقّة؛ تنبيه و تذکرة فی

اثبات الولاية المطلقة؛ تذكرة لبيان بعض الاسرار المخفية المكنونه؛ تبیان فی بیان قول الامام فی تفسیر قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أَقْيُومُونَ لَا يَفْلَحُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَنْظُنُونَ﴾؛ تذكرة فی بیان العاشرة؛ تذكرة؛ لبيان الحب والبغض؛ تذكرة و تنبيه للغافلين لمحاسبة يوم الدين و تذكرة لمن نسي الموت.

آغاز: «الحمد لله الذي نور قلوبنا بنور الايمان و عرفنا من الأحاديث والقرآن والصلاة والسلام».

انجام افتاده: «منها طول الأمل فاعلم أنّ طول الأمل كان له سببان أحدهما الجهل».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، برفراز عناوین با خطی مشکی نشانی دارد، نسخه تصحیح شده است. جلد مقوایی عطف تیماج قهوه‌ای.

۲۰۷ گ، ۲۰ س، ۱۷×۲۲ سم.

(۲۲۵)

● البهجة المرضية فی شرح الالفية (نحو - عربی)

از: جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی (۹۱۱ ق)
به شماره ۱۹۰ رجوع شود.

آغاز: «أحمدك اللهم على نعمك و آلائك و أصلي و أسلم على نبيه... و بعد فهذا شرح لطيف مرّجته بالفية ابن مالك».

انجام افتاده: «و لا اضطرار رَحَمُوا على اللغتين دون ندا ما للمبتدا يصلح نحو احمدا».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین در حاشیه به شنگرف، برخی عبارات برفراز آن با خط شنگرف نشانی دارد، دارای حواشی با عناوین و رموز «خالد»، «شواهد»، «۱۲» و غیره می‌باشد، برخی عبارات در حاشیه و متن ترجمه شده است، اوائل نسخه در چند حاشیه تاریخ ۱۲۵۴ آمده است. ابتدای نسخه

یادداشت تملکی از ابوالقاسم بن محمد حسینی با دو مهر یکی
بیضوی با سجع «عبدہ الراجی ابوالقاسم الحسینی» و دیگری
چهارگوش با سجع «سید ابوالقاسم الحسینی» موجود است.
این نسخه از کتب وقفی کتابخانه الحجة نجف آباد می باشد.
جلد چرم قهوه ای.

۱۴۱ گ، ۱۴ س، ۵/۱۵×۲۲ سم.

(۲۲۶)

● حقایق الاصول (اصول فقه - عربی)

از: ملا عبدالرحیم بن علی نجف آبادی اصفهانی (۱۲۸۶ ق)
به شماره ۳۲ رجوع شود.

نسخه حاضر از ابتداء تا پایان المقصد الخامس می باشد.
آغاز: «بسمله، الحمد لله الذي أسس مبادي الأحكام لتمهيد قواعد الدين و مهد
قوانين الأصول لتهديب حقایق».
انجام: «على فرض وحدة المطلوب بل يرجع إلى المرجحات لبطلان الترجيح
بلامرجح المقصد السادس».

نسخ، به خط مؤلف، رجب ۱۲۴۰ و جمادی الاولى
۱۲۴۱، عناوین شنگرف، برفراز رؤوس مطالب با خط
شنگرف نشانی دارد. نسخه توسط مؤلف تصحیح شده است،
ابتدای نسخه وقفنامه کتاب توسط مؤلف به سال ۲۲ صفر
۱۲۷۴ با مهر بیضوی و سجع «بسم الله الرحمن الرحيم»
موجود است، جلد تیماج مشکي ضریبی.

۳۱۲ گ، ۲۰ س، ۵/۱۵×۲۲ سم.

(۲۲۷)

مجموعه:

● ۱- عوامل منظوم (۱ پ - ۳ پ) (نحو - فارسی)

از: کمال الدین محمد بن حسام جوسقی (۸۷۵ ق)

در این منظومه که در سی و یک بیت می باشد عوامل شیخ عبدالقاهر جرجانی به نظم کشیده شده و به معزالدین حسین کُرت فرزند ملک غیاث الدین امیر سیستان تقدیم شده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۲۴۰]

آغاز: «بسمله،

بعد توحید خداوند و درود مصطفی

نعت آل پاک پیغمبر رسول مجتبی».

انجام:

«عامل فعل مضارع معنوی باشد بدان

همچنین عامل بود می دان یقین در مبتدا».

● ۲- العوامل المائة (۴ ر - ۴ پ) (نحو - عربی)

از: عبدالقاهر بن عبدالرحمن جرجانی (۴۷۱ ق)

بجز عوامل فی النحو عبدالقادر بن عبدالرحمن جرجانی است.

[مجلس، ج ۳/۱۰، ص ۱۲۳۰]

آغاز: «بسمله، الحمد لله رب العالمین... اما بعد العوامل فی النحو علی ما ألفه الشیخ...

مائة عامل لفظية و معنوية».

انجام: «فهمه مائه عوامل لا یتغنی الصغیر و الکبیر و الوضیع و الشریف من معرفتها و استعمالها و اعمالها علی نحو المذکور».

● ۳- شرح العوامل المائة (۵- ۱۰ ر) (نحو - عربی)
از:؟

شرحی است ناشناخته بر «العوامل المائة» شیخ عبدالقاهر جرجانی، به فهرستگان نسخه های خطی ایران (فتخا)، ج ۲۰، ص ۱۶۴ رجوع شود.
آغاز: «بسم الله، الحمد لله رب العالمین...، اما بعد العوامل فی النحو علی ما ألفه الشیخ... مائة عامل لفظية و معنوية».

انجام: «فهمه مائه عوامل لا یتغنی الصغیر و الکبیر و الوضیع و الشریف من معرفتها و اعمالها فی معمولاتها و اردنا بیانہ علی سبیل الاختصار».

● ۴- العوامل (۱۲ پ - ۲۳ پ) (نحو - عربی)
از: ملا محسن بن محمد طاهر قزوینی (قرن ۱۲)

عواملی که در آخر کلمات اثر اعرابی می گذارند، در این رساله مختصر به بیست نوع تقسیم شده، عوامل سماعی سیزده نوع و قیاسی هفت نوع؛ این رساله به روشی آسان برای مبتدیان تألیف شده است.

[مرکز احیاء، ج ۴، ص ۵۱]
آغاز: «بسم الله، أحمدك یا من یرفع صالح العمل... أما بعد النحو علم باصول تعرف بها أحوال أواخر الكلمات».
انجام: «و نعني بالعوامل اللفظية ههنا ما لا تكون زائدة فدخل نحو هذا بحسبك و يحسبك».

● ۵- الفوائد الصمدية (۲۴ - ۳۷ پ) (نحو - عربی)
از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسن عاملی (۱۰۳۰ ق)

متن مختصری است در قواعد علم نحو و پاره‌ای از عباراتش اشاره و معماگونه می‌باشد، تألیف شد به جهت آموزش برادرش شیخ عبدالصمد عاملی، در پنج حدیقه بدین تفصیل:

الحدیقة الأولى: فیما أردت تقدیمه. الحدیقة الثانية: فیما يتعلق بالأسماء. الحدیقة الثالثة: فیما يتعلق بالأفعال. الحدیقة الرابعة: فی الجمل و ما يتبعها. الحدیقة الخامسة: فی المفردات.

[مرکز احیاء، ج ۵، ص ۳۱۴]

آغاز: «أحسن كلمة یبتدأ بها الكلام و خیر خبر یختتم بها المرام حمدك اللهم علی جزیل الأنعام».

انجام: «اللهم اشرح صدورنا بأنوار المعارف و نور قلوبنا بحقائق اللطائف و اجعل ما أوردناه فی هذه الورقات...».

● ۶- الهدایة فی النحو (۴۰ پ - ۶۳ ر) (نحو - عربی)

از: ابو حیان محمد بن یوسف نحوی اندلسی (۷۴۵ ق)

قواعد نحوی را به روش کتاب «الکافی» ابن حاجب به طور مختصر در یک مقدمه و سه قسم و یک خاتمه تنظیم نموده است. و هر یک از اینها دارای فصولی می‌باشد. نسبت این کتاب به ابو حیان مشکوک است.

[مرعشی، ج ۲، ص ۱۲۴]

آغاز: «الحمد لله رب العالمین... أما بعد فهذا مختصر مضبوط فی النحو جمعت فیهِ مهمات النحو».

انجام: «و إن ابقوها ساکنه فیلزم التقاء الساکنین علی غیر حده و هو غیر حسن».

● ۷- شرح قطر الندی و بل الصدی (۶۴ پ - ۱۴۴ ر) (نحو - عربی)

از: جمال الدین عبدالله بن یوسف ابن هشام نحوی (۷۶۱ ق)

شرح متوسط و مهمی بر کتاب «قطر الندی و بل الصدی» تألیف خود شارح که با

عناوین «ص - ش، اصل - شرح» تنظیم شده و مورد اهتمام علمای ادب عربی و از کتاب‌های درسی حوزه‌های علمی می‌باشد.

[فنخا، ج ۲۰، ص ۴۳۳]

آغاز: «بسمله، قال الشيخ الإمام... أما بعد هذه نكت حررتها على مقدمة المسماة بقطر الندى و بل الصدى».

انجام: «و ان يكفينا من شر الحساد و أن لا يفضحنا يوم التناد بمنه و كرمه إنه الكريم الجواد و الرؤف الرحيم».

نسخ، میرزا ابوتراب بن محمد، پایان رساله پنجم ذی حجه ۱۲۷۱، عناوین شنگرف، پرفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه مجدول به زر و شنگرف و لاجورد می‌باشد، برخی صفحات دارای حواشی به خط بنفش می‌باشد. در حاشیه ابتدای نسخه شعر فارسی چهل بیتی در باب عوامل صدگانه در ماه شعبان ۱۲۷۲ کتابت شده است. آغاز آن اینچنین است: «گر عوامل درآوری بعدد هست بر قول عبد قاهر صد». جلد تیماج قهوه‌ای ضربی گل و بوته دار. ۱۴۴ گ، ۲۱ س، ۱۵×۵/۲۱ سم.

(۲۲۸)

● حاشیه زبده الاصول (اصول فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰ ق)

همان است که پاره‌ای از نسخه‌ها در حواشی نوشته‌اند و در این نسخه تدوین شده است. فرازی از زبده ذکر شده و با عناوین «قوله - قوله» حواشی آورده می‌شوند؛ تاریخ اتمام تدوین حواشی در نسخه حاضر دوازدهم محرم ۱۰۱۸ می‌باشد.

[مرکز احیاء، ج ۵، ص ۸۴]

آغاز: «ایہی اصل یبتنی علیہ الخطاب... قوله ایہی البہاء باہیتہ فیہیتہ غلبتہ بالحسن و یہی البیت تبہیتہ و سعة».

انجام: «و یمکن الاحتجاج بہا إن لم نشترط القطع فی الأصول کما هو الأظہر فرغ من نقلہ إلی البیاض أقل العباد...».

نسخ، بی‌کا، ۱۶ صفر ۱۲۴۹، عناوین شنگرف و برفراز
متن زبده با خطی شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده
یادداشت تملکی به تاریخ دوشنبه ۶ جمادی الآخر ۱۲۵۳ با
مهر بیضوی و سجع «الوائق بالله علی بن...» ابتدای نسخه
وجود دارد. جلد چرم قهوه‌ای ضربی.
۱۱۳ گ، ۱۶ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۲۹)

● هدایة الطالبین

(فقه - فارسی)

از: سید حسن بن علی حسینی (قرن ۱۳)

احکام فقهی فتوایی را به طور بسیار مفصل در یک مقدمه و چند باب نگاشته است.
[مرعشی، ج ۲، ص ۳۴۰]

نسخه حاضر مشتمل بر مقدمه در مسائل تقلید و بایهایی در احکام طهارت می‌باشد.
آغاز: «بسمله، الحمد لله رب العالمین... أما بعد چنین گوید أقل عباد الله حسن بن علی الحسینی».

انجام: «که اگر چنین باشد محکومست به تذکیه و حلال بودن استعمال و پاک بودن
تمام شد کتاب طهارت».

نسخ، بی‌کا، قرن ۱۳، عناوین شنگرف و برفراز رؤوس
مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح و مقابله
شده و دارای حواشی مختصر با عناوین «محمد تقی»، «میرزا»

می باشد. ابتدای نسخه آمده: این رساله ملاحظه شد من اوله
الی آخره عمل به آن جایز است انشاء الله تعالی کتبه محمدتقی
با مهر بیضوی و سجع «عبدہ محمدتقی بن محمدباقر»^۱ و در
آخر نسخه آمده: حواشی این رساله مثل اصل آن مقابله شده
عمل به آن جایز و صحیح است فی ۱۱ جمادی الثانیہ ۱۲۷۴
با مهر بیضوی و سجع «سیدحسین بن علی حسینی»، هم چنین
ابتدای نسخه یادداشتی توسط سید علی بن محمد مهدی
حسینی در ۶ شوال ۱۲۹۵ با مهر بیضوی، و سجع «سید علی
بن محمد مهدی حسینی» موجود است. جلد تیماج مشکى
ضربى فرسوده.

۱۵۰ گ، ۱۸ س، ۱۵ × ۲۲ سم.

(۲۳۰)

● البهجة المرضية فی شرح الالفية (نحو - عربی)

از: جمال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (۹۱۱ ق)

به شماره ۱۹۰ رجوع شود.

آغاز: «أحمدك اللهم على نعمك و آلائك و أصلي و أسلم على نبيه... و بعد فهذا شرح
لطيف مزّجته بألفية ابن مالك».

انجام: «عند صدور أولي الأبواب و قد قال ابن عباس رضى الله عنه أما أوتي عالم
علما الا و هو شاب فالحمد لله...».

نسخ، جواد بن محمدرضا یزدی، ۱۱۸۴ ق، عناوین در

حاشیه با مشکى درشت، برفراز متن الفیه با خط مشکى

۱- احتمالا ایشان محمدتقی بن محمدباقر نجفی اصفهانی معروف به آقا نجفی باشند.

نشانی دارد. نسخه دارای حواشی با عناوین: «شواهد»،
«خالد» می‌باشد، اشعار الفیه در اوائل نسخه بالای صفحه
آمده است. جلد مقوایی فرسوده.
۹۸ گ، ۱۷ س، ۱۶×۲۶ سم.

(۲۳۱)

مجموعه

● ۱- رساله‌ای در اقسام علوم (۱ پ - ۸۰ پ) (فلسفه - فارسی)

از: شیخ علی بن باقر بروجنی بیدآبادی اصفهانی (ق ۱۳)
رساله حاضر در بیان اقسام علم و پس از آن معرفت نفس و حالات و عوارض نفس
را در فصولی بیان نموده است و پس از آن مباحثی مربوط به نفس ناطقه و ادله قائلین
تناسخ را ذکر و رد نموده است.
آغاز: «بسم الله، الحمد لله الذي وفقنا لتحصيل معارف الدين... فبعد ذلك لما كان العلم
من أشرف خصال الأنبياء».

انجام افتاده: «و در ماسوای خودش تعجب در این است که با این آثار قدرت ذات».
● ۲- رساله‌ای در اخلاق^۱ (۸۱ پ - ۱۲۰ پ) (اخلاق - فارسی)

از: شیخ علی بن باقر بروجنی بیدآبادی اصفهانی (ق ۱۳)
رساله‌ای مختصر است در اخلاق که خود مصنف می‌فرماید چون که پنج جلد کتاب
در اخلاق نوشته بودم در اصول دین و غیره و هر جلدی از ده هزار و بیست بیت کمتر
نبود فلذا این مختصر مفید را نوشتم که کم خرج بوده باشد و هرکسی مایل به خواندن او
بشود.

۱- چاپ شده در سال ۱۳۷۸ به تصحیح ابراهیم میانجی.

آغاز: «بسمله، الحمد لله الذي أزاح ظلمات الجهالة بأضواء شمس الأنبياء والمرسلين وأوضح سبيل الهداية».

انجام افتاده: «تو دین را از دست می دهی بجهت یک لذت آنی فانی در این ده روزه دنیای فانی».

نسخ زیبا، بی‌کا، عصر مؤلف، عناوین مشکئی درشت
نسخه تصحیح شده دارای حواشی مختصر با عنوان: «منه
سلمه الله تعالی» و غیره می‌باشد. جلد مقوایی عطف تیماج
قهوه‌ای.

۱۲۱ گ، ۲۰ س، ۵/۱۷×۲۲ سم.

(۲۳۲)

مجموعه:

● ۱- شرح سی فصل (۱ پ - ۳۰ ر) (نجوم - فارسی)

از: ؟

شرحی است مزجی و متوسط بر «سی فصل» خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق).

[عکسی مرکز احیاء، ج ۲، ص ۲۱۲]

آغاز: «بسمله، أحمده على نعمائه وأشكره على آلائه و على محمد صلى الله عليه وآله وهو خير أنبيائه».

انجام: «همین قدر اختیار کردیم اگر کسی زیاده ازین خواهد به دیگر کتب این علوم رجوع نماید».

● ۲- سی فصل (۳۰ پ - ۴۴ ر) (تقویم - فارسی)

از: خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی (۶۷۲ ق)

قواعد استخراج تقویم را خواجه طوسی با کمال اختصار در این سی فصل گرد آورده است.

[مرعشی، ج ۱، ص ۵۴]

آغاز: «بسمله، قال استاد الحکماء خواجه^۱ نصیرالدین... این مختصر یست در معرفت تقویم مشتمل».

انجام: «و ما درین مختصر بدین قدر اختصار کردیم اگر زیاده ازین خواهند رجوع کنند بکتاب».

نستعلیق زیبا، بی‌کا، رساله اول، ۱۲۴۰ ق، عناوین
شنگرف، نسخه تصحیح شده، رساله اول دارای حواشی
مختصر با رمز «۱۲» می‌باشد. جلد چرم مشکی فرسوده.
۴۵ گ، ۱۷ س، ۵/۱۵×۲۱ سم.

(۲۳۳)

● مفتاح الکرامة فی شرح قواعد الاحکام (فقه - عربی)

از: سید محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (۱۲۲۶ ق)

شرح استدلالی بسیار معروفی است بر کتاب «قواعد الاحکام» علامه حلی با عناوین «قوله - قوله» که شارح طی حدود سی سال به نگارش آن مشغول بوده و کتاب‌ها را بدون ترتیب اصل در تواریخ مختلف شرح کرده و بعضی از ابواب آن نانوشته مانده است.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۴۵۴]

نسخه حاضر از المقصد الثانی فی البیع تا اوائل المقصد الثالث فی انواع المبیع می‌باشد.

۱- در نسخه به همین صورت آمده است.

آغاز افتاده: «والتحریر ما فی الكتاب و فی الوسيلة والمختلف أنه العقد علی الانتقال المذكور».

انجام افتاده: «فانها للاستدراك ما فهم من كونها للامام عليه السلام و هو عدم جواز التصرف فيها».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، اوائل نسخه بر فراز متن قواعد الاحکام با خط شنگرف نشانی دارد و مابقی نسخه بر فراز رؤوس مطالب با خط مشکى نشانی دارد، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز «م ق ر» و «منه» می‌باشد. برگ اول پاره شده و چند سطر از اول نسخه موجود نیست، همچنین مقداری از حواشی آخر نسخه از بین رفته است. وقفنامه کتاب توسط ملا عبدالرحیم نجف‌آبادی به تاریخ ۱۲۵۱ق با مهر بیضوی و سجع «بسم الله الرحمن الرحيم» در اول نسخه موجود است. جلد تیماج زرشکی.

۱۶۹ گ، ۱۸ س، ۱۵×۵/۲۰ سم.

(۲۳۴)

● معالم الاصول

(اصول فقه - عربی)

از: شیخ حسن بن زین الدین عاملی (۱۰۱۱ ق)

به شماره ۱۲۴ رجوع شود.

آغاز: «بسمله، الحمد لله المتعالی فی جلاله عن مطارح الأفهام فلا یحیط بکنه العارفون المتقدمین».

انجام: «أقرب و أظهر و ذلك كاف فی الترجیح فکلام الشیخ عندي هو الحق تم القسم الأول من کتاب معالم أصول الدین».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین مشکى درشت یا نانوشت، نسخه

دارای حواشی با عناوین و رموز «منه رحمه الله»، «۱۲»،
«ملا میرزا»، «ابراهیم»، «سلطان» و غیره می‌باشد، کتاب از
نسخه‌های وقفی مدرسه الحجة نجف‌آباد می‌باشد. جلد چرم
قهوه‌ای سوخته.

۸۲ گ، ۱۹ س، ۵/۱۶×۲۱ سم.

(۲۳۵)

● [مجالس]

(موعظه - فارسی)

از: ؟

بیش از چهل مجلس است در موعظه که با آیه‌ای از قرآن کریم آغاز و سپس شروع
به وعظ و موعظه پیرامون آیه‌ای که ذکر کرده می‌کند و در آخر مطالب را به مصائب امام
حسین علیه السلام ارتباط می‌دهد و آن را با ذکر مصیبت به پایان می‌رساند، این کتاب برای اهل
منبر مفید است.

نسخه حاضر از اواسط مجلس دوم تا اواسط مجلس چهل و چهارم می‌باشد.
آغاز افتاده: «همه بدنیا نپردازیم خطاب رسید... مجلس سیم قال الله تعالی: یا
عبادي الذین أسرفوا علی أنفسهم».
انجام افتاده: «مجلس چهل و چهارم: یا ایها الذین آمنوا قوا أنفسکم... خداوند به او
خطاب فرماید که ای».

نستعلیق، بی‌کا، بی‌تا، عناوین مشکی درشت آیات قرآن
معرب و بر فراز آن با خط مشکی نشانی دارد، برخی صفحات
نسخه آب دیده و به نوشته‌ها آسیب رسانیده است. جلد چرم
قهوه‌ای فرسوده.

۹۲ گ، ۲۰ س، ۱۸×۲۲ سم.

(۲۳۶)

● المختصر (فی شرح التلخیص) (بلاغت - عربی)

از: سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۹۳ ق)

به شماره ۱۰۳ رجوع شود.

آغاز: «بسمه، نحمدک یا من شرح صدورنا لتلخیص البیان فی ایضاح المعانی و نور قلوبنا».

انجام: «وإن کلام السور بالنسبة إلى المعنی الذي يتضمنه مشتملة على لطف الفاتحة و منظومة على حسن الخاتمة».

نسخ، محمدعلی بن میرزا بابا نوبندجانی، عصر روز چهارشنبه ۶ ربیع الاول ۱۲۶۵، برفراز عناوین و رؤوس مطالب با خط مشکئی نشانی دارد، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز «چلبی»، «شیخ الاسلام»، «کاظم»، «منه»، «۱۲»، «مطول» و غیره می باشد، یادداشت تملکی به تاریخ ۱ ذی قعدة ۱۳۳۱ در اول نسخه موجود است، چند برگ از اول نسخه بازنویسی شده است. جلد تیماج مشکئی.

۱۸ گ، ۱۷ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۳۷)

● رساله ای در طب (طب - فارسی)

از: ؟

رساله ای است در طب که علل و علامات بیماریها و چگونگی درمان آنها را بیان می کند و هر مورد از امراض را با عنوان «در باب» مطرح و به آن می پردازد.

آغاز: «در باب صداع حادث از سوء مزاج حار سازج صداع الاحتراقی و غیره از اکل ادویه حاره».

انجام افتاده: «وصوت در انف و اگر در خلل اجزاء ربه باشد ثقل در صدر و بیرون آمدن».

نستعلیق زیبا، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، برفراز برخی کلمات با خط شنگرف نشانی دارد، این نسخه دارای مهر کتابخانه الحجة نجف‌آباد می‌باشد. جلد تیماج مشکى ضربی عطف تیماج قهوه‌ای.

۱۰۶ گ، ۱۹ س، ۱۶×۲۲ سم.

(۲۳۸)

● شرح الفیه ابن مالک (نحو - فارسی)
از:؟

شرحی است فارسی بر الفیه ابن مالک، ابتدا یک یا دو بیت از شعر نقل می‌شود، پس از آن به ترتیب معنای مفصلی از آن و بعد از آن خلاصه‌ای از آن معنی و سپس در آخر شعر را ترکیب می‌کند، عناوین به کار رفته در این شرح به ترتیب عبارتند از: «نظم»، «المعنی»، «خلاصه» و «الترکیب».

آغاز افتاده:

«در جواب امر نظم ما استتنت الامع تمام ینتصب

و بــــعد نــــفی أو کــــنفی انتخب».

انجام افتاده: «افعل مضاف الیه فی التعجب حال است از افعل التزم فعل مجهول و خبر مبتدا و التزم فعل ماضی».

نستعلیق، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف و از اواسط نسخه نانوشته می‌باشد، برفراز اشعار الفیه با خط شنگرف نشانی

دارد، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی مختصر با رمز «۲۲» می باشد، نسخه از کتب وقفی کتابخانه الحجة نجف آباد می باشد. جلد چرم مشکی.
 ۱۶۲ گ، ۲۰ س، ۲۱×۱۶ سم.

(۲۳۹)

● قرآن کریم

نسخه حاضر تا پایان سوره قدر می باشد.

نسخ، بی کا، بی تا، عناوین و علائم شنگرف، آیات قرآن معرب، نسخه مجدول به شنگرف و مشکی می باشد. کتاب بسیار فرسوده شده و برخی کلمات محو شده است، نسخه وصالی و صحافی شده اما دوباره شیرازه آن از هم پاشیده و برخی صفحات مفقود شده است، چند برگ از اول نسخه بازنویسی شده، آخر نسخه چند مهر بیضوی ناخوانا موجود است. جلد تیماج قهوه ای ضربی.

۲۳۲ گ، ۱۸ س، ۲۰×۱۲ سم.

(۲۴۰)

● حاشیه حاشیه الخفري على شرح التجريد (کلام - عربی)

از: جمال الدین محمد بن حسین خوانساری (۱۱۲۵ ق)

حاشیه استدلالی است با عناوین «قوله - قوله» بر حاشیه شمس الدین خفري بر شرح جدید تجريد قوشچی، با در نظر گرفتن حواشی دیگر تجريد و گفتگو در آنها.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۳۸۰]

آغاز: «الحمد لله رب العالمين... قوله واعتبر فيه الحدوث الخلق هذا اشارة إلى طريقة جماعة من المتكلمين».

انجام: «أو المراد منع كون ذلك أي العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فافهم».

نسخ، سلطان هزارجریبی در درالسلطنه اصفهان، ۱۲۱۷
ق، عناوین شنگرف، سرفراز متن حاشیة خفزی و رؤوس
مطالب با خطی شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده
دارای حواشی مختصر با عناوین و رموز «۱۲»، «منه» و غیره
می‌باشد. نسخه دارای مهر کتابخانه مدرسة الحجة نجف آباد
می‌باشد. جلد تیماج قهوه‌ای روشن.
۹۸ گ، ۲۱ س، ۱۲×۲۲ سم.

(۲۴۱)

● ثمرة الفؤاد

(فقه - عربی)

از: قطب‌الدین محمد بن علی شریف لاهیجی (پس از ۱۰۷۵ ق)
در اسرار عباداتی که در شرع اسلام آمده است، تنظیم شده به ترتیب ابواب فقهی از
طهارت تا دیات، و مؤلف معتقد است که ظواهر عبادات شرع لازم الاتباع و مفروض
می‌باشد، اما کمال آنها با دانستن اسراری است که در آنها نهفته شده است. این کتاب
دارای مقدمه‌ای است در اینکه عقل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باطنی می‌باشد، پس از آن دو مائده
در اسرار عبادات و معاملات به ترتیب کتابهای فقهی آمده، پس از آن خاتمه‌ای در
تعیین فرقه ناجیه که مراد شیعة اثنا عشریه می‌باشند.

[مرکز احیاء، ج ۶، ص ۲۴۲]

نسخه حاضر از اواسط کتاب صلاة تا پایان می‌باشد.
آغاز افتاده: «كما هو مرغوم ارباب الکمال شرعت لغرض النية و صیورورها شجرة
مغروصة».

انجام: «فالحمد لله الذي قد ختم بختام المسك و هو التقوى فإن العاقبة للمتقين تمت».

نسخ، پی‌کا، ۷ شوال ۱۳۶۶، عناوین مشکى درشت،
برفراز رؤوس مطالب با خط مشکى نشانی دارد، نسخه
تصحیح شده دارای حواشی مختصر با عنوان «منه» می‌باشد،
این نسخه از نسخه دیگر که به تاریخ ۱۲۲۸ نوشته شده
استساخ شده است، این کتاب مابین کتاب سنگی نجات العباد
سید ابوالحسن اصفهانی و جلد چهارم دستور املاء محصلات
دوره ابتدایی و متوسطه صحافی شده است. جلد مقوایی
عطف پارچه‌ای.

۷۸ گ، ۱۵ س، ۲۰×۱۵ سم.

(۲۴۲)

(اصول فقه - عربی)

● حقائق الاصول

از: ملا عبدالرحیم بن علی نجف آبادی اصفهانی (۱۲۸۶ ق)
به شماره ۳۲ رجوع شود.

نسخه حاضر جزء سوم از کتاب حقائق الاصول می‌باشد.

آغاز: «المنهج الثاني في الأدلة الشرعية و فيه مقاصد مقدمة مشتمل على أمور الأول
لاریب و لا اشكال».

انجام: «ولكن الحق لزوم الفحص حتى يثبت الدليل على العدم و ذلك للاصل تم
الجزء الثالث».

نسخ، به خط مؤلف، ذی حجه ۱۲۴۲، عناوین شنگرف،
برفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه
توسط مؤلف تصحیح شده و دارای حواشی و خط خوردگی از
سوی ایشان می‌باشد و چند جای نسخه علامت بلاغ موجود
است، نسخه از کتب وقفی مؤلف در سال ۲۲ صفر ۱۲۷۴ با

مهر بیضوی و سجع «بسم الله الرحمن الرحيم» می‌باشد،
ابتدای نسخه مهر کتابخانه مدرسه الحجه نجف آباد است. جلد
تیماج مشکی ضربی گل و بوته دار.
۱۴۲ گ، ۲۴ س، ۱۵×۲۲ سم.

(۲۴۳)

مجموعه:

● ۱- تهذیب المنطق (۲ پ - ۱۳ پ) (منطق - عربی)

از: سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۹۳ ق)
متن مختصر بسیار مشهوری است در دو بخش، منطق و کلام، بخش اول جداگانه
مورد عنایت دانشمندان علم منطق قرار گرفته و بر آن شروح و حواشی فراوانی
نگاشته‌اند و در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شده است.

[مرکز احیاء، ج ۴، ص ۴۳]

آغاز: «الحمد لله الذي هدانا لهذا الطريق و جعل لنا التوفيق خير رفيق والصلاة على
من أرسله».

انجام: «أي الطريق الموصل إلى الموصول إلى الوقوف على الحق والعمل به و هذا
بالمقاصد اشبه».

● ۲- شرح الشافية (شرح النظام) (۱۷ ر - ۱۱۷ ر) (صرف - عربی)

از: نظام‌الدین حسن بن محمد قمی نیشابوری (۷۲۸ ق)
به شماره ۱۹۸ رجوع شود.

آغاز: «بسمه، أحمدهك اللهم على أن وفقنتني لصرف ريعان الشباب في اقتناء العلوم
والآداب».

انجام: «ولا يحرمننا ثوابه إذا قبض في اللحد المقام و يرحم الله عبدا قال آمينا».

نسخ، سید عبدالحمید، جمعه ذی حجه ۱۲۶۲ پایان رساله دوم، عناوین شنگرف و بر فراز برخی عبارات با خط شنگرف نشانی دارد، رساله اول تصحیح شده دارای حواشی مختصر با عناوین و رموز: «۲۲» و «ح م» می باشد و رساله دوم هم تصحیح شده و دارای حواشی بسیار با عناوین و رموز «جاریردی»، «عبدالحمید موسوی»^۱، «شرح رضی»، «ص م د»، «میرزا کمالا» و غیره می باشد، در چند جای نسخه مهر بیضوی وقفی بزرگی که در نسخه شماره ۲۲۱ سجع آن ذکر شد موجود می باشد، همچنین در چندین جا مهر بیضوی با سجع «عبد حمید بن محمد حسین الموسوی» که احتمالاً مهر کاتب باشد دیده می شود و در یکی از برگها دو مهر بیضوی با سجع های «غلام حسین» و «عبد علی الطباطبایی» وجود دارد، در پایان نسخه مطالب متفرقه ای من جمله اشعاری از علی بن حسین آمده که آغازش این چنین است:

قال علی الحقیر الجانی ابن حسین راجی الغفران

جلد تیماج مشکی فرسوده عطف تیماج قهوه ای.

۱۲۸ گ، ۷-۲۰ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۴۴)

● الشافیه

(صرف - عربی)

از: ابو عمرو عثمان بن عمر مشهور به ابن حاجب (۶۴۶ ق)

متن مختصر مشهوری است در علم صرف و قواعد لازم آن، به اضافه مختصری در

۱- ظاهراً جد سید ابوالحسن اصفهانی باشد بنگرید به اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۴۵۸، ش

پایان کتاب در علم خط که پس از متن نحوی معروف ابن حاجب «الکافی» نگاشته شده است. این متن از هنگام تألیف در عداد کتابهای درسی حوزه‌های علمیه قرار گرفته و بر آن شروح و حواشی فراوان نوشته‌اند.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۵۲]

نسخه حاضر مشتمل بر شرح الشافیه از فخرالدین احمد بن حسن جاربردی به صورت کامل در حاشیه می‌باشد.

آغاز: «بسمله، الحمد لله رب العالمین... و بعد فقد سألتني من لا یسعني مخالفته إن الحق».

انجام: «و أما الحروف فلم یکتب منها بالياء غیر بلی و إلی و علی و حتی تمت الشافیه».

نسخ و حاشیه نستعلیق، کاتب متن و شرح الشافیه جاربردی محمد اسماعیل بن ابراهیم نجفی، متن در تاریخ اواخر جمادی‌الثانی ۱۰۹۲ و حاشیه سه‌شنبه ۸ رمضان المبارک ۱۰۹۴، عناوین شگرف، نسخه تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد، نسخه از کتب وقفی می‌باشد با مهر بیضوی وقفی بزرگی که در شماره ۲۲۱ همین مجموعه معرفی شده است، ابتدای نسخه توسط ابوالقاسم و محمد گلپایگانی یادداشت شده که نسخه - متن و حاشیه - چند مرتبه مقابله شده و هیچ نقصانی ندارد، نسخه دارای حواشی دیگری غیر از جاربردی با این عناوین و رموز «۱۲»، «قاموس»، «ه» و «ع» می‌باشد. در پایان نسخه دو مهر بیضوی با سجع «ابوالقاسم» موجود است. جلد تیماج زرشکی فرسوده.

۱۳۲ گ، ۵ س، ۲۱×۱۵ سم.

(۲۴۵)

● مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة (حدیث - عربی)

از: منسوب به حضرت جعفر بن محمد، صادق علیه السلام

گفته‌های کوتاهی است منسوب به حضرت صادق علیه السلام در موضوعات اعتقادی و اخلاقی در صد باب. در نسبت این کتاب به حضرت اختلاف زیادی بین دانشمندان است. دیباچه نگار آن هم پس از یاد کردن عنوان بالا آن را از امام صادق علیه السلام دانسته است.

[فهرست نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج ۲۹، ص ۷۵۳]

آغاز: «بسم الله، الحمد لله الذي نور قلوب العارفين بذكره و قدس ارواحهم بستره و برّه».

انجام: «فإذا حصلت هذه الخصال بحقها في نفس فهو من خاصة الله و عباده المقربين و أوليائه حقا».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح شده
و در حاشیه نسخه بدل دارد، در حاشیه برگ دوم فهرست
مطالب کتاب آمده است. جلد تیماج قهوه‌ای ضربی.
۴۰ گ، ۱۷ س، ۱۵×۵/۲۰ سم.

(۲۴۶)

● شرح التصريف (صرف - عربی)

از: سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۹۳ ق)

به شماره ۱۸۰ رجوع شود.

آغاز: «إن أروي زهر يخرج في رياض الكلام من الأكمام و ابهى حبر تحاك ببنان البيان».

انجام: «و انطلاقة واحدة للمرة و حسنة أو قبيحة أو غيرها للنوع و كذلك البواقي».

نسخ، ابراهیم بن اسماعیل موسوی، رمضان المبارک ۱۲۲۹، عناوین و متن «التصریف» شنگرف، نسخه تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز «چلبی»، «۱۲»، «شرح»، «سعد»، «من»، «لمحرره» و غیره می‌باشد، در چند جای نسخه مهر کاتب با سجع «ابراهیم بن اسماعیل الموسوی» مشاهده می‌شود، در یکی از حواشی تاریخ ۱۲۳۲ ق آمده، برخی کلمات در بین سطور توضیح داده شده است. جلد چرم مشکی.

۹۰ گ، ۱۳ س، ۲۱×۱۶ سم.

(۲۴۷)

● مفتاح الشفاء (طب - فارسی)

از: محمدکاظم بن محمد صائب خوانساری

در بیماریهایی که بسیار شایع است و درمان آنها را می‌توان بدون حضور طبیب انجام داد، گرفته شده از کتابهای معتبر پزشکی و اساتید و معاصرین مؤلف و آباء و اجداد وی و آنچه را که خود تجربه کرده، در دو مطلب دارای فصول: اول: تدبیر مسافرین و قوانین حفظ صحت ایشان. دوم: در معالجه صنفی چند از امراض کثیر الوقوع.

[بروجردی، ج ۲، ص ۳۶۶]

آغاز افتاده: «دوست روحانی و برادر ایمانی صاحب نسب شریف و حسب منیف مستجمع کمالات».

انجام: «با هم بیامیزد و شاف سازد و بعد از پاک شدن حیض... گیرد. والله اعلم بالصواب».

نستعلیق، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، چند برگ از آخر

نسخه با قلم دیگر کتابت شده، نسخه مقداری رطوبت دیده اما به نوشته‌ها آسیب نرسیده است، جلد چرم مشکی فرسوده.
 ۶۴ گ، ۱۷ س، ۱۳×۵/۱۹ سم.

(۲۴۸)

● تنزیه الانبیاء (اعتقادات - عربی)

از: شریف مرتضی علی بن حسین موسوی بغدادی (۴۳۶ ق)
 مؤلف، نسبت گناه را از پیغمبران و امامان علیهم‌السلام نفی نموده و آیه‌هایی که ظاهراً دلالت بر این موضوع دارند تأویل می‌کند. در آغاز کتاب بحث مفصلی در نسبت گناه به پیامبران و ائمه صلوات الله علیهم آورده، سپس آیاتی که درباره هر یک از مرسلین آمده تأویل می‌کند، آنگاه به شرح آنچه راجع به امامان است می‌پردازد.

[عکسی مرکز احیاء، ج ۱، ص ۶۴]

آغاز: «بسمله، الحمد لله كما هو أهله و مستحقه و صلى الله على خيرته من خلقه و حجتة في عبادة محمد و آله».
 انجام افتاده: «و هو أن الإمام عليه‌السلام عند ظهوره عن الغيبة إنما يعلم شخصه و يتميز عينه من جهة المعجز».

نسخ، بی‌کا، قرن ۱۲، عناوین شنگرف یا مشکی درشت،
 نسخه تصحیح شده، ابتدای نسخه یادداشتی به تاریخ رمضان المبارک ۱۱۳۱ و مهر بیضوی با سجع «محمدجعفر بن محمدباقر...» موجود است، نسخه به دو قلم کتابت شده، چند جای نسخه علامت وقفی بودن کتاب را دارد، جلد تیماج قهوه‌ای ضربی فرسوده.

۱۹۸ گ، ۱۲-۱۳ س، ۱۳×۱۹ سم.

(۲۴۹)

مجموعه:

● ۱- الاثنا عشرية في الطهارة (۲ پ - ۲۰ ر) (فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۱ ق)

احکام طهارت را با تقسیمی زیبا در دوازده مطلب تنظیم نموده بدین عناوین: ما الطهارة؛ کم الطهارة؛ لم الطهارة؛ بم الطهارة؛ مم الطهارة؛ علی ما الطهارة؛ متی الطهارة؛ ممن الطهارة؛ فیما الطهارة؛ ما الذی يتقدم الطهارة؛ کیف الطهارة؛ ما الذی يتبع الطهارة.

[مرعشی، ج ۵، ص ۶۴]

آغاز: «بسمه، أما بعد حمد الله على آلائه والصلوة على سيد أنبيائه وأشرف أوليائه».

انجام: «و ادخال الخلاء شيئا عليه اسلم الله تعالى أو أحد المعصومين سلام الله عليهم

اجمعين».

● ۲- الاثنا عشرية في الصلاة (۲۱ ر - ۴۴ ر) (فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۱ ق)

در واجبات و مستحبات نماز، بسیار مختصر و ترتیبی جالب که بر دوازده بخش (فصل) تقسیم نموده و هر فصلی دارای دوازده حکم می باشد. این رساله دومین رساله های «اثنا عشریه» بهائی است و روز ولادت حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سال ۱۰۱۲ ق پایان یافته است. عناوین فصول آن چنین است:

الأول: الافعال الواجبة اللسانية. الثاني: الافعال الواجبة الجنانية. الثالث: الافعال الواجبة الأركانية. الرابع: الافعال المستحبة اللسانية. الخامس: الافعال المستحبة الجنانية. السادس: الافعال المستحبة الأركانية. السابع: التروك الواجبة اللسانية. الثامن: التروك الواجبة الجنانية. التاسع: التروك الواجبة الأركانية. العاشر: التروك المستحبة اللسانية. الحادي عشر: التروك المستحبة الجنانية. الثاني عشر: التروك المستحبة الأركانية.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۴۳۲]

آغاز: «الحمد لله الذي وفقنا للاهتداء بشريعة أشرف المرسلين و سيد الأولين والآخرين».

انجام: «و لا تكون قاعدا على الأرض بل إنما قعد بعضك على بعض للتشهد والدعاء».

● ٣- الاثنا عشرية في الزكاة (٤٦ پ - ٥٦ ر) (فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (١٠٣١ ق)

احکام زکاة مالی و زکاة بدنی (فطره) را به روشی ابتکاری و بسیار مختصر در دوازده مطلب (شش مطلب مربوط به زکاة مالی و بقیه مربوط به زکاة بدنی) گزارش کرده و در پایان احکام خمس را به عنوان خاتمه بر آن افزوده است. عناوین مطالب چنین است:

المطلب الأول: ما الزكاة المالية. المطلب الثاني: على ما الزكاة المالية. المطلب الثالث: فيما الزكاة المالية. المطلب الرابع: كم الزكاة المالية. المطلب الخامس: متى الزكاة المالية. المطلب السادس: لمن الزكاة المالية. المطلب السابع: ما الزكاة الفطرة. المطلب الثامن: على ما زكاة الفطرة. المطلب التاسع: عن زكاة الفطرة. المطلب العاشر: مم زكاة الفطرة. المطلب الحادي عشر: كم زكاة الفطرة. المطلب الثاني عشر: متى زكاة الفطرة. الخاتمة: في أحكام الخمس.

[مركز احیاء، ج ٦، ص ٣٧٦]

آغاز: «حمدا لك اللهم على جميل آلائك و جزیل نعمائك والصلاة على أشرف أنبيائك و أفضل أوليائك».

انجام: «والنقيصة عليه عجل الله فرجه و رزقنا الله الشهادة بين يديه بمحمد و آله الطاهرين».

● ۴- الاثنا عشرية في الصوم (۵۷ پ - ۷۲ ر) (فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۱ ق)

احکام روزه را به اختصار در هشت فصل آورده که هر فصل دارای دوازده حکم است و در آخر دوازده مزیت برای ماه رمضان با استفاده از کتاب و سنت ذکر کرده است. این کتاب چهارمین «اثنا عشریه» شیخ بهایی می باشد و در آخر شعبان ۱۰۱۹ ق پایان یافته و مؤلف آن را در سال ۱۰۲۰ ق پاکتویس کرده است. عناوین فصول چنین است:

فصل: ما لا يتحقق الصوم إلا بالامساك عنه. فصل: الصوم الواجب اثنا عشر. فصل: الصوم المستحب، دوازده روزه مستحب بیان می کند. فصل: الصوم المحرم اثنا عشر. فصل: الأمور المعتبرة في الصوم اثنا عشر. فصل: لا يصح الصوم من اثني عشر. فصل: ما يستحب فعله ليلا في شهر رمضان اثنا عشر. فصل: يكره للصائم أمور اثنا عشر. فصل: اختصاص شهر رمضان باثني عشرة مزية.

[عکسی مرکز احیاء، ج ۱، ص ۲۵۸]

آغاز: «الحمد لله الذي جعل الصوم جنة من النار والصلوة على أشرف الخلائق محمد وآله الأطهار».

انجام: «إن ثواب تلاوة آية واحدة فيه كثواب ختم القرآن في غيره بخطه ره ختمت الاثنا عشرية الصومية...».

● ۵- الاثنا عشرية في الحج (۷۳ پ - ۸۶ ر) (فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۱ ق)

احکام حج تمتع و مناسک و اعمالی که حاجیان در مکه مکرمه انجام می دهند، با اشاره به بعضی ادله فقهی آنها، در دوازده فصل بیان شده است.

[مرکز احیاء، ج ۶، ص ۳۷۶]

آغاز: «الحمد لله على آلائه والصلوة على أشرف أنبيائه وأوليائه... هذه رسالة اثني عشرية تتلو عليك مناسك حج التمتع».

انجام: «و تعظيمهم واحترامهم فإن ذلك راجع إلى تعظيم صاحب البقعة سلام الله عليه و عليهم أجمعين».

نسخ، محمد علم الهدی، رجب ۱۱۰۱، عناوین شنگرف و برفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، رساله‌ها دارای حواشی با عناوین و رموز «منه ره»، «ص» و «م» می‌باشد. نسخه حاضر از کتب وقفی محمد جعفر بن محمد صفی آباده‌ای به تاریخ محرم ۱۲۷۹ با مهر بیضوی و سجع «عبده محمد جعفر بن محمد صفی» می‌باشد. جلد تیماج قرمز ضریبی لبه دار.

۸۸ گ، ۱۵ س، ۵/۱۲×۵/۲۰ سم.

(۲۵۰)

● معالم الاصول (اصول فقه - عربی)

از: شیخ حسن بن زین الدین عاملی (۱۰۱۱ ق)

به شماره ۱۲۴ رجوع شود.

آغاز: «بسمه، الحمد لله المتعالي في جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس».

انجام: «أقرب و أظهر و ذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق الحمد لله رب العالمين...».

نسخ، بی‌کا، ۱۲۲۵ ق، عناوین شنگرف، برفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده

و دارای حواشی با عناوین و رموز «صالح»، «سلطان»، «م ص»، «ابراهیم الحسینی»، «آقاسید جعفر دام ظلّه»، «ملا میرزا» و غیره می‌باشد، برخی کلمات در بین سطور ترجمه فارسی شده، ابتدای نسخه دو مهر بیضوی با سجع «عبده ابراهیم الحسینی» مشاهده می‌شود. جلد تیماج مشکی. ۸۴ گ، ۲۰ س، ۱۳×۱۹ سم.

(۲۵۱)

مجموعه:

● ۱- مهج الدعوات و منهج العبادات (۱ پ - ۳۲۳ ر) (دعا - عربی)

از: رضی‌الدین علی بن موسی ابن طاوس حلی (۶۶۴ ق)

مؤلف در این کتاب بر آن است که دعاها را بدون ترتیب و تنظیم مخصوص گرد آورد، ولی اول احراز بعد دعاها را قنوت بعد دعاها را وقت ترس بعد دعاها را حجاب بعد دعاها را پیروی کرده بعد ادعیه متفرقه را آورده، و بدین ترتیب نظم خاصی را پیروی کرده است. این دعاها با ذکر منابع و اسانید نقل شده و تألیف کتاب روز جمعه هفتم جمادی الاول ۶۶۲ به پایان رسیده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۶۸]

آغاز: «يقول مولانا افضل العالم... أحمد الله الذي ابتدا بالاحسان و دعا عباده إلى معرفته».

انجام: «فيما ذكرناه من الشروط و الصفات ما ارجو أن يغنى عن الزیادات و هذا آخر ما اردناه...».

● ۲- المجتبی من الدعاء المجتبی (۳۲۴ پ - ۳۵۹ پ) (دعا - عربی)

از: رضی‌الدین علی بن موسی ابن طاوس حلی (۶۶۴ ق)

به شماره ۱۷۵/۲ رجوع شود.

آغاز: «يقول مولانا... أحمد الله جل جلاله بحسب ما يهديني إليه و يقويني عليه
وأشهد أن لا إله إلا الله».

انجام: «و أغنني بحلالك عن حرامك و بفضلك عن سواك يا حي يا قيوم تمت هذا
الكتاب».

نسخ، پی‌کا، ۱۲۱۹ ق، عناوین شنگرف و دعاها
معرب، نسخه مقابله و تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل
دارد و مجدول به زر می‌باشد، ابتدای نسخه یادداشتی توسط
محمد مهدی بن عبدالغفار معروف به عطار به تاریخ رجب
۱۲۱۹ و همچنین دو یادداشت تولد به تاریخ‌های ۱۲۰۳
و رجب ۱۲۲۶ آمده است، نسخه از کتب وقفی محمدجعفر بن
محمد صفی آبادی به تاریخ ۴ محرم ۱۲۷۹ با همان مهر
بیضی که در نسخه‌های قبل گذشت می‌باشد، نسخه رطوبت
دیده ولی به نوشته‌ها آسیب نرسیده، در چند برگ از آخر
نسخه روایات متفرقه‌ای آمده است. جلد تیماج مشکى.

۳۶۵ گ، ۱۴ س، ۲۱×۱۲ سم.

(۲۵۲)

● کمال‌الدین و تمام النعمة (فضایل معصومین - عربی)

از: شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه قمی (۳۸۱ ق)
هنگام بازگشت صدوق از زیارت حضرت امام رضا علیه السلام، چندی در نیشابور اقامت
داشت و بر گفته‌های اهل آن شهر درباره حضرت حجت علیه السلام و سستی آنان در امر غیبت
آن حضرت واقف گشت و برای روشن شدن آنها کوشش کرد و روایتهای روایت شده
پیرامون این موضوع را بازگو نمود. چون به قم رسید به شیخ نجم‌الدین ابی سعید محمد
بن حسن بن علی قمی برخورد و گفته‌های یکی از علمای بخاری را برای صدوق نقل

کرد که باز درباره غیبت حضرت حجت گفتگوئی داشته است. به درخواست شیخ نجم‌الدین مذکور و بر اثر خوابی که صدوق دیده به تألیف این کتاب پرداخت. در این کتاب احادیث و آیات مربوط به حضرت مهدی علیه السلام گرد آورده شده و مخصوصاً موضوع غیبت آن حضرت را با گسترش بیشتر بازگو می‌کند تا پاسخ بر آنان باشد که در این موضوع به گفتگو نشست‌اند.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۵۰]

نسخه حاضر از باب بیست و سوم تا پایان کتاب می‌باشد. آغاز: «باب نص الله تبارك و تعالی علی القائم علیه السلام و أنه الثاني عشر من الأئمة علیهم السلام». انجام: «کبر مقتا عند الله و عند الذین آمنوا کذلک یطیع الله علی کل قلب متکبر جبار تم کتاب کمال‌الدین...».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، نسخه مقابله و تصحیح شده، در حاشیه نسخه بدل دارد و دارای حواشی مختصر با رمز «۱۲» می‌باشد، نسخه از کتب وقفی حجت الاسلام سید محمود مدرس به کتابخانه حوزه علمیة نجف آباد می‌باشد. جلد تیماج قرمز ضربی لبه دار. ۲۰۹ گ، ۱۸ س، ۱۲×۵/۲۰ سم.

(۲۵۳)

مجموعه:

● ۱- دعا (۱ پ - ۳۲ پ) (دعا - فارسی)

از: ؟

مؤلف مجموعه‌ای از دعاها را در این رساله جمع کرده که از جمله آنها دعای سمات، دعا برای دفع هم و غم، دعای صنمی قریش، دعا وقت غروب، دعای صباح، مناجات

مخمس حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و جز اینها می باشد که برخی از این دعاها ترجمه زیرنویس دارد.

آغاز: «بسمله، روایت است از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله که امیرالمؤمنین علی علیه السلام را وصیت کرد».

انجام افتاده: «و یثبت ویغفر عن الھادین و یحب الصالحین و یستر المذنبین».

● ۲- تجوید قرآن (۳۳ ر - ۵۴ ر) (تجوید - فارسی)

از: عمادالدین علی بن عمادالدین محمود، شریف قاری استرآبادی (پس از ۹۵۲ ق) فهرست مطالب رساله بدین ترتیب است:

مقدمه: در فضیلت تلاوت قرآن؛ فصل اول: مخارج حروف؛ فصل دوم: صفات حروف؛ فصل سوم: ترقیق و تفخیم؛ فصل چهارم: هاء کنایه؛ فصل پنجم: مد؛ فصل ششم: ادغام؛ فصل هفتم: تنوین و نون ساکنه؛ فصل هشتم: وقف؛ فصل نهم: استعاذه؛ فصل دهم: بسمله؛ فصل یازدهم: اختلاف در فاتحه؛ فصل دوازدهم: اختلاف در سورة اخلاص؛ خاتمه: در لحن.

[مرعشی، ج ۳۲، ص ۶۵۴]

آغاز افتاده: «که بخوانید قرآن را در مصحف که روشنی چشم زیاد می شود و عذاب از پدر و مادر برمی دارند».

انجام: «هرکسی را که قرآن را فرا گرفته باشد از استاد ماهر صاحب سلیقه تمت هذه الرسالة...».

● ۳- تجوید قرآن کریم (۵۴ پ - ۹۰ پ) (تجوید - فارسی)

از: سید محمد بن علی حسینی گرگانی (۸۳۶ ق)

مختصری است نیکو در قواعد تجوید قرآن کریم و علم قرائت، که هنگام مجاورت مکه مکرمه تألیف شده است، در یک مقدمه و شش باب دارای فصول و یک خاتمه بدین تفصیل:

مقدمه: در تفسیر الفاظ و وجوب خواندن قرآن به تجوید.

باب اول: در مخارج حروف و صفات آن.

باب دوم: در مد و قصر.

باب سوم: در ادغام و اخفاء و اظهار حروف.

باب چهارم: در ترقیق و تفخیم حروف.

باب پنجم: در هاء کنایه و احکام آن.

باب ششم: در وقف و احکام آن.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۱۴]

آغاز: «بسمله، الحمد لله الذي هدانا الايمان و رزقنا مجاورة بيته... چنین گوید افقر

العباد إلى الله الغني».

انجام: «پس بنابراین رموز که در مصاحف می‌نویسند بعدد بیست باشد والله علیم

حکیم تمت الرسالة».

● ۴-رساله‌ای در خواص سورة حمد (۹۰ پ - ۹۳ ر) (علوم قرآن - فارسی)

از: ؟

مؤلف فضائل و خواص سورة حمد را بسیار مختصر در چند صفحه آورده است.

آغاز: «نقلست از حضرت امیرالمؤمنین و امام المتقین علی بن ابی طالب علیه السلام که

پادشاه عالم».

انجام: «و هفده لام است و نوزده میم و سه واوست و دوازده یاست والله اعلم

بالتواب».

نسخ، کاتب رساله دوم و سوم علی اصغر بن محمد

معصوم حسینی قزوینی ابراهیم آبادی، بی تا، جمعه ۲۷ جمادی

اثانی، رساله اول عبارتهای دعایی معرب و برخی دعاها در

بین سطور ترجمه شده است. رساله دوم و سوم عناوین

شنگرف، آیات قرآن معرب می باشد، نسخه فرسوده و پاره شده و برخی صفحات وصالی شده است. بدون جلد.
 ۹۵ گ، ۱۲-۱۵ س، ۱۲×۵/۱۹ سم.

(۲۵۴)

● المختصر النافع (فقه - عربی)

از: محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی (۶۷۶ ق)
 کتاب فتوایی مختصری است که در آن گاهی اشاره به بعضی ادله نیز می شود، گویند مختصر «شرایع الاسلام» خود محقق است و تنظیم کتاب مانند همان می باشد.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۳۱۶]

آغاز افتاده: «البئر فوقها وإلا فسبع و أما المضاف فهو ما لا يتناولہ الاسم باطلاقه».
 انجام: «و يختص ضمانها بالجناية على آدمي فحسب فهذا ما أردنا ذكره».

نسخ، بی کا، بی تا، عناوین شنگرف و اواخر نسخه نانوشته، برخی کلمات در بین سطور ترجمه فارسی شده، نسخه مقابله و تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد و دارای حواشی با عناوین و رموز «ع ل»، «ح ل»، «دروس» و غیره می باشد، پایان نسخه مهری بیضوی با سجع «یا ابا عبد الله ادرکنی» آمده است. بدون جلد.

۲۶۰ گ، ۹ س، ۲۰×۱۳ سم.

(۲۵۵)

● الفوائد الضیائیة فی شرح الکافیة (نحو - عربی)

از: نورالدین عبدالرحمن بن احمد جامی (۸۹۸ ق)
 شرح مزجی مختصر مشهوری است بر رساله «الکافیة» ابن حاجب که جامی برای

فرزندش ضیاءالدین یوسف بن عبدالرحمن نگاشته و به تاریخ شنبه یازدهم ماه رمضان ۸۹۷ به پایان برده است. این شرح توضیحی است و کمتر به گفتگو و بحثهای طولانی می‌پردازد.

[مرکز احیاء، ج ۴، ص ۱۴۷]

آغاز افتاده: «و إنَّ اتصاف بالافراد و التركيب إنما هو بعد الوضع فينبغي أن يرتكب فيه».

انجام: «و أصابني خير و اختتم لي بخير اللهم اجعل خاتمة... قد استراح في كمد الانتهاض لنقل...».

نستعلیق زیبا، بی‌کا، احتمالاً قرن ۱۱، عناوین در حاشیه
شنگرف و برفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف نشانی دارد،
نسخه تصحیح شده و دارای حواشی با عناوین و رموز
«عف»، «منه ره»، «س» و غیره می‌باشد، نسخه صحافی
و وصالی شده و مقداری از حواشی محو شده است. جلد
تیماج قهوه‌ای.

۱۶۰ گ، ۲۰ س، ۱۸×۱۲/۵ سم.

(۲۵۶)

● التجوید

(تجوید - فارسی)

از: رضاقلی بن اسماعیل رحیمی حاجی آبادی

رسالة مختصری است در تجوید دارای شش باب که هر بابی دارای ۳ فصل می‌باشد که در تاریخ ۱۴ صفر ۱۳۶۷ تألیف آن به پایان رسیده است. در پایان فهرست این کتاب با نام شجرة التجوید مشتمل بر بیست باب به صورت شجره برای هر باب جداگانه آمده است.

آغاز: «باب اول مشتمل بر سه فصل فصل اول در فضیلت قرآن بدانکه اشرف قربات انسانی».

انجام: «و لب علامت آیه کوفی پس بنابراین رمزی که در مصاحف می نویسند بعدد بیست باشد تمت».

نسخ، به خط مؤلف، ۱۴ صفر ۱۳۶۷، عناوین مشکی درشت، ابتدای نسخه فهرست کتاب آمده است، مؤلف برخی مطالب رساله را در حاشیه آورده اند، نسخه مجدول به مشکی می باشد. جلد مقوایی عطف تیماج مشکی.
۲۳ گ، ۱۳ س، ۱۵×۵/۱۸ سم.

(۲۵۷)

● حاشیه عدة الاصول (اصول فقه - عربی)

از: ملا خلیل بن غازی قزوینی (۱۰۸۹ ق)

حاشیه بسیار مفصلی است با عنوان «قوله - قوله» بر کتاب «عدة الاصول» شیخ طوسی. مؤلف در مقدمه اش می گوید: من این حاشیه را نوشتم چون دیدم بعضی از دانشجویان از کتب اصولی شیعه رو بر می گردانند و گمان می کنند که کتابهای اصولی اهل سنت به روشی روان تر نوشته شده است. در الذریعه، ج ۶، ص ۱۴۸ از ریاض العلماء نقل می کند که مؤلف کتاب خود را بسیار تغییر می داد و لذا نسخه ها با یکدیگر چنان اختلاف دارند که نمی توان آنها را جمع نمود.

[مرعشی، ج ۱، ص ۱۵۲]

آغاز: «بسمله، قوله أبدا في أول الكتاب فصلا يتضمن ماهية أصول الفقه و انقسامها و كيفية ترتيب أبوابها».

انجام: «أقوى و أنفع مما يحصل بالخطاب المتلقى الأنبياء ﷺ و هذا القول اتحاد تمت الحواشي».

نسخ، محمد نبی بن محمد مقیم طالقانی، ۱۱۲۳ ق،
 عناوین شنگرف، متن عدة الاصول با خط شنگرف بر فراز آن
 نشانی دارد، نسخه تصحیح شده دارای حواشی مختصر با
 عناوین «منه»، «متن» می‌باشد، این کتاب از نسخه‌های وقفی
 است که در شماره ۲۲۱ گذشت با همان مهر. جلد تیماج کرمی
 عطف تیماج قرمز.

۲۲۹ گ، ۱۴ س، ۱۸/۵×۱۲/۵ سم.

(۲۵۸)

مجموعه:

● ۱- الوجيزة (۲ پ - ۵۷ پ) (رجال - عربی)

از: ملا محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (۱۱۱۰ ق)

بسیار مختصر در احوال روایتی که مشهورند و حال آنها نزد مؤلف معلوم، بدون
 آوردن اشخاصی که مجهول الحال می‌باشند، تنظیم شده به ترتیب حروف آغاز نامها با
 رموزی برای منابعی که از آنها نقل شده است. این کتاب در راه سفر هنگام برگشت از
 خراسان به اصفهان در ماه رجب ۱۰۸۶ تألیف شده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۲۵۰]

آغاز: «الحمد لله الذي رفع منازل الرجال على معارج الكمال على قدر رواياتهم عن
 النبي الكريم».

انجام: «من هذا السند يظهر طريق أيضا إلى سائر الكتب الأربعة و بهذا ختمنا الرسالة
 و الحمد لله الوحدة...».

● ۲- الوجيزة (۶۸ پ - ۷۳ پ) (درایه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰ ق)

متن بسیار مختصری است در کلیات علم درایه و قواعد رجالی، نگاشته شده به عنوان مقدمه برای کتاب «حبل المتین» مؤلف، ولی در نسخه‌های جداگانه تحریر می‌شود، در یک مقدمه و شش فصل و یک خاتمه بدین ترتیب:

المقدمة: في تعريف علم الدراية. الفصل الأول: فيما يتقوم به من معنى الحديث. الفصل الثاني: في المتواتر والواحد. الفصل الثالث: في أنواع الحديث. الفصل الرابع: في تعديل الراوي و جرحه. الفصل الخامس: في أنواع تحمل الحديث. الفصل السادس: في آداب كتابة الحديث. الخاتمة: في كثرة أحاديث الشيعة.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۳۸۰]

● ۳- بیست باب (۷۴ پ - ۸۶ پ) (تقویم - فارسی)

از: نظام‌الدین عبدالعلی بن محمد بیرجندی (۹۳۴ ق)

بیست باب کوتاه است در دستور و قواعد تقویم نگاری که بنا بر آنچه در بعضی نسخه‌ها آمده به سال ۸۸۳ ق تألیف شده است. این رساله بسیار مختصر ولی جامع و مورد اهتمام اهل فن بوده و هست.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۲۹۰]

آغاز: «و بتوفیقک نعتصم یا کریم، اما بعد این مختصری است در معرفت تقویم تام مشتمل بر بیست باب».

انجام: «و این قدر در معرفت اختیارات اینجا کافی و زیاده ازین تطویل مقتض است فراغت من تصنیفه فی جمادی الاول سنه ۸۸۳...».

رساله اول و دوم نسخ و رساله سوم نستعلیق، محمدباقر

بن غلام حسین در مدرسه مؤمنیه سیچان به خواهش میرزا

محمدحسین بن ابوطالب سیچانی، ۱۱۱۷ ق پایان رساله اول،

کاتب رساله سوم عبدالله شریفی می‌باشد، رساله اول و دوم

عناوین شنگرف، و رساله سوم عناوین نانوشته است، رساله

اول تصحیح شده دارای حواشی مختصر با عناوین و رموز «منه»، «ص» و غیره می‌باشد، چند برگ از اواخر رساله اول بازنویسی شده، نسخه مقداری رطوبت دیده ولی به نوشته‌ها آسیب نرسیده است، کتاب از نسخه‌های وقفی محمدجعفر بن محمد صفی آبادی به تاریخ ذی حجه ۱۲۷۸ با همان مهر می‌باشد. جلد چرم قهوه‌ای.

۸۸ گ، ۱۴ - ۲۶ س، ۱۸×۱۲ سم.

(۲۵۹)

● المختصر النافع

(فقه - عربی)

از: محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی (۶۷۶ ق)

به شماره ۲۵۴ رجوع شود.

آغاز افتاده: «قلیلها و کثیرها عن الثواب و البدن عدا الدم فقد عفی عما دون الدرهم». انجام: «و یختص ضمانها بالجناية على الآدمي حسب فهذا ما أردنا ذكره...».

نسخ، حسن علی بن تاج‌الدین انصاری، در آخر نسخه یادداشت شده که تاریخ شروع تحریر کتاب ۱۸ ربیع‌الاولی ۱۱۸۸ در دارالسلطنه اصفهان می‌باشد، عناوین شنگرف و برفراز آن با خط مشکی نشانی دارد، نسخه تصحیح شده، دارای حواشی با عناوین و رموز «ع ل»، «م»، «۱۲»، «زین ره» می‌باشد، در یکی از برگ‌ها مهر چهارگوشی با سجع «قرة عین حسین محمد» و مهر چهارگوش دیگر در برگ دیگر با سجع «و ما محمد الا رسول» مشاهده می‌شود، برخی کلمات در بین سطور ترجمه فارسی شده است. بدون جلد.

۲۴۱ گ، ۱۲ س، ۱۹×۱۳ سم.

(۲۶۰)

● متفرقات

(متفرقات - فارسی)

از: شیخ حسین بن نبی الله معزی نجف آبادی
مجموعه‌ای است مشتمل بر آیات قرآن در موضوع قیامت، احادیث، حکایات، اشعار، مرثیه‌ها، تاریخ، اخلاق و غیره که مؤلف آنها را در این دفتر جمع‌آوری کرده است.

آغاز: «در قیامت و بعث و مجازات سورة البقرة آیه ۴۵ واتقوا یوما لا تجزی نفسی عن نفس شیئا».

انجام: «و آزاد کردن یهودی غلامش را و مسلمان شدن خودش و زنش، ناسخ التواریخ جلد ۴، سیدالشهداء، ص ۸۴».

نسخ، به خط مؤلف، قرن ۱۴، عناوین درشت، نسخه با رنگ‌های مختلف تحریر شده است، فهرست مطالب کتاب در اول نسخه آمده است، جلد تیماج قهوه‌ای سوخته.

۱۱۳ گ، سطور مختلف، ۱۸×۱۱ سم.

(۲۶۱)

● شرح الانموذج

(نحو - عربی)

از: جمال‌الدین محمد بن عبدالغنی اردبیلی (۶۴۷ ق)

به شماره ۱۷۹ رجوع شود.

آغاز افتاده: «يعرف بعد معرفة أجزائه قوله الكلمة مفرد تقديره الكلمة لفظ موضوع مفرد».

انجام: «عصمنا الله من شرورهم و اليهم بلفظ كيد نحورهم^۱ تمت الكتاب».

۱- در نسخه چنین است و صحیح آن: «و ردّ اليهم بلطفه كيد نحورهم».

نسخ، محمد مؤمن، رمضان المبارک ۱۰۶۹، عناوین در متن و حاشیه مشکئی درشت نسخه تصحیح شده، دارای حواشی مختصر با رمز «۱۲» می باشد. نسخه احتمالا مغلوط باشد^۱، چند برگ در اواسط نسخه بازنویسی شده، چند مهر بیضوی ناخوانا در اواخر نسخه موجود است، جلد چرم قهوه‌ای سوخته فرسوده.

۱۰۱ گ، ۱۴ س، ۱۸×۱۳× سم.

(۲۶۲)

● شرح الشافیه

(صرف - عربی)

از: فخرالدین احمد بن حسن جاربردی (۷۴۶ ق)

به شماره ۲۱۳ رجوع شود.

آغاز: «نحمدك يا من بيد الخير و الجود و ليس في الحقيقة غيره بموجود و نصلي على رسولك محمد طيب العرق و العود».

انجام: «لقولهم إليك و حتى حملا عليها لأنها بمعناها في الغاية و الانتهاء والله تعالى عالم بالحقائق».

نسخ، جعفر بن محمد باقر، ظهر روز دوشنبه ۱۶ صفر ۱۰۹۲، کتابت متن الشافیه در بالای صفحات به تاریخ ذی حجه ۱۲۵۵ به پایان رسیده است، عناوین و علائم شنگرف، نسخه مقابله و تصحیح شده دارای حواشی با عناوین و رموز «ه»، «ن»، «جع عفی عنه» و غیره می باشد، ابتدای نسخه

۱- چون انجام در نسخه‌های دیگر به این صورت است: «عصمنا الله من شرورهم و رد إليهم بلطفه کید نحورهم».

یادداشتی به تاریخ رجب ۱۳۱۹ با مهر بیضوی و سجع «عبد محمدالحسینی» و همچنین دو مهر بیضوی با سجع‌های «یا محسن اغفر بمحمد، علم الهدی نصیرالدین سلیمان»^۱ و «ابن محمدهادی ابی تراب الفیضی» و مهری چهارگوش با سجع «محمد مهدی بن هادی الفیضی» در ابتدای نسخه دیده می‌شود، نسخه از کتب وقفی مدرسه الحجة نجف آباد می‌باشد، آخر نسخه مهر چهارگوشی با سجع «محمدهادی الفیضی» وجود دارد. جلد تیماج زرشکی ضربی.

۱۴۴ گ، ۱۹ س، ۱۹ × ۱۳ سم.

(۲۶۳)

● تمرین الطلاب فی صناعة الاعراب (نحو - عربی)

از: زین الدین خالد بن عبدالله ازهری (۹۰۵ ق)

اعراب و ترکیب ابیات الفیه ابن مالک است که به ترتیب مزجی انجام گرفته با شرح بعضی از لغات و ضبط آنچه احتیاج به ضبط دارد. تألیف آن به تاریخ ۸۸۶ ق به پایان سیده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۴۸]

آغاز افتاده: «و رأیت الاعتراض علینا تلوح فسبحان من تفرد کلامه بالکمال والتأیید و تنزه عن».

انجام: «قارن ذلك أذان المؤذن لصلاة الظهر فرجوت أن يكون مقبولا عندالله...».

۱- نصیرالدین سلیمان بن علم الهدی از نوادگان فیض کاشانی می‌باشد. بنگرید به الذریعه، ج ۶، ص ۲۱۴، نمونه این مهر در نسخه‌های متعدد از جمله شماره ۱۳۴۵۵ مرعشی وجود دارد.

نستعلیق، یوسف بن محمد بن محمد بن زین‌الدین حسینی
شامی^۱، چهارشنبه ۷ ربیع‌الآخر ۹۶۲، عناوین مشکی درشت
و اشعار الفیه شنگرف، نسخه تصحیح شده، ابتدای نسخه
یادداشتی مبنی بر عاریه بودن کتاب نزد سید مرتضی به تاریخ
۱۲۸۳ ق موجود است، چند مهر بیضوی ناخوانا در نسخه
دیده می‌شود، چند برگ در اواسط نسخه بازنویسی شده
است. جلد تیماج مشکی فرسوده.

۲۲۴ گ، ۱۷ س، ۱۸×۱۳ سم.

(۲۶۴)

● مفتاح الاحکام

(اصول فقه - عربی)

از: ملا احمد بن محمد مهدی بن ابی‌ذر نراقی کاشانی (۱۲۴۵ ق)
در بیان ادله شرعی و حجیت آنها و چگونگی به کار بستن و رفع تعارض بین آنها در
طریق استنباط مبانی فقهی، استدلالی است با عناوین «اصل - فائده»، مشتمل بر سه
باب و هر کدام دارای مقدمه و خاتمه و شب پنجشنبه ۱۸ ربیع‌الاول ۱۲۲۸ به پایان
رسیده است. عناوین بابها چنین است:

الباب الأول: فی بیان أدلة الأحکام الشرعیة.

الباب الثاني: فی استخراج الأحکام من تلك الأدلة.

الباب الثالث: فی معالجة ما فیها من التعارض.

[مرکز احیاء، ج ۷، ص ۸۲]

آغاز افتاده: «امثالها بدون درکها و فهمها غیر میسر و هما بدون أخذها من مأخذها
و مدارکها غیر متصور».

۱- ایشان یکی از علمای قرن دهم هجری می‌باشد بنگرید: اعیان الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۲۴.

انجام: «و هو أمر ظاهر لا يقبل الشبهة رفع الله سبحانه عنا حجب الشهوات بالنبي و آله السادات».

نسخ، بی‌کا، رجب ۱۲۳۳، عناوین شنگرف، در بین سطور تصحیح شده است، نسخه مجدول به زر و شنگرف می‌باشد و بین سطور با زر خط کشی شده است، پایان نسخه یادداشتی به تاریخ ۱۷ رجب ۱۳۴۰ آمده است. جلد تیماج قهوه‌ای. ۱۱۷ گ، ۱۱ س، ۱۸×۱۲ سم.

(۲۶۵)

● کتاب التوحید (حدیث - عربی)

از: شیخ حسین بن نبی الله معزی نجف آبادی (ت ۱۳۰۲ ش) مجموعه احادیثی است که مؤلف از کتب حدیثی شیعه انتخاب و در ابواب مربوط به آن ذکر کرده همچنین آیه‌ای را که مربوط به آن باب بوده را هم بیان کرده است. آغاز: «بسمه، ثواب الموحدين و العارفين و بیان ما هو حق معرفته تعالی، بحار جدید ج ۳ ص ۱».

انجام:

«کآن ترا در راه دین مفتون کند نور عرفان از دلت بیرون کند»

نسخ، بی‌کا، قرن ۱۴، عناوین مشکی درشت، برفراز رؤوس مطاب با خط مشکی نشانی دارد، فهرست مطالب کتاب در پایان آمده است. جلد تیماج قهوه‌ای سوخته. ۱۱۰ گ، سطور مختلف، ۱۸×۱۱ سم.

(۲۶۶)

● حاشیه تهذیب المنطق (منطق - عربی)

از: نجم‌الدین عبدالله بن حسین یزدی (۹۸۱ ق)

حاشیة مختصر معروفی است با عناوین «قوله - قوله» بر بخش منطق «تهذیب المنطق و الکلام» سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی، مورد توجه دانشمندان بوده و از کتابهای درسی حوزه‌های علمی به شمار می‌رود و بر آن چند حاشیه نوشته‌اند. تاریخ پایان یافتن این حاشیه در بعضی نسخه‌ها روز چهارشنبه ۲۷ ذی‌القعدة ۹۶۷ در مشهد غروی (نجف اشرف) ثبت شده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۲۶۴]

آغاز: «قوله الحمد لله افتتح بحمد الله ابتداء بخیر الکلام و اقتداء بحديث خير الانام». انجام: «بل المقصود من العلم العمل جعلنا الله و إياكم من الراسخين في الأمرين...». نسخ، عبدالله، ۱۲۴۶ ق، عناوین مشکي درشت یا نانوشته، نسخه تصحيح شده، متن تهذیب المنطق در بالای صفحه کتابت شده، یادداشت تملکی توسط طلبه‌ای با نام علی بن منیرالدین با مهر بیضوی و سجع «عبده محمدعلی بن منیرالدین...» ابتدای نسخه آمده است. جلد چرم مشکي.

۸۵ گ، ۱۵ س، ۱۱×۵/۱۹ سم.

(۲۶۷)

● حرز الامانی و وجه التهنانی (قرائت - عربی)

از: ابو محمد قاسم بن فیرة الشاطبی (۵۹۰ ق)

قصیده معروف و مهمی است در علم قرائت مشهور به «الشاطبية» در هزار و سیصد و هشتاد و سه بیت که در آن کتاب «التیسیر» ابو عمرو دانی (۴۴۴ ق) را به نظم کشیده و مورد اهتمام دانشمندان علم قرائت و تجوید واقع شده و بر آن شرح‌های فراوانی نگاشته‌اند.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۳۶۸]

آغاز:

«بدأت بسم الله في النظم أولا تبارك رحمانا رحيمًا و موثلا
انجام:

«و تبدى على أصحابه نفحاتها بغير تناء زربا و قرنفلًا

نسخ زیبا، بی‌کا، بی‌تا، عناوین و نشانیها و همچنین برخی
کلمات و حروف شنگرف، اشعار حرز الامانی از ابتدا تا باب
الفتح و الامالة و بین اللفظین، به زبان فارسی و با رمز «۱۲»
در حاشیه ترجمه شده است، نسخه از کتب وقفی محمدجعفر
بن محمد صفی آبادی با همان مهر که سابقاً گذشت به تاریخ
۱۵ ذی الحجه ۱۲۷۸ می‌باشد. جلد چرم قهوه‌ای.

۱۱۸ گ، ۱۰ س، ۱۹×۱۲/۵ سم.

(۲۶۸)

● نهاية السواء في شرح مبادئ الوصول
از: [یکی از شاگردان علامه حلی]

شرح توضیحی است بر کتاب «مبادئ الوصول» علامه حلی که ظاهراً شارح از
شاگردان علامه حلی بوده زیرا در هر جایی که از علامه ذکر می‌آورد گفته است:
ادام الله ظله یا دام ظله: قال شيخنا المصنف. و این شرح را در زمان حیات ایشان نوشته
است. این نسخه منحصر به فرد بوده و در کتابخانه‌های دیگر و در فهرس دیگر
اشاره‌ای به آن نشده است و در جایی این نسخه ارزشمند معرفی نشده است.

آغاز: «الحمد لله ذي النعم الطاهرة والآلا الوافرة والمتواترة والعطايا المتطاورة الذي
شرف نوع الانسان».

انجام: «فيقول بدل قوله حادث ليس بقديم و بدل قوله قادر ليس بعاجز فهذا آخر
كتاب شرح مبادئ الوصول».

نستعلیق، محمد دامغانی، عصر ۱۱ ذی‌قعدة ۹۶۲ در دارالعباده یزد، عناوین مشکی درشت، نسخه تصحیح شده است، ابتدای نسخه مهر دایره‌ای زیبایی با سجع «لا اله الا الله محمد نبی الله علی ولی الله عبده...» و همچنین یادداشت تملکی با مهر بیضوی ناخوانا آمده است. جلد چرم مشکی فرسوده.

۱۱۵ گ، ۲۱ س، ۱۳×۵/۱۸ سم.

(۲۶۹)

مجموعه:

● ۱- الطرائق فی معرفة مذاهب الطوائف (۱- ۲۷۸ پ) (اعتقادات - عربی)

از: رضی‌الدین علی بن موسی ابن طاوس حلی (۶۶۴ ق)

ابن طاوس، خود را در این کتاب یکی از اهل ذمه (کافری که در پناه مسلمانان باشد) معرفی می‌کند. که برای یافتن حق در ادیان و مذاهب و کیشهای مختلف مطالعه کرده و اختلافات مذهبی مسلمانان را بررسی نموده، و بالاخره حق را در مذهب شیعیان یافته و چگونگی استدلال اینان را بر حقانیت مذهب خود بازگو می‌نماید.

در این کتاب که مؤلف به نام عبدالمحمود (ابن داود مصری) نامیده شده، برای اثبات امامت و بعضی عقائد دیگر، به ادله عقلیه و نقلیه استناد نموده و روایتها را از کتابهای مهم اهل سنت نقل می‌کند و در گفته‌ها و تأویلات آنها رد و ایراد و گفتگو می‌نماید.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۱۹۶]

آغاز: «الحمد لله كما يستحقه لذاته و يستوجبه باحسانه إلى مخلوقاته و نشهد أن لا إله إلا هو كما دلّ عليه بواضح دلالاته».

انجام: «وإن كنت ارضى ملة غير ملتي فما أنا إلا مسلم اتشيع تم الكتاب».

- ۲- الطرف من الانباء و المناقب فی شرف سیدالانبیاء و الاطائب (۲۸۰ پ - ۳۰۱ پ)
(اعتقادات - عربی)

از: رضی الدین علی بن موسی ابن طاوس حلی (۶۶۴ ق)
استدراک و تتمه‌ای است بر کتاب «الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف» دارای سی و سه «طرفه»، در هریک روایتی نقل کرده و بیشتر احادیث را از کتاب «الوصیة» عیسی بن مستفاد، اخذ نموده است. مؤلف در این کتاب به نام خود تقیاً تصریح ننموده، ولی در بقیه تصانیفش تصریح نموده که این کتاب نیز از آنی اوست.

[عکسی مرکز احیاء، ج ۲، ص ۷۶]

آغاز: «الحمد لله الذي أوضح للعباد سبيل الرشاد و لم يجعل لأحد عليه حجة في الدنيا و لا في المعاد».

انجام: «لامتثال أوامر المعقول و المنقول و حفظ وصايا الله و الرسول في ثواب رسوله و عترته و قبول تم الكتاب».

نسخ، بی‌کا، سه شنبه ۲۵ ذی الحجه ۷۰۱، عناوین
شنگرف، تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد، نسخه از
کتب وقفی محمدجعفر بن محمد صفی آبادی به تاریخ
۱۲۷۸ ق می‌باشد. جلد تیماج قرمز فرسوده عطف تیماج
قهوه‌ای.

۳۰۱ گ، ۱۷ س، ۱۵/۵×۱۸/۵ سم.

(۲۷۰)

- زبدة الاصول و حاشیة زبدة الاصول^۱ (اصول فقه - عربی)

از: شیخ بهاء الدین محمد بن حسن عاملی (۱۰۳۰ ق)
به شماره ۱۱۵ رجوع شود.

۱- حاشیة زبدة الاصول در حاشیه آمده است.

آغاز: «بسمله، أبهى أصل يبتنى عليه الخطاب و أولى قول فصل ينتهى إليه اولوا الالباب».

انجام: «فاتبع منها الأقوى والزم ما هو أقرب إلى التقوى و الحمد لله على نعمائه...».

نسخ، حواشی نستعلیق، بی‌کا، ۱۰۹۱ ق، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح و مقابله شده و دارای عناوین و رموز «ص»، «ه»، «۱۲» و غیره می‌باشد، اسم‌کاتب به علت وصالی شدن نسخه، محو شده، نسخه صحافی شده است و مقداری از حواشی آن به علت برش در پایین نسخه از بین رفته است، یادداشتی مبنی بر عاریه کردن کتاب توسط اسماعیل بن عبدالله نجفی بحرانی با مهر چهارگوش و سجع «... اسماعیل ۱۱۴۰» و همچنین مهر چهارگوش دیگری با سجع «یا من هو رجاه من کریم» ابتدای نسخه آمده، یادداشت تملکی در آخر نسخه از محمدطاهر با مهر بیضوی و سجع «افوض امری الی الله عبده محمدطاهر» دیده می‌شود. جلد تیماج مشکی.

۸۵ گ، ۷ س، ۱۲ × ۱۸ سم.

(۲۷۱)

● حاشیه انوارالتنزیل (تفسیر - عربی)

از: شیخ بهاءالدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰ ق)

حاشیه مهم نیکوئی است بر تفسیر معروف «انوار التنزیل و اسرار التأویل» قاضی بیضاوی، که تا آیه ۲۳ از سوره بقره نگاشته شده و ادامه پیدا نکرده است، بهائی هنگام تدریس این تفسیر مقداری حواشی بر آن نوشته بود ولی با گذشت زمان و پس از سفرهای متعدد، در آن تجدید نظر نموده و این نسخه را به رشته تحریر درآورده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۴۹۸]

آغاز: «الحمد لله الذي جعل نسخة عالم الامكان شرحا لآيات قدرته و صير نقوش صحيفة».

انجام: «ولو قال ليست أقل من ثلث آيات لكان أولى و قد لنا الكلام في هذا المقام عند أول تفسير الفاتحة فتذكر».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عناوین نانوشته، نسخه تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد و دارای حواشی با عناوین و رموز «ص»، «منه»، «مذهب» و غیره می‌باشد، ابتدای نسخه یادداشت شده: من امانات اخي الفاضل ملا رحيم عندی، با مهر بیضوی و سجع «عبدہ محمد جعفر بن غلام علی»، یادداشت دیگری مبنی بر وقفی بودن این کتاب و دیگر کتب بر طلاب علوم دینی به تاریخ رجب ۱۳۰۷ و مهر بیضوی با سجع «الوائق بالله العلی محمد» در ابتدای نسخه آمده است. جلد تیماج قهوه‌ای فرسوده.

۱۶۵ گ، ۱۸ س، ۱۹/۵ × ۱۲/۵ سم.

(۲۷۲)

● الفوائد الضیائیة فی شرح الکافیة (نحو = عربی)

از: نورالدین عبدالرحمن بن احمد جامی (۸۹۸ ق) به شماره ۲۵۵ رجوع شود.

آغاز افتاده: «اتیانه بالحمد من غیر أن يجعله جزءا من کتابه و بدا بتعریف الكلمة». انجام: «و اصابتی خیرا و اختتم لی بخیر اللهم اجعل خاتمة... قد استراح من کمد الانتهاض لنقل...».

نسخ و نستعلیق، بی‌کا، جمادی الاول ۹۹۸، عناوین در حاشیه شنگرف، بر فراز متن الکافیة با خط شنگرف نشانی

دارد، نسخه تصحیح شده، دارای حواشی با عناوین و رموز «عص»، «هندی»، «۱۲»، «ع مدظله»، «غف»، «منه قدس سره» و غیره می‌باشد، نسخه با دو قلم کتابت شده است و چند برگ از اواسط نسخه باز نویسی شده است. در پایان یادداشتهای متفرقه‌ای از جمله یادداشت تولدی به تاریخ هشتم صفر ۱۲۴۷ آمده است، صفحه آخر نسخه ۲۷۴ اشتباهات پایان این نسخه صحافی شده است. جلد تیماج مشکی فرسوده.

۱۷۳ گ، ۱۵ - ۲۰ س، ۱۳×۱۹ سم.

(۲۷۳)

● مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین (فقه - عربی)

از: شیخ بهاءالدین محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰ ق)

در این کتاب روایت‌های صحیح کافی و من لایحضره الفقیه و تهذیب و استبصار گردآوری شده، و در هر موضوعی نخست آیات مناسب را ذکر می‌کند با شرح پس از آن روایات را می‌آورد، کتاب طهارت در سال ۱۰۱۵ ق تألیف شده و ظاهراً فقط همین مقدار از کتاب به پایان رسیده است.

[مرعشی، ج ۱، ص ۹۸]

آغاز: «الحمد لله الذي هدانا لهذا كتابه المبين و ففنا لاقتفاء سنة نبينا محمد سيد الأولين والآخرين».

انجام: «والمراد أنهم كانوا يعرقون خروجه عليه السلام قبل أن يروه برايحة المسك، تم كتاب الطهارة...».

نسخ، محمد مهدی بن محمد همایون، پنجم ذی حجه ۱۰۴۵، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح شده، در حاشیه نسخه

بدل دارد و دارای حواشی با عناوین و رموز «منه رحمه الله»، «ق»، «ابن داود»، «شهرستانی» و غیره می باشد، در پایان نسخه یادداشتی مبنی بر ملاحظه شدن کتاب به تاریخ محرم ۱۱۳۰ دیده می شود، وقفنامه کتاب توسط مریم بیگم دختر شاه صفی بر حجره های مدرسه حسین آباد اصفهان به تاریخ ۲۴ ذی حجه ۱۱۲۷ و مهر گنبدی شکل ایشان با سجع «ز صلب شاه صفی تا بسید عالم رسانده نسبت والای زاده مریم» در آغاز کتاب مشاهده می شود. جلد تیماج قهوه ای.

۱۶۸ گ، ۱۵ س، ۱۲×۱۹ سم.

(۲۷۴)

● المختصر النافع

(فقه - عربی)

از: محقق حلی، ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی (۶۷۶ ق)

به شماره ۲۵۴ رجوع شود.

آغاز افتاده: «و الخلو من الحيض و النفاس الثاني شرايط القضا، و هي ثلاثة البلوغ و كمال العقل و الاسلام».

انجام افتاده: «الأولى لو قتل الأب ولد مجدا دفعت الدية إلى الوارث و لا نصيب للأب منها ولو لم يكن وارث».

نسخ، بی کا، یکشنبه ۶ ربیع الثانی ۱۰۷۸، عناوین شنگرف، تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد، پایان نسخه اشتباهات در آخر نسخه ۲۷۲ این مجموعه صحافی شده است، در این برگ مهر شش ضلعی با سجع «یا امیر المؤمنین...» آمده است. نسخه رطوبت دیده ولی به نوشته ها آسیب نرسیده است، در

اواخر نسخه مهر چهارگوشی با سجع «باقراالعلوم» موجود است. بدون جلد.

۲۰۲ گ، ۱۳ س، ۱۳ × ۵/۱۹ سم.

(۲۷۵)

مجموعه

● ۱- رساله‌ای در فلسفه (۱ پ - ۳ ر)
(فلسفه - عربی)
از: ؟

رساله مختصری است در فلسفه که برخی شبهات و ایرادات را مطرح و به آنها جواب داده است.

آغاز: «هذه رسالة في تفسير الأمور العامة مع إیرادات لایقه و شبهات رایجه فنقول». انجام: «وإن التعاریف حقیقی و لفظی أو اسمی و لم یفرق بین الاسمی و اللفظی».

● ۲- حاشیه لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار (۳ پ - ۶ پ)
(منطق - عربی)
از: عبدالرحیم بن مطهر (مظفر) جیلی^۱

حاشیه مختصری است با عنوان «قوله - قوله» بر شرح قطب‌الدین رازی بر «مطالع الانوار» سراج‌الدین ارموی (۶۸۲ ق) با اشکالاتی بر میر سید شریف گرگانی، این حاشیه روز شنبه چهاردهم ربیع‌الاول ۸۷۱ در قصبه لنکرکنان به پایان رسیده است.

[مرعشی، ج ۹، ص ۳۱۰]

آغاز: «نحمد الله على الآلاء و نشکر على النعماء... عبدالرحیم بن مطهر الجیلی... قال وحید زمانه من وحد بالضم و حادة».

انجام افتاده: «كان في الأصل صفة بل نقول مفهوم الوهاب معتبر في المعنى المنقول إليه على».

۱- این رساله در فهرست مرعشی بدون مؤلف معرفی شده است.

● ۳- شرح العوامل المائة (۷- ۲۱ پ)

از:؟

شرحی است ناشناخته بر «العوامل المائة» شیخ عبدالقاهر جرجانی.
 آغاز افتاده: «مثواه مائة عوامل لفظي و معنوي فاللفظية منها على ضربين سماعي و قياسي فالسماعية منها أحد و تسعون».
 انجام افتاده: «النوع السابع اسماء تجزم الفعل المضارع... و أني للمكان نحو أني تضرب اضرب و مهما».

● ۴- مراح الارواح (۲۲- ۴۵ پ) (صرف - عربی)

از: احمد بن علی بن مسعود (قرن ۸)

متن مختصر معروفی است مشتمل بر قواعد کلی علم صرف، نگاشته شده برای مبتدئين در هفت باب: الصحيح، المضاعف، المثال، الناقص، الاجوف، اللفيف.
 [مرکز احیاء، ج ۲، ص ۴۰۲]
 نسخه حاضر ناقص است و صفحات آن درهم صحافی شده است.
 آغاز افتاده: «الكلمة كحكم الصحيح نحو وعد و وجد و نظائره لقوة المتكلم عند الابتداء».
 انجام افتاده: «و حكم لام هذه الاشياء كحكم الناقص و حكم عينهن كحكم طوى في الشيء».

● ۵- رساله ای در صرف (۴۶- ۵۹ پ) (صرف - فارسی)

از:؟

رساله ای فارسی است ناشناخته در صرف که اول و آخر ندارد و صفحات آن درهم صحافی شده این رساله بیشتر به صیغه های افعال و اسم فاعل و مفعول پرداخته است.
 آغاز افتاده: «جمع بودند میم مقصود حاصل بود و او را حذف کردند ضربتم شد و آن سه که مؤنث را بود».

انجام افتاده: «مذکر است از فعل نفی معلوم و آن سه که مؤنث را بود لا تضربین».

● ۶- رساله‌ای در صرف (۶۰ ر - ۶۸ پ) (صرف - عربی)
از:؟

رساله‌ای عربی است ناشناخته در صرف که مانند رساله قبلی به صیغه‌های افعال و اسم فاعل و مفعول پرداخته است.
آغاز افتاده: «للمتکلم أما الست التي للغایب فثلاث منها للمذکر و ثلاث منها للمؤنث».

انجام: «و ما للمتکلم نحو هل أضرب هل تضرب تمت هذه الرسالة الشریعة».

● ۷- الالفیة (۶۹ ر - ۱۴۲ پ) (فقه - عربی)
از: شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۷۸۶ ق)

هزار واجب از واجبات نماز را، مؤلف در یک مقدمه و سه فصل و یک خاتمه، با اختصار و فتوایی نگاشته و مستحبات نماز را به رساله دیگر خود «النفلیة» حواله می‌دهد، عناوین چنین است:

المقدمة: فی معنی الصلاة. الفصل الاول: فی المقدمات، و هی ست. الفصل الثانی: فی المقارنات، و هی ثمانية. الفصل الثالث: فی المنافیات و هی خمسة و عشرون. الخاتمة: فی خلل الصلاة و خصوصیات باقی الصلوات.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۲۱۸]

نسخه حاضر ترجمه زیرنویس دارد.

آغاز افتاده: «لالتماسی من طاعته حتم واسعافه غنم والله المتسعان و هی مرتبة علی مقدمة و فصول ثلاثة».

انجام افتاده: «ما لم يستوعب الاحتراق و لو اطلق القضاء علی صلوة الطواف».

● ۸- لوا مع الاسرار فی شرح مطالع الانوار (۱۴۳ ر - ۱۹۷ پ) (منطق - عربی)

از: قطب‌الدین محمد بن محمد بویه رازی (۷۶۶ ق)

شرح معروف و مشهور و مهمی است بر بخش منطق کتاب «مطالع الانوار» قاضی سراج‌الدین ارموی (۶۸۲ ق) با عناوین «قوله - اقول» و نقل گفته‌های دانشمندان فن ورد و ایراد در آنها، تألیف شده به نام غیاث‌الدین امیر محمد وزیری، این شرح مورد عنایت علمای معقول قرار گرفته و گزارشها و حواشی بسیاری بر آن نوشته‌اند.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۲۹۰]

آغاز افتاده: «معلومة و ضروريتها لا يستلزم ذلك و على تقدير العلم إنما لم يقع الغلط».

انجام افتاده: «للعثور عى الكنز الرابع ما يتعلق بالوجود فالوجود إن كان قائما بذاته يقال إنه».

نسخ و نستعلیق، بی‌کا، بی‌تا، رساله سوم عناوین شنگرف، دارای حواشی با رمز «۱۲» می‌باشد، برخی عبارات در بین سطور ترجمه فارسی شده، رساله چهارم بر فراز عناوین آن با خط شنگرف نشانی دارد، رساله تصحیح شده، دارای حواشی با رمزهای «ح ق»، «ق» و «۱۲» می‌باشد، رساله پنجم عناوین شنگرف، تصحیح شده، رساله ششم عناوین شنگرف و رساله معرب می‌باشد، برخی عبارات و کلمات در بین سطور توضیح داده شده، رساله هفتم عناوین شنگرف و دارای حواشی با رمز «ه» می‌باشد، رساله هشتم تصحیح شده و متن مطالع الانوار در بالای صفحه آمده است، تمام این رساله‌ها که به صورت ناقص بوده یک جا جمع شده سپس صحافی شده است. جلد چرم مشکی فرسوده.

۱۹۷ گ، سطور مختلف، ۱۳×۱۹ سم.

(۲۷۶)

● دعا (دعا - عربی و فارسی)

از:؟

مشمول است بر چند سوره از قرآن کریم و چند دعا از جمله دعای کمیل، صباح، عدیله و تعقیقات نماز.

آغاز افتاده: «إِنَّا جَعَلْنَا فِيْ أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُونَ».

انجام افتاده: «تعقیبات نماز عصر... ذوالجلال والاکرام و اسئله آن یتوب علی توبه عبد ذلیل».

آیات و دعاها نسخ، ترجمه نستعلیق، بی‌کا، بی‌تا، عناوین
شنگرف آیات قرآن و دعاها معرب، سوره‌ها و دعاها در بین
سطور با شنگرف ترجمه فارسی شده است. بدون جلد.

۹۱ گ، ۹ س، ۱۱×۵/۱۷ سم.

(۲۷۷)

● الصحيفة السجادية (دعا - عربی)

از: حضرت سجاد، علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام

پنجاه و چهار دعا از دعاهاى ممتاز حضرت امام زین العابدین علیه السلام در این کتاب گرد آورده شده از عصر آن حضرت در دست فرزندانش بوده و با اسانید بسیاری در عصرهای مختلف توسط راویان و علمای مشهور (شیعه، زیدی، سنی) روایت می‌شده. بیشتر نسخه‌های معروف این کتاب ملحقاتی در دعاهاى ایام هفته و جز آن افزوده شده و در آغاز همه نسخه‌ها سند روایت کتاب نیز آمده است. بعضی نسخه‌ها دارای سند هائی جز سند مشهور می‌باشد.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۶۲]

آغاز افتاده: «جعفر بن الحسن بن جعفر بن الحسن بن امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام».

انجام ملحقات افتاده: «فقال لهذا علتان ظاهرة و باطنة فاما الظاهرة فأنها اسماء الله و مذايحه».

نسخ معرب زیبا، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، مقابله و تصحیح شده و امضای بلاغ دارد، و در حاشیه نسخه بدل دارد، دارای حواشی با عناوین و رموز «شرح»، «۲۱»، «ق»، «ص»، «ه» می‌باشد، نسخه وقفی است و در تمامی اوراق علامت وقف دارد، صحافی شده و مقداری از حواشی بر اثر صحافی از بین رفته است. جلد تیماج زرشکی عطف تیماج قرمز.

۱۵۲ گ، ۱۲ س، ۱۲×۱۷ سم.

(۲۷۸)

● رساله عملیه

از: ملاحسینعلی بن نوروز علی تویسرکانی (۱۲۸۶ ق)

در احکام طهارت و نماز و روزه و زکات و خمس، در پنج باب دارای مقاصد یا مطالب یا فصول، رساله فتوایی و مختصر می‌باشد.

[مرکز احیاء، ج ۵، ص ۲۱۰]

آغاز: «لَوْلَوْ حمدی که از کثرت افراد در دوری سیمین لیل و طبق زرین نهار نگنجد». انجام: «و سیار کفارات را به تفصیل در کشف الاسرار ایراد نموده ایم و الله الهادی الی الصواب».

نسخ، بی‌کا، رمضان المبارک ۱۲۸۱، عناوین شنگرف، یادداشت تملکی از محمد امین با مهر بیضوی و سجع «محمد

امین بن محمد علی الحسینی «ابتدای نسخه موجود است. جلد

تیماج مشکى ضربی.

۸۸ گ، ۱۳ س، ۱۸×۱۱ سم.

(۲۷۹)

● شرح عقائد النسفی (اعتقادات - عربی)

از: سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۹۳ ق)

«عقائد النسفی» رساله مختصر بسیار مشهوری است از نجم‌الدین ابوحفص عمر بن محمد نسفی (۵۳۷ ق) در بیان اعتقادات اهل سنت، رساله حاضر شرح مزجی کوتاهی است که بیشتر جنبه توضیحی دارد و کمتر به ادله و تفصیل می‌پردازد و در روز پنج‌شنبه ۲۹ شعبان ۷۶۸ در جرجانیه خوارزم پایان یافته است.

[عکسی مرکز احیاء، ج ۵، ص ۴۰]

آغاز: «الحمد لله المتوحد بجلال ذاته و کمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص».

انجام افتاده: «الثالث قوله تعالى: إن الله اصطفى آدم و نوحا... و الملائكة من جملة العالم و قد خص».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، احتمالا قرن ۱۰ و ۱۱، نسخه به دو قلم کتابت شده است، تصحیح شده، دارای حواشی با عناوین و رموز «مولانا حامد سلمه الله تعالى»، «فخرالدین بحرآبادی»، «ملاحامد الغفاری»، «۱۲» و غیره می‌باشد، برخی کلمات و عبارات در بین سطور توضیح داده شده، نسخه رطوبت دیده ولی به نوشته‌ها آسیب نرسیده است، چند برگ و صالی شده است. جلد تیماج قهوه‌ای سوخته ضربی فرسوده.

۱۲۳ گ، ۱۲ - ۱۴ س، ۱۷×۹/۵ سم.

(۲۸۰)

● نهج المسترشدين في اصول الدين (کلام - عربی)

از: علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶ ق)

مختصری است مهم در اصول پنجگانه دین بر پایه های قواعد کلی کلامی و فلسفی، که علامه به درخواست فرزندش فخرالمحققین (محمد) نگاشته است، در سیزده فصل بدین عناوین:

الفصل الأول: في تقسيم المعلومات. الفصل الثاني: في أقسام الممكنات. الفصل الثالث: في أحكام المعلومات. الفصل الرابع: في أحكام الموجودات. الفصل الخامس: في اثبات واجب الوجود تعالى. الفصل السادس: في أحكام هذه الصفات. الفصل السابع: فيما يستحيل عليه تعالى. الفصل الثامن: في العدل. الفصل التاسع: في فروع العدل. الفصل العاشر: في النبوة. الفصل الحادي عشر: في الإمامة. الفصل الثاني عشر: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الفصل الثالث عشر: في المعاد.

[مرکز احیاء، ج ۳، ص ۹۶]

آغاز: «الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة المرشد إلى سبيل الصواب في المعاش والمآل».

انجام: «فيما دون الكفر والنفاق اظهار الايمان وابطان الكفر تمت الكتاب».

نسخ درشت، نعمت الله صالحی، اواسط رمضان المبارک

۱۰۵۸، عناوین مشکی درشت و برفراز آن با خط مشکی

نشانی دارد، ابتدا و انتهای نسخه امضای رضاقلی رحیمی

حاجی آبادی به تاریخ ۱۳۲۴ دیده می شود. جلد کاغذ رنگی.

۴۵ گ، ۱۲ س، ۱۱×۱۷ سم.

(۲۸۱)

● النخبة

(فقه - عربی)

از: ملا محسن بن مرتضی فیض کاشانی (۱۰۹۰ ق)

مختصری است فتوائی با ذکر بعضی از آداب و سنن، بیشتر با عین عبارتهای روایات و احادیث اهل بیت علیهم السلام به روش اخباریان، که دلیل آنها بین و روشن و از رأی و ظن خالی (و درواقع رد بر اصولیین)، و مشتمل بر احکامی که فقط از کتاب و سنت استفاده می‌شود، با مقدمه کوتاهی در نکوهش از فتوای به رأی. این کتاب به سال ۱۰۵۰ موافق جمله «ختمی تمام» پایان یافته است.

این کتاب منقسم بر دوازده کتاب مشتمل بر یکصد و شصت و پنج باب می‌باشد. فیض دارای رساله دیگری است مختصر معروف به «النخبة الصغری».

[مرکز احیاء، ج ۶، ص ۱۴۲]

آغاز: «الحمد لله الذي اوضح بأئمة الهدى من اهل بيت النبوة عن دينه القويم».
انجام: «و عديهما يورث بالقرعة و ذوالراسين بالانتباه و العلم عند الله هذا آخر ما أردنا ذكره».

نسخ، محمدرضا ملقب به محمد، غره جمادی‌الثانی ۱۰۸۵، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح شده، دارای حواشی با عناوین و رموز «م ح ن عفی عنه»، «۱۲» می‌باشد، ابتدای نسخه وقفنامه مفصلی از کتاب توسط حاج میرزا مرتضی شیخ الاسلام به تاریخ پنجم شوال ۱۲۴۸ آمده است. جلد تیماج قرمز ضربی لبدار عطف تیماج قهوه‌ای.

۱۴۱ گ، ۱۵ س، ۱۸×۱۵ سم.

(۲۸۲)

● هیئت (فتحیه) (هیئت - فارسی)

از: علاءالدین علی بن محمد قوشچی (۸۷۹ ق)

متن مختصری است بسیار معروف در هیئت به روش قدما با اشکالی برای توضیح مسائل کتاب، در یک مقدمه و دو مقاله مشتمل بر ابواب و یک خاتمه بدین تفصیل:

مقدمه: در آنچه که باید پیش از شروع دانست.

مقاله اول: در احوال اجرام علویه، دارای شش باب.

مقاله دوم: در هیئت زمین و تقسیم آن به اقالیم، دارای یازده باب.

خاتمه: در معرفت ابعاد و اجرام.

آغاز: «الحمد لله رب العالمین حمد الشاکرین... اما بعد این کتاب مشتمل است بر مقدمه و دو مقاله و خاتمه».

انجام: «و اصغر ثوابت مرصوده بیست و نه برابر جرم زمین است».

نسخ زیبا، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح

شده، دارای حواشی با عناوین و رموز «شرح».

«محمدصادق»، «۱۲» و غیره می‌باشد، اوراق اوائل نسخه

فرسوده شده و برخی از آن بازنویسی شده است، یادداشتی

مبنی بر وقف بودن کتاب بر مدرسه الحجة نجف آباد به تاریخ

۶ جمادی‌الثانی ۱۳۸۸ با امضای «حسینعلی منتظری» ابتدای

نسخه دیده می‌شود. جلد پلاستیک مشکی.

۵۴ گ، ۱۵ س، ۱۸×۱۱ سم.

(۲۸۳)

● شرح دیوان امیرالمؤمنین علیه السلام (ادب - فارسی)

از: کمال‌الدین میر حسین بن معین‌الدین میبدی (۹۰۴ ق)

شرح بسیار مشهوری است بر دیوان منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام با فواید تاریخی و مطالبی عرفانی و شواهد شعری از اشعار خود شارح و بنا به گفته میبیدی مشتمل بر تنقیح مقاصد و توضیح معاهد بیت‌های دیوان بدون اطناب و اسهاب. در آغاز این کتاب هفت فاتحه است با عناوین «فتح - فتح» دارای فواید مفید از برای فهم اشعار و بیشتر آنها نکاتی است تازه عرفانی صوفی پیرامون مبدا و معاد و نبوت و ولایت، گاهی این مقدمه جداگانه تدوین شده و در نسخه چاپی آن را انداخته‌اند. این شرح در ماه صفر ۸۹۰ به پایان رسیده است.

عناوین فواتح چنین است:

فاتحه اولی: در بیان راه راست که مسلوک اصفیاست. فاتحه ثانیه: در ذات خدا تقدس و تعالی. فاتحه ثالثه: در اسماء و صفات الهی. فاتحه رابعه: در انسان کبیر. فاتحه خامسه: در انسان صغیر. فاتحه سادسه: در نبوت و ولایت. فاتحه سابعه: در فضائل و احوال علی مرتضی علیه السلام.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۶۰]

آغاز افتاده: «متعالی باعتبار نور ظهور او در مجالی ممکن است و یک قسم آنکه». انجام افتاده: «توحیدشان رنگ ندارد و ظ غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق».

نستعلیق، بی‌کا، بی‌تا، عناوین شنگرف، تصحیح شده، دارای حواشی بسیار مختصر می‌باشد، نسخه رطوبت دیده و به مقداری از نوشته‌ها آسیب رسیده است و شیرازة نسخه از هم پاشیده است. جلد تیماج قهوه‌ای ضربی.

۷۲ گ، ۱۵ س، ۱۷×۱۰ سم.

(۲۸۴)

● منتخب الاخبار صغیر (حدیث - فارسی)

از: رضاقلی بن اسماعیل رحیمی حاجی آبادی
 منتخبی است از روایات در ابواب مختلف در شش باب هر باب دارای سه فصل.
 مؤلف تألیف کتاب را در مدرسه الحجة نجف آباد در تاریخ هجدهم محرم الحرام ۱۳۶۸
 آغاز و در ۲۰ جمادی الثانی همان سال به پایان برده است.
 آغاز: «الحمد لله رب العالمین... و بعد چنین گوید فقیر متمسک رضاقلی بن
 اسماعیل حاجی آبادی چون هر فردی از افراد بشر».
 انجام: «من أراد أن لا یوفقه علی قبیح أعماله و لا ینشر له دیوانا فلیدع فی دبر کل
 صلاة کتب فی الکتب تمت الکتاب».

نسخ، به خط مؤلف، ۲۰ جمادی الثانی ۱۳۶۸، عناوین
 مشکی درشت، آیات قرآن معرب و برفراز آن با خط مشکی
 نشانی دارد، ابتدای نسخه فهرست و شناسنامه کتاب آمده
 است و در پایان یادداشتی از شیخ محمدرضا رحیمی به تاریخ
 شعبان ۱۳۶۸ آمده است. جلد مقوایی مشکی عطف پارچه‌ای.
 ۷۷ گ، ۱۴ س، ۱۱×۵/۱۶ سم.

(۲۸۵)

● عبرة للناظرین لتکمیل الناقصین (صرف و نحو - عربی)

از: عبدالله بن محمد (قرن ۱۳ یا ۱۴)
 رساله‌ای در صرف و نحو است، دارای یک مقدمه، سه باب و یک خاتمه. این رساله
 اگرچه ظاهراً در صرف و نحو می‌باشد، لکن به نظر می‌رسد که مؤلف خواسته است با
 تأویل و دست آویز قرار دادن الفاظ، به دانسته‌های غیر صرفی و غیر نحوی خود
 بپردازد و مطالبی عرفانی، مانند ساخته‌های شیخیه و امثال آنان را بیان نموده و به عقاید

صوفیه، امثال محیی الدین عربی، با شدیدترین لحن، بتازد. این کتاب براساس عقاید مؤلف، به رغم روال اهل عربیت، از باب حرف شروع شده و باب فعل را در رتبه دوم و اسم را رتبه سوم قرار داده است. مؤلف الذریعة، این کتاب را دیده و بدون ذکر نام مؤلف، آن را توصیف کرده است.

[مرعشی، ج ۲۸، ص ۲۰۰]

آغاز: «الحمد لله الفرد الأزل الأبد والشکر لله الواحد الأحد الصمد الذي لم يلد و لم یولد».

انجام: «فاستحضرناک بقدر المجال إن درکت و عملت فطوبی لک و إلا فلاحول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم».

نستعلیق، بی‌کا، دهه اول جمادی‌الثانی ۱۲۷۳، عناوین شنگرف یا مشکى درشت، برفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف یا مشکى نشانی دارد، در چند برگ آخر نسخه مطالب متفرقه‌ای از جمله چند حدیث و ابیاتی از شاعرانسی همچون حسن دهلوی، نظامی، کمال اسماعیل، غزالی مشهدی و خاقانی آمده است. جلد تیماج مشکى ضربی مزین به زر. ۱۶۸ گ، ۱۵ س، ۱۱ × ۱۶ سم.

(۲۸۶)

● حاشیة معالم الاصول (اصول فقه - عربی)

از: سید خلیفه سلطان حسین بن محمد مرعشی آملی (۱۰۶۴ ق)
حاشیة متوسط بسیار مشهوری است با عناوین «قوله - قوله» بر کتاب «معالم الاصول» شیخ حسن عاملی، مشتمل بر توضیح مقاصد متن و بیان بعضی اشکالات با تنقیح و توجیه آنها.

[مرکز احیاء، ج ۲، ص ۳۲]

آغاز افتاده: «یوضح مقاصده و یكثر فوائده بقدر الوسع و الطاقة مجتنباً عن الاطناب».

انجام: «فاحتمال التقية في أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح فما ذكره قطع تمت الكتاب».

نسخ، بی‌کا، شنبه هفتم محرم الحرام ۱۲۵۷، عناوین
نانوشته، نسخه صحافی و برخی اوراق آن وصالی شده است.
جلد تیماج قهوه‌ای سوخته ضریبی گل و پوته دار.
۱۳۱ گ، ۱۲ س، ۱۶×۱۰ سم.

(۲۸۷)

● الصحيفة السجادية (دعا - عربی)

از: حضرت سجاد، علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام
به شماره ۲۷۷ رجوع شود.

آغاز: «حدثنا السيد الاجل نجم الدين^۱ بهاء الشرف أبو الحسن محمد بن الحسن بن أحمد بن علي».

انجام: «فاقضى لي بخيرها عاقبة و نَجني من مضلات الفتن برحمتك يا أرحم الراحمين».

انجام ملحقات: «و لا توحش بي أهل انسي و تتم احسانك فيما بقي من عمري كما أحسنت فيما مضى منه يا أرحم الراحمين».

نسخ معرب، بی‌کا، محرم الحرام ۱۰۹۴، عناوین شنگرف،
تصحیح شده در حاشیه نسخه بدل دارد، برخی عبارات در
حاشیه به فارسی توضیح داده شده، نسخه صحافی و برخی

۱- در نسخه: «الد» آمده است.

اوراق آن وصالی شده است، ابتدای نسخه یادداشتی از مهدی بن محمد ایمانلو به تاریخ ۲۰ صفر ۱۲۰۷ دیده می‌شود، در پایان نسخه یادداشت تولد متعددی از تاریخ ۱۲۰۳ تا ۱۲۱۵ آمده، نسخه از کتب وقفی محمدجعفر بن محمدصفی آباده‌ای با همان مهر که سابقا گذشت به تاریخ ۱۲۷۵ ق می‌باشد، مقداری از وقفنامه پاره شده است. جلد تیماج قهوه‌ای سوخته عطف تیماج قرمز.

۱۰۶ گ، ۱۵ س، ۹×۵/۱۵ سم.

(۲۸۸)

● تعلیم نامه یا آبله کوبی (طب - فارسی)

از: محمد بن عبدالصبور خویی تبریزی

رساله‌ای است در تعلیم درمان آبله در اطفال و یا به عبارت دیگر تعلیم آبله کوبی. آغاز: «بسمله، الحمد لله الذي خلق الانسان من سلاله من طين ثم جعل نقطة في قرار مكين».

انجام: «پس هیچ عاقل از این گونه امور اجتناب نمی‌کند و از این قبیل عملها احتراز نمی‌نماید تم الكتاب».

نسخ، بی‌کا، ۲۸ شعبان ۱۲۴۵، این نسخه بنابر آنچه در پایان رساله آمده برای چاپ کتابت شده و چاپ آن به عهده علی بن محمدحسین تبریزی مشهور به امین بوده است، عناوین شنگرف، برخی صفحات رطوبت دیده و به نوشته‌ها آسیب رسیده است، ابتدای نسخه یادداشت تملکی توسط مهدی بن محمدحسین جراح به تاریخ صفر ۱۲۸۵ با مهر

بیضوی و سجع «ابن محمد مهدی؟» آمده است. جلد چرم
قهوه‌ای ضربی.

۴۴گ، ۱۵س، ۱۱×۱۵سم.

(۲۸۹)

● کشف الآیات (علوم قرآنی - فارسی)

از: محمد محسن بن میر عبدالکریم حسینی

بنا به گفته مؤلف طریق پیدا کردن آیات از این کتاب آن است که نظر کنند به اصل
کلمه مقصود، که مأخذ اشتقاق است و اول آن را از کتاب و اخوان را از باب طلب نمایند
چون پیدا شد عدد سرخی را ملاحظه نمایند که بعد از اسم سوره است و دال است بر عدد
عشرهای آن سوره از جهت اختصار در کتاب هرگاه چند کلمه در سوره موافق باشند
اکتفا به عدد عشر آن نموده به سوره سابقه که رقم شده حواله نمودیم.

آغاز: «الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی و بعد چون پیدا کردن آیات قرآنی
که بعضی از آن در خواطر باشد».

انجام: «الایمن مریم ۶ طه ۸ قصص ۳ یمینک طه ۲ بیدالله عمران ۸ حدید ۳ قد تم
الکتاب».

نسخ، بی‌کا، ۱۴ ربیع‌الاول ۱۲۶۹، عناوین شنگرف، برفراز
کلمات قرآنی با خط شنگرف نشانی دارد، نسخه تصحیح شده،
دارای حواشی مختصر با عنوان «منه» می‌باشد، چند برگ از
رساله دعایی که کتابت آن توسط رستم بن صفی قلی به
تاریخ ذی حجه ۱۱۰۸ کتابت شده ابتدای این نسخه صفحانی
شده است. جلد چرم قهوه‌ای.

۷۲گ، ۱۴س، ۱۱×۱۶سم.

(۲۹۰)

● النافع يوم المحشر فی شرح الباب الحادی عشر (کلام - عربی)

از: فاضل مقداد، ابو عبدالله مقداد بن عبدالله سیوری حلی (۸۲۶ ق)

شرح معروفی است بر رساله «الباب الحادی عشر» علامه حلی با عناوین «قال - اقول» که شارح در حال سفر و تدریس آن به درخواست بعضی از سادات یادداشتهای قدیم خود را در این کتاب تنظیم نموده است.

[مرکز احیاء، ج ۱، ص ۵۰۴]

این شرح توضیحی و کمتر به رد و ایرادهای مفصل کلامی می پردازد.

آغاز افتاده: «اما بعد قال الله تعالى لم يخلق العالم عبثا فيكون من اللاعبين بل لغاية و حكمة متحققة للناظرين».

انجام: «ولكن الله المرجو من كرم الله أن ينفع به كما نفع بأصله و أن يجعله خالصا بوجهه إنه سمیع مجیب والحمد لله...».

نسخ و نستعلیق، محمد کاظم بن محمد صادق، ۲۷ جمادی

الاولی ۱۲۲۴، عناوین شنگرف، نسخه تصحیح شده دارای

حواشی مختصر با عناوین و رموز «ه»، «ش» و «شرح»

می باشد، نسخه به دو قلم کتابت شده که معلوم می شود بیشتر

نسخه از بین رفته و دوباره بازنویسی شده است. در برخی

صفحات یادداشت شده نسخه وقف مدرسه الحجة نجف آباد

می باشد، یادداشتی توسط زین العابدین ابن حسین به تاریخ ۷

صفر ۱۲۹۲ در یکی از صفحات نسخه آمده است. بدون جلد.

۱۲۲ گ، سطور مختلف، ۱۱ × ۵/۵ سم.

(۲۹۱)

● المزار (ابن المشهدی) (زیارت - عربی)

از: شیخ محمد بن جعفر حائری معروف به ابن المشهدی
 زیارات مشاهد معصومین علیهم السلام و بعضی از دعاهاى که برای مهمات در خلوت
 خوانده می شود به درخواست قاضی مجدالدین ابوالقاسم هبة الله بن سلمان، در این
 کتاب گرد آورده شده است.

زیارتها و دعاهاى این کتاب از طریق ثقات سادات روایت شده، که در ذریعه، ج ۲،
 ص ۳۲۴ آنها را پانزده نفر دانسته و نامشان را می آورد با تصریح به اینکه همه این افراد
 شیوخ ابن المشهدی بوده اند.

این کتاب در چندین باب به فضل زیارت معصومین علیهم السلام شروع شده پس از آن
 آداب زیارت و زیارت حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام به ترتیب آنها آورده
 می شود.

در انتها نسخه دعاء وداع ابی جعفر بن بابویه و زیارت آل یاسین و زیارت حضرت
 معصومه سلام الله علیها آمده است.

[مرعشی، ج ۱۳، ص ۸۲]

آغاز: «الحمد لله القدیم احسانه الظاهر امتنانه العالی سلطانه النیر برهانه الرفیع ثنائه».
 انجام: «كما ذكر في زیارات كل إمام فینبغي أن یرتب علی ذلك عند الامكان إن شاء
 الله».

نسخ، بی کا، اواخر ربیع الاول ۱۱۲۱، عناوین شنگرف،
 ادعیه و زیارات معرب، نسخه تصحیح شده و در حاشیه نسخه
 بدل دارد، دعای وداع از زیارت ابی جعفر بن بابویه و زیارت
 حضرت معصومه سلام الله علیها به آخر نسخه ملحق شده
 است. جلد چرم قهوه ای سوخته.

۲۷۲ گ، ۱۷ س، ۱۸×۱۲ سم.

(۲۹۲)

مجموعه:

- ۱- انتقامیه (۱ ر - ۷۲ پ) (شعر - فارسی)

از: طغان شاه بن نظام قمی شاهرودی

نظم فارسی است در داستان ضریر خزاعی و انتقام از کشتندگان حسین بن علی علیه السلام و به نام ابوالغازی سلطان حسین (میرزای بایقرا ۸۷۷ - ۹۱۲ ق) در محرم ۸۸۴ سروده شده است.

[دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۲۲۹]

آغاز:

«بنام خداوند بالا و پست روابخش روزی و... هرچه هست
فلک هست سرگشته در راه او زمین کرد خاکی بدرگاه او».

انجام:

«همه اهل مجلس صغیر و کبیر دعائی کنید از برای فقیر
یک الحمد سه قل هو الله همه بخوانید از صدق دل فاتحه».

- ۲- جنگ نامه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام (۷۲ پ - ۹۸ پ) (شعر - فارسی)

از: ؟

ناظم فضائل و مناقب و رشادتهای حضرت علی علیه السلام در غزوات دوران پیامبر را به نظم درآورده است.

آغاز:

«ز اول بنام خدای جهان که او پادشاهست و ما بندگان».

انجام:

«هزاران درود و هزاران تحف ز ما باد بر پادشاه نجف
الهی هر آن کس که این خط نوشت نکن ناامیدش ز باغ بهشت».

نسخ، ملا امرالله بن برات علی، ۲۹ رمضان المبارک
۱۲۸۴ پایان رساله اول، نسخه صحافی و برخی اوراق آن
وصالی شده است، پایان نسخه مهر دایره‌ای ناخوانا وجود
دارد. جلد کاغذی.

۹۷ گ، ۱۴ س، ۱۱×۵/۱۷ سم.

(۲۹۳)

● رساله فی حجیة الخبر (اصول فقه - عربی)

از: ؟

رساله‌ای است استدلالی در حجیت خبر که با استناد به آیات و روایات و بررسی
اقول علماء به این بحث می‌پردازد.

آغاز: «بسمله، فی حجیة الخبر اعلم أنَّ الخبر لغة الاعلام و یرادفه الحدیث
واصطلاحاً ما یحکی السنة».

انجام: «إذ بعد وجود الدلیل من الاجماع أو بناء العقلاء علی عدم الاعتبار لا یجری
شیء من المهمات السابقة هذا تمام الکلام فی المقام الثالث».

نسخ، احتمالاً به خط مؤلف، بی تا، برخی عناوین در
حاشیه مشکی درشت، برفراز عناوین و رؤوس مطالب با خط
مشکی نشانی دارد، مقابله و تصحیح شده، دارای حواشی
مختصر با عناوین «منه» و «منیرالدین» می‌باشد، مقداری از
نوشته‌ها خط خوردگی دارد، ابتدای نسخه یادداشتی مبنی بر
عاریه شدن کتاب توسط سید جعفر بن عبدالله شبر حسینی^۱

۱- ایشان فرزند سید عبدالله شبر حسینی که صاحب تألیفات زیادی هستند می‌باشد، بنگرید
به: الکنی و الالقاب، ج ۲، ص ۳۵۲.

و همچنین یادداشت تملکی با مهر بیضوی و سجع «الوائق بالله
الغنی ابن ابراهیم محمد» موجود می‌باشد. جلد تیماج مشکی
ضربی.

۱۲۳ گ، ۱۵ س، ۱۱×۵/۱۵ سم.

(۲۹۴)

● الصحيفة السجادية (دعا - عربی)

از: حضرت سجاد، علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام
به شماره ۲۷۷ رجوع شود.

آغاز: «حدثنا ابو عبدالله جعفر بن محمد الحسيني قال حدثنا عبدالله بن عمر بن
خطاب الزيات قال حدثني خالي».

انجام افتاده: «و لا في نعمتك عجلة إنما يعجل من يخاف الفوت و يحتاج إلى الظلم».
انجام ملحقات افتاده: «و توفقني لما ينفعني ما ابقيتني و أن تشرح بكتابك».

نسخ معرب، بی‌کا، قرن ۱۱، عناوین شنگرف، تصحیح شده
و در حاشیه نسخه بدل دارد و دارای حواشی با عناوین
ورموز «۱۲»، «ص»، «صحاح» و غیره می‌باشد، نسخه
صحافی و برخی اوراق آن وصالی شده، برگ اول و یک
برگ از اواخر نسخه بازنویسی شده، نسخه رطوبت دیده ولی
به نوشته‌ها آسیب نرسیده است، پایان نسخه یادداشت تولدی
به تاریخ یکشنبه ۱۲ صفر ۱۱۰۲ و یادداشت دیگری به تاریخ
شب سه شنبه ۶ رجب ۱۰۹۵ دیده می‌شود. جلد تیماج مشکی
عطف پارچه‌ای.

۱۴۸ گ، ۱۳ س، ۹×۵/۱۴ سم.

(۲۹۵)

● الدرّة النجفیّة

(فقه منظوم - عربی)

از: سید محمد مهدی بن مرتضی بحر العلوم نجفی (۱۲۱۲ ق)
 ارجوزه‌ای است در فقه و فقط کتاب طهارت و صلاة تا نماز طواف به نظم کشیده
 شده و شروع در نظم آن به سال ۱۲۰۵ بوده است.
 این ارجوزه را ناظم «الدرة» نام نهاده و به نام «الدرة المنظومة» و نامی که بالا ذکر
 شد، نیز نامیده می‌شود.

[مرعشی، ج ۷، ص ۳۵۸]

آغاز:

«افتتح المقال بعد البسملة بحمد خير منعم و الشكر له
 مصلياً على نبي الرحمة و آله الأطهار أهل العصمة».

انجام:

«و زيد فرض مثل نقصه و في زيادة المندوب وجه اصطفى
 والشك قد يبطلها و يأتي إني مدّ فضل الله فيما يؤتي».

نسخ، نهاوندی، بی‌تا، عناوین و نشانیها شنگرف، دارای
 حواشی مختصری با عناوین و رموز «شرح»، «۱۲» و غیره
 می‌باشد، برخی کلمات در بین سطور ترجمه یا توضیح داده
 شده است، متأسفانه اسم کاتب و تاریخ کتابت آن را محو
 کرده‌اند که فقط نهاوندی آن قابل تشخیص است، ابتدای
 نسخه یادداشت تملکی از طلبه‌ای به نام شیخ محمدتقی
 کرونی به تاریخ جمعه ۴ جمادی الثانی ۱۴۳۴ در مدرسه
 عربان^۱ آمده است. جلد چرم زرشکی سوخته.

۷۶ گ، ۱۳ س، ۱۵×۱۱ سم.

۱- یکی از حوزه‌های علمیّه اصفهان است که در دوره صفویه بنا شده است.

(۲۹۶)

● جامع المقدمات

(صرف و نحو-فارسی و عربی)

از: مختلف

در این نسخه چند کتاب از جامع المقدمات بدین ترتیب آمده است. صرف میر، تصریف، شرح عوامل جرجانی، فوائد صمدیه، شرح عوامل ملامحسن، شرح الانموذج فی النحو.

آغاز: «بدان أیدک الله تعالی فی الدارین که کلمات لغت عرب بر سه گونه است». انجام: «عصمنا الله من شرورهم و رد الیهم بلفظ کید نحورهم الحمد لله رب العالمین». نستعلیق و نسخ، محمدعلی بن مهدی کرونلی، ۷ رجب ۱۲۷۵، در پایان رساله عوامل ملامحسن آمده که کتابت آن در سامان بوده است، پایان کتاب صرف میر آمده: ۲۵ جمادی الاولی ۱۲۶۲ در محال شهریار به دست مهدی برای نورچشمی محمدهادی و محمدرحیم قلمی شد با مهر چهارگوش و سجع «اتوکل علی الله محمد مهدی ابن عبدالله»، پایان کتاب تصریف آمده: دوم جمادی الآخر ۱۲۸۲ با مهر بیضوی و سجع «لا اله الا الله الملك الحق المبین عبده محمد مهدی»، ابتدای کتاب العوامل فی النحو دو مهر یکی بیضوی با سجع «عبده الراجی محمد ابراهیم بن محمد مهدی» و دیگری چهارگوش با سجع «لا اله الا الله الملك الحق المبین عبده محمد حسین» موجود است. عناوین شنگرف یا مشکی درشت، برفراز رؤوس مطالب با خط شنگرف و مشکی نشانی دارد، دارای حواشی با عناوین و رموز «شرح»، «۱۲» و غیره می باشد، نسخه صحافی شده و بر اثر برش برخی حواشی از بین رفته و برخی اوراق جابه جا صحافی شده، در

یکی از صفحات یادداشت شده: الاحقر رضا قلی رحیمی
 حاجی آبادی^۱ ۷ جمادی الثانی ۱۳۶۷. جلد مقوایی عطف
 پارچه.

۱۹۳ گ، سطور مختلف، ۱۷/۵×۱۰ سم.

(۲۹۷)

● پاسخ به شبهات شهید جاوید (اعتقادات - فارسی)

از: شیخ حسین بن نبی الله معزی نجف آبادی

رساله‌ای است در ردّ کتاب «شهید جاوید» صالحی نجف آبادی که برخی عبارات
 آن را با ذکر صفحه می‌آورد سپس آن را رد می‌کند، ظاهراً مؤلف موفق به اتمام آن نشده
 است.

آغاز: «شهید جاوید چاپ اول ص ۸ می‌گوید سالها بود وقتی می‌شنیدم که می‌گفتند
 امام حسین».

انجام: «که احتیاج به نظر و اجتهاد دارد و باید صاحبان فتوی حکم آن را از قرآن
 و سنت استنباط کنند».

نسخ، به خط مؤلف، قرن ۱۴، عناوین در بالای صفحه
 آمده است. جلد مقوایی روکش پلاستیکی زرشکی.

۳۷ گ، ۱۹ س، ۱۷/۵×۱۰ سم.

(۲۹۸)

● وجیزۃ التجوید (تجوید - فارسی)

از: سید محمد شریف بن محمد باقر کاشانی

۱- چند کتاب از ایشان در این مجموعه به شماره‌های ۲۶۰ و ۲۶۵ معرفی شده است.

مختصری است در علم تجوید با ذکر آراء قاریان در مثال‌هایی که ذکر می‌کند، به درخواست بعضی از برادران ایمانی و اخلاء روحانی نوشته است.

[عکسی مرکز احیاء، ج ۱، ص ۴۲۸]

آغاز: «الحمد لله العليم الحكيم... اما بعد چنین گوید مسود این اوراق اضعف عبادالله الملك القادر».

انجام: «و بعد از ایشان یحیی و نساری و بعد از آن شریح ابن یزید بود والله اعلم و تمت».

نسخ، محمد اصفهانی، مشهور به ضرابی، ۱۸ ذی القعدة ۱۳۵۴، عناوین در بالای صفحه مشکی درشت، پرفراز رؤوس مطالب با خط مشکی نشانی دارد، نسخه صحافی و برخی اوراق آن وصالی شده است. بدون جلد.
۱۲۲ گ، ۱۷ س، ۱۱×۱۷ سم.

(۲۹۹)

● الجوهر النضید^۱ (منطق - عربی)

از: علامه حلی حسن بن یوسف بن مطهر (۷۲۶ ق)
شرح مهم توضیحی معروفی است با عناوین «قال - اقول» بر بخش منطق کتاب «تجريد الاعتقاد» خواجه نصیر الدین طوسی.

[مرعشی، ج ۱۲، ص ۲۶۸]

آغاز: «الحمد لله المتفرد بوجوب الوجود... نحمد الله حمد الشاکرین و نصلي علی محمد و آله الطاهرين».

۱- کاتب اشتباهات نام کتاب را «الجوهر المفید» آورده است.

انجام: «کما امکن ضبط المواضع فی الصناعتین الأولتین ولیکن هذا آخر ما نوردہ فی شرح هذا الكتاب».

نسخ، ابوالقاسم بن علی، پنجشنبه ۲۴ محرم الحرام ۱۳۱۸،
برفراز متن تجرید الاعتقاد با خط مشکی نشانی دارد، نسخه
تصحیح شده و در حاشیه نسخه بدل دارد. جلد چرم قهوه‌ای.
۱۰۴ گ، ۲۳ س، ۱۱×۱۷ سم.

(۳۰۰)

● بیاض (مقتل امام حسین علیه السلام) (مقتل - فارسی)
از: ؟

جنگی است شامل مرانی حضرت سیدالشهدا علیه السلام و وقایع کربلا به نظم و نثر و به صورت متفرقه.

آغاز افتاده: «یا من سقانا من فضله بکأس المرام جعل مرایا ولایت أهل بیت الطاهرین».

انجام افتاده:

«از آتشی که گشت فروزان ز قحط آب

در جان تشنگان بیابان کربلاء

سر می‌کشد هنوز دمام زبانها

بر طاق نه سپهر ز ایوان کربلاء».

نسخ، بی‌کا، بی‌تا، عبارات عربی معرب، اشعار موزون،

نسخه مقداری رطوبت دیده و به برخی نوشته‌ها آسیب رسیده

است. جلد چرم قهوه‌ای سوخته فرسوده.

۷۵ گ، سطور مختلف، ۲۲×۹ سم.

(۳۰۱)

● بیاض (ادعیه) (دعا - عربی و فارسی)

از: ؟

مجموعه‌ای است مشتمل بر برخی سور قرآن کریم، ادعیه و اذکار.
آغاز افتاده: «أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون».

انجام افتاده: «و فضّلته علی الشهور و هو الشهر الذی فرضت صیامه علیّ و هو».
نسخ، بی کا، بی تا، عناوین شنگرف، آیات قرآن و دعاها
معرب، برخی صفحات مجدول به قرمز، مشکى و لاجورد.
جلد چرم قهوه‌ای.

۲۱۳ گ، ۱۰ س، ۱۷/۵ × ۱۰ سم.

(۳۰۲)

● رساله‌ای در اخلاق^۱ (اخلاق - فارسی)

از: ابراهیم بن محمد ریاضی نجف‌آبادی (۱۳۷۴ ق)

این رساله، سیری در آفاق و انفس و بررسی آیات توحید و فطرت است. متن کتاب
به قلمی روان و همراه با صداقت و خلوص خاصی نوشته شده است و خواننده را شیفته
خود کرده، تحت تأثیر قرار می‌دهد.

[میراث حوزه اصفهان، دفتر سوم، ص ۲۷۴]

آغاز: «شبى از شبها سر به جیب تفکر فرو برده با خود گفتم این چه روزگار است که
ما بسر می‌بریم».

۱- گزیده این رساله در دفتر سوم همین مجموعه، توسط جناب حجت الاسلام محمد جواد نورمحمدی تحقیق و تصحیح شده است.

انجام: «چون بنا بر اختصار بود لذا بیانات هجرت موکول بوضوح گردید».

نسخ، به خط مؤلف، قرن ۱۴، برفراز عناوین و آیات قرآن با خط مشکی نشانی دارد، برگ آخر بازنویسی شده است، یادداشت هایی در ابتدا و انتهای نسخه موجود می باشد. به گفته فرزند مرحوم ریاضی در ابتدای نسخه نام این رساله با خط زیبای آیت الله حاج شیخ محمدعلی احمدیان راه مسافرت گذاشته شده است ولی مؤلف نامی بر آن نگذاشته است. جلد پارچه ای مشکی.

۴۸ گ، ۱۵ س، ۱۷×۱۱ سم.

وفي القليل دلالة على الكثرة وفي معرفة طواغيتهم اشار الى ما في
 الضميمة وقد ضمن هذا الكتاب طرف من الاحتجاج الحق الذي
 لا شبهة فيه ليعذب به من يقف على معانيه في ترك الاعتقاد
 بكل من يذهب الى ما يشهد المعقول والمنقول ببطلانه
 وفساده وما ياتي كل بصير ان يلقي الله بتصديق قول قائلهم
 وسوء اعتقاده وما رايت في فرق الاسلام اقرب الى التزام
 الادب مع الله ثم وانبياء عليهم السلام وخاصة العظم
 لبيهم واهل بيته عليهم السلام وخواص صحابته رضي الله عنهم
 من الفرق الشيعة فانها تنكر الاحاديث الباطلة والاقوال
 الكاذبة وتنفرد بها وتنزه بيته واهل بيته وصحابته عنها ^{فصلت}
 من هذه المناقضات والمعارضات عند من ينظر ^{الانصاف} بعين
 الى تحقيق امور اهل الديانات والله دد القابل وان كنت
 ارضى ملة غير ملتي فما انا الا مسلم اشتهر ثم الكتاب
 باسره وحسبنا الله العالم بالسراير المجرى الاويل
 والاخر ووافق الفراع من نسخة في يوم الثلاثاء
 وعشرين ذي الحجة من سنة احدى وسبع مائة
 الهلالية وصلواته على من رضي بالصلوة عليهم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انعم علينا بهذه الاثار والبركات والعطايا المتطاورة الذي
 شرفنا بفتح الابواب على هذه من الموهبات وحسنه بالعقل دون سائر الموهبات
 ونعم كماله الحكيم بالرسائل لتبين الاحكام وتبسيط الاطلاق من الاحكام بحمد الله على نعم
 برسلنا من الافعال ونشكره على عنايته من النوال وصلى الله على اشرف انبياء
 البشر وعظم النبوات الهدى سيد محمد المصطفى وعترته المحترمة صلوة تنافس
 عليهم تحاقب الاعصار بسند او القليل والنهار فانه لما كانت هذه الاحكام
 الشريفة والوقوف على الامر والنواهي السبعة بسبب التعقيل السطو ذات الالة
 والمؤثر من اشياء ذات السوء وكان علم الله هو الباعث عن اوله وجب على
 العاقل الذي هم دونه الانبياء وحرف الهدى الى البحث عن اسرارها والاستقصاء عن
 احوالها ولما كانت كتاب مولانا كوشنجا اعظم والامام الافضل الاعظم علاوة الزمان
 وفرد الاقوال بحسب الشريعة الحقة ومقتضى الطوائف الاسلامية شرح مشايخ المسلمين
 الهدى والحن والدين الى منصور الحسن بن الشيخ الامام السعيد بن الحسين بن يوسف بن
 الطاهر ادام الله هذه الموسوم بمبادئ الوصول الى علم الاصول قد استعمل من علم اصول
 الفقه على علم مبادئ الشريعة واحتمل على جل ساجدة اللطيفة قدسك نسب ادام
 الله بابه طريقه الاجازة والاختصار وحذف التطويل والاكثار وكنت سليلت غير
 مرة اني اشرفه وشرط كافي او حقه الضاحا وادخا في دوات الاجتيا الغوم على الملا
 وهذا الكتاب الموسوم بهات السوراني شرح مبادئ الوصول راجيا من الله جل جلاله
 الائمة على ذلك وان يجازينا عليه بحسن جزائه انه ولي الاشياء بعد
 واجه من الخطه وكيفية ترتيب الكتاب على حصول اللغة في جميع لغات
 ما خرجت من قبايلنا اذ الهمج بالكلام وتيسل في معنى وهي كل لغة وضع بمعنى



نسخه عکسی و قفنامه کتاب توسط مریم بیگم دختر شاه صفی



فهارس فنی:

- آیات
 - روایات
 - معصومین و پیامبران ﷺ
 - اشخاص
 - کتابها
 - مکانها
 - فرق، مذاهب، طوایف
- 

آيات

- أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ: ٤٩٣.
- أَنَّمِ إِذَا مَا وَقَعَ: ٤٩٣.
- بِالنَّاصِيَةِ: ٤٤٤.
- أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ: ٤٨٧.
- تَلَّهَ لِلْجَبِينِ: ٤٨٤.
- حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ: ١٣٨.
- حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا: ٤٥٧.
- خُذِ الْعَفْوَ: ١١٢.
- أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ: ٤٨٣.
- رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا: ١٣٩.
- إِلَّا مِنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ: ١٨٤.
- سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ: ٤٨٤.
- أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ: ٤١٥.
- سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ: ١٣٩.
- الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي: ٢٤٩.
- عَلَى الْكَبِيرِ اسْمِعِيلَ وَاسْحَقَ: ٢٤٩.
- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ: ٤١٨.
- عَمَّا قَلِيلٍ: ٤٩١.
- أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى: ٤٩٠.
- عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا: ٤٨٣.
- أَنَا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا: ٥٩٧.
- غِيْضُ الْمَاءِ: ٢٥١.
- إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ: ٤١٧.
- فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ: ٤٨٣.
- فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ: ٣١٦.
- إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ: ٥٣.
- فَالِقَ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا: ٤٤١.
- إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا: ٥٩٩.
- فَبْظَلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمَنَا: ٤٨٣.
- إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ: ٢٥٧.
- فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ: ٤٩١.
- انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ: ٤٠٩.
- فَبِهِدَاهِمَ اقْتَدِهِ: ٢٥.
- إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ: ٢٤٩.
- فَشَدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ: ٤٠٧.
- أَتَنِي شَيْءٌ: ٤٥٨.
- فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا: ٤٥٦.
- أَتَنِي يَوْفُكُونَ: ٤٥٨.
- فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ: ٤٩١.
- أَتَيَانِ يَوْمَ الدِّينِ: ٤٥٩.
- أَتَيْهِمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا: ٤٥٢.

- قد صدقت الرؤيا؛ ٤٩٢.
- قد نرى تقلب وجهك؛ ٤٩٣.
- قد يعلم الله المعوقين؛ ٤٩٣.
- قطوفها دانية؛ ٣٣٢.
- كلا إن الإنسان ليطغى؛ ٤٩٥.
- كل شيء فعلوه في الزبر؛ ٤١٨.
- كل نفس ذائقة الموت؛ ٤٣.
- كنت أنت الرقيب؛ ٤٤٨.
- لا أقسم بيوم القيامة؛ ٤٩١.
- لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم؛ ٤٨٣.
- لا ينفع مال ولا بنون؛ ١٨٤.
- لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا؛ ٤٧٦.
- ليس كمثله شيء؛ ٤٨٦.
- ليظهره على الدين كله؛ ٣٦٢.
- ما فعلوه إلا قليل؛ ٤٢٧.
- ما كان الله ليعذبهم؛ ٤٧٦.
- ما منعك ألا تسجد؛ ٤٩١.
- مما خطيئاتهم؛ ٤٩١.
- ناصية كاذبة؛ ٤٤٤.
- نعمًا هي؛ ٤٥١.
- و اتقوا يوما لا تجزى نفس؛ ٥٨٠.
- و إذا قيل له اتق الله أخذته العزة؛ ٩٤.
- و إذا قيل لهم لا تفسدوا في؛ ٢٥٧.
- واعلموا أنما غنمتم من شيء؛ ١٤٠.
- و الكاظمين الغيظ و العافين؛ ٦٩.
- و إن أحد من المشركين استجارك؛ ٣٩٦.
- و أنى لهم التناوش من مكان بعيد؛ ٣٢٣.
- ودوا لو تدهن؛ ٤٩٢.
- و قال الذين كفروا للذين آمنوا؛ ٤٨٤.
- و لا تطع كل حلاف مهين؛ ٦١.
- و لا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم؛ ٤٤١.
- و لا يغتب بعضكم بعضا؛ ٤٨.
- و لعبد مؤمن خير من مشرك؛ ٤٠١.
- و ما منّا إلا له مقام معلوم؛ ٤٣٩.
- و منهم امّيون لا يعلمون الكتاب؛ ٥٤١.
- و نادينا أن يا ابراهيم؛ ٤٩٢.
- ويل لكل همزة؛ ٦١.
- هل ثوب الكفار؛ ٤٩٤.
- هل جزاء الإحسان إلا الإحسان؛ ٤٩٤.
- هناز مشاء بنميم؛ ٦١.
- يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم؛ ٥٥٣.
- يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر؛ ٣٦١.
- يا عبادى الذين أسرفوا على؛ ٥٥٣.
- يا مريم اقنتى لربك؛ ٤٣.
- يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه؛ ٢٤٤.

روايات

- روايات عربى
- أتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال: ١٦٤، ١٦٥.
- إذا غزوا بأمر الامام فغنموا: ١٥٨.
- إذا كان يوم القيامة نادى مناداً: ١٤٢، ١٤٣.
- أربعة انا الشفيع لهم يوم القيامة: ١٤٢.
- أصلحك الله ما أيسر ما يدخل: ١٤٤.
- الخمس من خمسة أشياء: ١٤٢.
- إن أشد ما فيه الناس يوم القيامة: ١٤٤.
- إن الله عز وجل فرض الزكاة: ١٣٦.
- إن الله عز وجل قرن الزكاة بالصلاة: ١٣٦.
- إن الله لا إله إلا هو لما حرم علينا الصدقة: ١٤٤.
- إنما وضعت الزكاة اختباراً للأغنياء: ١٣٧.
- إن من حق المؤمن على المؤمن المودة له فى صدره: ٤٥.
- إنى أصبت مالا لا اعرف حلاله و حرامه: ١٦٤.
- بسم الله الرحمن الرحيم، لعنة الله: ١٦٨.
- سألت أبا الحسين عليه السلام عن الخمس: ١٦٦.
- سألت أبا الحسين عليه السلام فى كم وضع: ١٤٦.
- سألت عما يجب فيه الخمس من: ١٦٢.
- سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: فيما يخرج من المعادن: ١٦٤.
- صلاة مكتوبة خير من عشرين حجة: ١٣٨.
- عما أخرج المعدن من قليل: ١٦٠.
- عن الكنز، كم فيه: ١٦١.
- فمن صلى و لم يرك: ١٣٩.
- فى الشاة فى كل أربعين شاة: ١٥٤.
- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لى: ١٤١.
- قدم قوم من خراسان: ١٤٥.
- قلت له فى الجواميس شىء: ١٥٥.
- قلت ما فى البخت السائمة شىء: ١٥٧.
- لاتقبل الصلاة ممن منع الزكاة: ١٣٩.
- لم يجعل لنا سهماً فى الصدقة: ١٤١.
- لو أن الناس أدوا حقوقهم: ١٣٦.
- ليس فيما دون الخمس من الإبل شىء: ١٥٦.
- ما من ذى مال ذهب أو فضة: ١٤٠.
- ملعون ملعون مال لا يزكى: ١٣٩.
- من أخرج زكاة ماله تامة: ١٣٨.

- من منع قیراطا من الزکاة؛ ۱۳۹.
- و عن معادن الذهب و الفضة؛ ۱۶۰.
- و فی البقر کل ثلاثین بقرة؛ ۱۵۵.
- و فی الفضة إذا بلغت؛ ۱۴۶.
- و ما بلغ من المأخوذ من المعادن؛ ۱۶۰.
- و یحک أطلبیها فإنها تعدل عندی حسنا و
حسینا؛ ۲۶.
- یا عمار! أنت رب مال کثیر؟؛ ۱۳۷.
- روایات فارسی
- آفت دین حسد و عجب و مفاخرت است؛
۷۸.
- آن حضرت از شخصی پرسید که
خوش طبعی؛ ۸۱.
- آیا می‌خواهید خبر دهم شما را به بدترین
شما؛ ۶۲.
- آیا می‌خواهید خبر دهم شما را به بهترین
خلق‌ها؛ ۱۱۱.
- آیا می‌دانید که غیبت چیست؟؛ ۴۵.
- آیا هر یک از شما عاجز است؛ ۱۱۴.
- اجتناب کنید از غیبت مسلمان؛ ۵۳.
- از برای صاحب حق و راست گفتگو؛ ۸۷.
- از محبوبترین راه‌ها به حق تعالی نوشیدن؛
۷۰.
- از نادانی است خندیدن بی آنکه تعجبی؛
- ۸۰.
- اصل و اساس غیبت یعنی علت؛ ۸۵.
- اظهار شماتت و شادی مکن؛ ۵۵.
- اگر شخصی جائزه عظیمی به او برسد؛
۱۶۶.
- اگر کسی را غیبت نمائی و به او برسد؛
۱۰۹.
- اگر هم مردم زکات واجب خود را بدهند؛
۱۳۶.
- ای سلیمان! آیا می‌دانی مسلم کیست؟؛
۱۰۱.
- ای عایشه! غیبت کردی آن زن را؛ ۶۰.
- ای عمار! تو مال بسیار داری؛ ۱۳۶.
- ای عیسی! باید زبان و همچنین دل تو؛ ۶۶.
- ای فرزند آدم! مرا یاد کن در هنگامی که به
غضب می‌آیی؛ ۶۹.
- ای گروه جماعتی که اسلام آورده‌اید؛ ۷۴.
- ای گروه شیعیان خود را ذلیل مکنید؛ ۹۷.
- ای گروهی که به زبان مسلمان شده‌اید؛ ۵۴.
- ای یسر عمران حسد میرید بر مردم؛ ۷۸.
- بیریزید از این جماعت رؤسا که؛ ۷۷.
- بد بنده‌ای است بنده‌ای که دور و دو زبان؛
۶۵.
- برای جهنم دری هست که از آن در داخل؛

۶۸. مجادله مکن؛ ۸۱.
- بردار از مال او آنچه کفایت کند؛ ۸۸.
- چون نازل شد آیه کریمه خذ العفو؛ ۱۱۲.
- بر شما باد به عفو؛ ۱۱۱.
- چون همه امت‌ها جمع شوند در قیامت؛ ۱۱۲.
- بسیار خندیدن آب رو را می‌برد؛ ۸۱.
- چه بسیار کسی که بسیار خندد؛ ۷۹.
- بسیار خندیدن دل را می‌میراند؛ ۸۰.
- حرف شخصی در خدمت آن حضرت مذکور شد؛ ۴۶.
- بعد از آنکه آن پادشاه از آن؛ ۹۸.
- حسد ایمان را می‌خورد؛ ۷۸.
- به درستی که آن خداوندی که؛ ۱۴۳.
- حسد میرید و بر یکدیگر خشم مورزید؛ ۴۹.
- به درستی که حق تعالی، زکات را؛ ۱۳۵.
- به درستی که مؤمن کسی است که؛ ۱۰۱.
- بهشت حرام است بر سخن‌چینان؛ ۶۲.
- حضرत داود علی‌ه السلام به حضرت سلیمان علی‌ه السلام می‌گفت که؛ ۸۰.
- پرسیدم که کمتر چیزی که آدمی به آن کافر می‌شود؛ ۹۲.
- حضرت موسی علی‌ه السلام در سال قحطی از درگاه حق؛ ۶۱.
- تأثیر غیبت در دین مرد مسلمان؛ ۵۰.
- حفظ کنید اموال خود را به دادن زکات؛ ۱۳۷.
- جایز نیست برای احدی که نقل؛ ۷۵.
- حق تعالی دشمن دارد خانه‌ای را که پر از گوشت؛ ۴۸.
- جبار ملعون کسی است که حقیر؛ ۷۶.
- حق تعالی زکات را واجب گردانیده است؛ ۱۳۶.
- چرک دست اغنیاست؛ ۱۴۱.
- چون حق تعالی بهشت را خلق کرد؛ ۶۲.
- چون حق تعالی خیر رعیت را خواهد؛ ۹۸.
- چون روز قیامت شود، حق تعالی جمع نماید؛ ۱۱۱.
- چون روز قیامت شود منادی ندا کند؛ ۱۴۳.
- چون فاسق علانیه گناه کند و پروا نکند؛ ۹۶.
- حق سبحانه و تعالی می‌فرماید که: منم خداوندی که بجز من خداوندی نیست؛ ۹۷.
- حق مؤمن بر مؤمن آن است که او را به دل دوست؛ ۴۵.
- چون کسی را دوست داری با او مزاح و حق هم‌نشینی او را رعایت نکردی؛ ۵۰.

- خدا دوست می‌دارد کسی را که خوش طبعی کند؛ ۸۲.
- خمس را بر ما حلال کن؛ ۱۴۵.
- خندیدن مؤمن باید تبسم باشد؛ ۸۲.
- خواهید یافت بدترین گناهان خدا را؛ ۶۵.
- در شب معراج گذشتم به گروهی؛ ۵۲.
- دل او را پر از رضا و خشنودی خود؛ ۷۰.
- دو صنفاند از امت من که صلاح ایشان؛ ۸۹.
- روزی آن حضرت گذشت بر دو قبر که آنها را؛ ۵۲.
- روزی حضرت عیسی علیه السلام با حواریین رسیدند به سگی؛ ۱۰۳.
- روزی رسول خدا امر کرد که سنگسار کنند زناکاری را؛ ۴۸.
- زبان عربی، زبان اهل بهشت است؛ ۳۶۲.
- زینهار مزاح بسیار مکنید؛ ۸۰.
- زینهار مزاح مکنید که کینه‌ها بهم می‌رسد؛ ۸۰.
- زینهار که اجتناب کن از غیبت؛ ۵۱.
- سامع غیبت یعنی شنونده آن؛ ۵۵.
- سخت‌ترین هولهای روز قیامت؛ ۱۴۴.
- سخن چین داخل بهشت نمی‌شود؛ ۶۱.
- سزاوارترین مردم به گناه‌کار بودن؛ ۴۷.
- سزاوار نیست برای مؤمن که بنشیند در؛ ۷۲.
- سزاوار نیست مسلمان را که مؤاخات؛ ۷۲.
- سه چیز از مکرمات‌های دنیا و آخرت است؛ ۱۱۱.
- سه چیز است که زیاد نمی‌کند مگر عزت مرد؛ ۱۱۲.
- سه کس اند که ایشان را حرمتی نیست؛ ۹۷.
- عجب دارم از کسی که ایمان به جهنم دارد؛ ۷۹.
- غضب فاسد می‌کند ایمان را؛ ۶۹.
- غیبت آن است که در برادر مؤمن عیبی؛ ۴۶، ۹۰.
- غیبت بدتر است از زنا؛ ۵۴، ۱۰۸.
- غیبت برای فاسق نمی‌باشد؛ ۱۰۲.
- غیبت کننده اگر توبه کند آخر کسی؛ ۵۲.
- غیبت یکدیگر نمودن موجب؛ ۴۷.
- فاطمه بنت قیس به خدمت رسول صلی الله علیه و آله مشورت کرد؛ ۸۸.
- فتنات داخل بهشت نمی‌شود؛ ۶۱.
- قهقهه از شیطان است؛ ۸۱.
- کسی که اقرار به دین الهی داشته باشد؛ ۱۰۱.
- کسی که برای او دورو باشد در دنیا؛ ۶۵.
- کسی که بنشیند نزد دشنام دهنده به دوستان خدا؛ ۷۲.
- کفار غیبت آن کسی را که او را غیبت کرده؛

۱۰۴. واجب است بر خدا آنکه آزاد کند؛ ۵۶.
- کفاره اغتیاب چیست؟؛ ۱۱۰.
۸۹. کم مشمار نیکی و احسان را هر چند به ریختن؛ ۵۰.
- وای بر تو پیدایش کن که ارزش این حدیث؛ ۲۶.
- لغت خدا و ملائکه و ناس اجمعین بر کسی که یک درهم؛ ۱۶۷.
- و جوه غیبت واقع می شود به یاد کردن عیبی در؛ ۵۸.
۱۰۱. هر بدعتی ضلالت و گمراهی است؛ ۹۲.
- ما احدی را داخل مؤمنان نمی شماریم؛ ۱۰۱.
- هر بدعتی ضلالت و گمراهی است؛ ۹۲.
- محبوبترین شما به سوی حق تعالی خوش خلق ترین؛ ۶۲.
- هر که احسان کند بر برادر مؤمن؛ ۵۶.
- مراد این نیست که عورت جسد او منکشف شود؛ ۷۴.
- هر که احسان کند به یکی از اهل بیت؛ ۱۴۲.
- مردم سخت به سهولت و آسانی به؛ ۱۴۴.
- هر که اختیاری نماید طاعت الهی را؛ ۷۳.
- مستمع یعنی گوش دهنده به غیبت؛ ۵۵.
- هر که ایمان به خدا و رسول دارد؛ ۵۶.
- ملائکه که موکلند بر اعمال مردمان؛ ۵۱.
- هر که ایمان به خدا و روز قیامت دارد؛ ۷۲.
- ملعون است، ملعون است مالی که؛ ۱۳۹.
- هر که بخورد گوشت برادر مؤمن خود را؛ ۴۸.
- مماطله غنی و مالدار؛ ۸۷.
- هر که بر او مظلومه ای در عرض کسی؛ ۱۰۵.
- من در روز قیامت چهار طائفه را شفاعت خواهم کرد؛ ۱۴۲.
- آن را دانند؛ ۴۷.
- مؤمن غبطه می برد؛ ۷۸.
- هر که برای شخصی چیزی گوید که مردم آن را دانند؛ ۴۷.
- نزدیکترین احوال بنده به کفر این است؛ ۵۲.
- هر که برای کسی چیزی گوید که مردم؛ ۹۰.
- نشستن در مسجد و انتظار نماز بردن عبادت است؛ ۴۹.
- هر که برود به نزد صاحب بدعتی؛ ۹۵.
- واجب است از برای مؤمن بر مؤمن آنکه خیرخواه او باشد؛ ۴۵.
- هر که بگوید در حق مؤمنی سخنی را؛ ۵۴.
- هر که بیرون کند تمام زکات مال خود را؛ ۱۳۸.
- هر که تقوی و پرهیزگاری بورزد؛ ۶۸.

- هر که حاضر باشد در مجلسی که سگی؛ ۵۶
- هر که خشم خود را فرو خورد؛ ۷۰
- هر که در حق برادر مؤمن خود بگوید؛ ۵۲
- هر که دو رُو و دو زبان داشته باشد؛ ۵۴
- ۶۵
- هر که را به دیده خود نبینی که گناهی کند؛ ۵۳
- هر که رد کند از عرض برادر خود؛ ۵۶
- هر که رد کند حرف بدی را که در؛ ۵۶
- هر که روایت کند بر مؤمنی روایتی را که عیب؛ ۷۴
- هر که ریاست مردم را خواهد هالک است؛ ۷۷
- هر که طلب علم کند برای آنکه مباحثات نماید؛ ۷۶
- هر که طلب کند رضا و خوشنودی؛ ۷۲
- هر که غیبت کند برادر مؤمن خود را؛ ۵۱
- هر که غیبت کند مسلمانی را؛ ۵۳
- هر که غیظ خود را فرو خورد؛ ۶۹
- هر که فتوی دهد مردم را به رأی خود؛ ۹۲
- هر که کسی را رسوا کند در گناهی؛ ۵۵
- هر که متعرض پادشاه جایری شود؛ ۹۷
- هر که ملاقات کند مسلمین را به دو رُو؛ ۶۵
- هر که نزد او غیبت کنند؛ ۵۷
- هر که نقلی کند در مذمت مؤمنی؛ ۵۱
- هر که یک قیراط زکات را؛ ۱۳۸
- هرگاه ببینید اهل ریب و بدعت‌ها را بعد از من؛ ۹۶
- هرگاه بدعت‌ها در امت من ظاهر شد؛ ۹۵
- هرگاه مردی را ببینید که نیکوئی می‌نماید؛ ۹۳
- همه چیز مسلمانان بر مسلمان حرام است؛ ۴۹
- هیچ بنده‌ای نیست که خشم خود را فرو خورد؛ ۶۹، ۷۰
- هیچ جرعمای که بنوشد آن بنده محبوبتر نیست؛ ۷۰
- هیچ صاحب مالی نیست که طلا و نقره؛ ۱۳۹
- هیچ مؤمنی نیست مگر آنکه در او مزاح؛ ۸۱
- هیچ ورعی بهتر نیست از اجتناب از؛ ۴۹
- یاد کنید برادر مؤمن خود را در وقتی که؛ ۵۰
- یک نماز فریضه بهتر است از بیست حج؛ ۱۳۸

معصومان و پیامبران علیهم السلام

اهل بیت علیهم السلام: ۲۵، ۷۵، ۷۸، ۹۲، ۱۲۱، ۵۴۰	
۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۸	امام حسن علیهم السلام: ۲۶، ۱۹۰، ۵۲۱
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۳، ۲۲۰	امام حسین علیهم السلام: ۲۶، ۱۶۴، ۱۸۹، ۱۹۰
۲۴۲، ۲۴۳، ۴۴۱، ۵۲۱، ۵۳۹، ۵۶۴	۲۳۳، ۵۲۱، ۵۵۳، ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۸
۵۷۱، ۵۷۶، ۶۰۱، ۶۱۰، ۶۱۸	امام سجاد علیهم السلام: ۳۴، ۵۰، ۷۰، ۹۳، ۱۱۱
حضرت محمد علیهم السلام: ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۱	۱۲۲، ۲۱۹، ۲۲۰، ۵۹۷، ۶۰۶، ۶۱۳
۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۸	امام محمد باقر علیهم السلام: ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۷۰، ۷۶
۷۲، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۵	۸۲، ۹۲، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۳۵
۹۶، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱	۱۴۴، ۱۹۹، ۲۵۷
۱۱۲، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲	امام صادق علیهم السلام: ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲
۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۸	۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۶
۱۹۰، ۱۹۴، ۲۲۰، ۲۴۲، ۳۶۲، ۳۷۵	۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۰، ۹۶، ۹۷
۳۹۳، ۵۲۱، ۵۲۸، ۵۴۳، ۵۵۰، ۵۵۷	۹۸، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۳۸
۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۲، ۵۸۱	۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۲۱، ۵۶۲
۵۹۱، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۷	امام موسی کاظم علیهم السلام: ۴۷، ۸۰، ۹۷، ۱۱۲
حضرت علی علیهم السلام: ۵۱، ۵۳، ۵۵، ۷۲، ۸۰	۱۳۷، ۲۲۱، ۲۲۹
۱۱۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۸۹، ۱۹۰	امام رضا علیهم السلام: ۳۸، ۴۹، ۷۹، ۹۳، ۱۲۹
۱۹۴، ۲۳۴، ۳۶۲، ۴۳۱، ۵۰۳، ۵۲۱	۱۴۵، ۱۷۸، ۲۲۱، ۵۰۲، ۵۷۰
۵۷۲، ۵۷۳، ۵۹۸، ۶۰۳، ۶۱۱	امام حسن عسکری علیهم السلام: ۵۶، ۹۳، ۱۱۷
حضرت زهرا علیها السلام: ۲۵، ۲۶، ۳۹۲، ۵۲۱	امام زمان علیهم السلام: ۲۹، ۱۰۶، ۱۴۴، ۱۵۷

- ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۴۳، ۵۷۰، ۵۷۱.
- حضرت مسلم بن عقیل: ۵۲۱.
- حضرت معصومه علیها السلام: ۶۱۰.
- حضرت آدم علیه السلام: ۹۱.
- حضرت ابراهیم علیه السلام: ۹۸.
- حضرت موسی علیه السلام: ۶۱، ۷۸.
- حضرت عیسی علیه السلام: ۶۶، ۱۰۳.
- حضرت خضر علیه السلام: ۷۹.
- حضرت یونس علیه السلام: ۸۰.
- حضرت سلیمان علیه السلام: ۸۰.
- حضرت آدم علیه السلام: ۲۵۱.
- جبرئیل علیه السلام: ۵۲، ۱۱۲، ۱۹۰.
- حواء علیها السلام: ۲۵۱.
- انمه اطهار علیهم السلام ← اهل بیت علیهم السلام
- انمه طاهرین علیهم السلام ← اهل بیت علیهم السلام
- انمه هدی علیهم السلام ← اهل بیت علیهم السلام
- امام زین العابدین علیه السلام ← امام سجاد علیه السلام
- امام موسی بن جعفر علیه السلام ← امام موسی کاظم علیه السلام
- انبیاء علیهم السلام ← اهل بیت علیهم السلام
- حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ← حضرت علی علیه السلام
- حضرت حجت علیه السلام ← امام زمان علیه السلام
- حضرت رسالت علیه السلام ← حضرت محمد صلی الله علیه و آله
- حضرت رسول صلی الله علیه و آله ← حضرت محمد صلی الله علیه و آله
- حضرت ولی عصر علیه السلام ← امام زمان علیه السلام
- سید الشهدا علیهم السلام ← امام حسین علیه السلام
- صاحب الامر علیه السلام ← امام زمان علیه السلام
- صدیقه طاهره ← حضرت زهرا علیها السلام
- علی بن الحسین علیه السلام ← امام سجاد علیه السلام
- علی بن موسی الرضا علیه السلام ← امام رضا علیه السلام
- فاطمه زهرا ← حضرت زهرا علیها السلام
- قائم علیه السلام ← امام زمان علیه السلام
- معصومین علیهم السلام ← اهل بیت علیهم السلام
- مهدی علیه السلام ← امام زمان علیه السلام
- نبی صلی الله علیه و آله ← حضرت محمد صلی الله علیه و آله

اشخاص

این حاجب؛ ۲۵۵، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۷	﴿الف، ب، پ، ت﴾
۵۴۵، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۷۴	احمد امین مصری؛ ۳۶۲
این حجاج؛ ۲۰۰	آبادهای، محمدجعفر بن محمدصفی؛ ۵۱۸
این زهره حلیی؛ ۱۹۶، ۲۰۸	۵۳۷، ۵۶۸، ۵۷۹، ۵۸۶، ۶۰۷
این سراج؛ ۳۵۸	آخوندی، محمد؛ ۱۷۲
این سینا؛ ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۷	آزاد کشمیری، محمدعلی؛ ۲۲۹، ۳۶۰
۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۲۵	آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ ۳۶۶
۳۲۷، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۵۱، ۳۵۲	آقا بزرگ طهرانی؛ ۳۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۷۲
۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۹، ۵۰۸، ۵۰۶	۱۷۵، ۲۰۸، ۲۲۴، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۹۷
این شعبه حرانی؛ ۱۱۷	۴۹۸، ۵۰۷، ۵۱۳، ۵۱۵
این عباس؛ ۳۶۱، ۵۴۸	آقا نجفی، محمدتقی بن محمدباقر؛ ۵۴۸
این عبدوس؛ ۲۰۱	ابابکر؛ ۱۹۰
این عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین؛ ۶۰۵	ابراهیم بن هاشم؛ ۵۳۹
این قتال نیشابوری؛ ۱۱۸، ۴۹۷	ابطحی سدهی، سیدمحمدباقر؛ ۱۷۹
این کمونه؛ ۵۱۱	ابن اثیر؛ ۳۵۹، ۴۹۸
این مالک؛ ۵۲۸، ۵۴۱، ۵۴۸، ۵۵۵، ۵۸۲	ابن ادریس؛ ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۱۰، ۵۳۳
این مشهدی؛ ۶۱۰	ابن بابویه ← شیخ صدوق
این منظور، محمد بن مکرم؛ ۳۵۹	ابن جنید؛ ۱۵۲

- ابن هشام، جمال‌الدین عبدالله بن یوسف؛ ۵۴۵.
- ابوالاسود دونلی؛ ۳۶۲.
- ابوالحسن شریف عاملی بن محمدطاهر بن عبدالحمید؛ ۳۴.
- ابوالصلاح؛ ۱۶۶، ۱۷۳.
- ابوالعلاء؛ ۳۵۹.
- ابوالغازی، سلطان حسین؛ ۶۱۱.
- ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی؛ ۵۲۷.
- ۵۲۹.
- ابوالهدی؛ ۲۲۷.
- ابوجهم؛ ۸۸.
- ابوحفص عمر بن محمد خسفی نجم‌الدین؛ ۵۹۹.
- ابوحیان؛ ۵۴۵.
- ابوذر؛ ۱۹۵.
- ابوسفیان؛ ۸۸.
- ابوعلی الزوج الصالح؛ ۲۱۵.
- ابوعلی حائری؛ ۲۱۰.
- ابوعلی عبیدالله الثانی؛ ۲۲۱.
- ابوعمر و دانی؛ ۵۸۵.
- ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر؛ ۳۰۸.
- ابی خمسن، محمد بن احمد بن ابراهیم؛ ۲۲۷.
- ابی ضمضم؛ ۱۱۴.
- ابی هاشم کوفی؛ ۱۸۸.
- احسائی، ابن ابی جمهور؛ ۱۱۹، ۱۸۹.
- ۲۰۸.
- احمد بن علی بن مسعود؛ ۵۹۴.
- احمد عمر هاشم؛ ۱۲۰.
- احمدیان، محمدعلی؛ ۶۲۰.
- احمدی جلفایی، حمید؛ ۱۳۰.
- ادیم بن الحر؛ ۱۹۹، ۲۰۰.
- ارباب، حاج آقا رحیم؛ ۱۷۹.
- ارجمند بانو؛ ۳۷۶.
- اردیلی، جمال‌الدین محمد بن عبدالغنی؛ ۵۸۰.
- ارموی، قاضی سراج‌الدین؛ ۲۳۲، ۳۱۵.
- ۳۲۱، ۳۴۲، ۵۹۳، ۵۹۶.
- ازهری، زین‌الدین خالد بن عبدالله؛ ۵۸۲.
- استادی، رضا؛ ۱۱۹، ۲۰۹.
- استرآبادی، رضی‌الدین؛ ۳۶۳، ۳۷۵، ۴۲۰.
- ۴۲۸، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۹۸، ۵۳۷.
- استرآبادی، محمدامین؛ ۲۳۷، ۲۵۶، ۳۵۹.
- ۵۰۸.

- اسدی، نجم‌الدین عبدالله بن محمد؛ ۵۳۵.
- اصفهانی، تاج‌الدین حسن؛ ۲۷، ۲۴۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷.
- اصفهانی، سید ابوالحسن؛ ۵۵۸، ۵۶۰.
- اصفهانی، سید محمد بن ابی‌الفتح؛ ۲۲۷.
- اصفهانی، علی بن حسین ابوالفرج؛ ۳۵۷.
- اصفهانی، محمد؛ ۶۱۷.
- اصفهانی، محمدتقی (ملا تقی)؛ ۳۶۹.
- اصفهانی، محمدتقی (پسر فاضل هندی)؛ ۳۶۷.
- اظهری، محمدرضا؛ ۴۹۷.
- اعرج، ابوعلی عبیدالله؛ ۲۲۱.
- افندی، ملا عبدالله؛ ۳۵۸، ۳۶۸، ۴۹۷.
- امرؤالقیس؛ ۳۹۷.
- امین تبریزی، علی بن محمدحسین؛ ۶۰۷.
- امین، سید حسن؛ ۲۰۷، ۳۵۸، ۳۵۹.
- امین عاملی، سید محسن؛ ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۰۷، ۳۵۷، ۴۹۷.
- انصاری، حسن علی بن تاج‌الدین؛ ۵۷۹.
- ایچی، عضدالدین؛ ۳۵۹.
- ایمانلو، مهدی بن محمد؛ ۶۰۷.
- باقری سیانی، مهدی؛ ۲۷، ۱۷۵، ۱۸۴.
- بحرالعلوم، سید محمدصادق؛ ۱۱۹.
- بحرالعلوم، سید مهدی؛ ۱۷۷.
- بحرالعلوم نجفی، سید محمد مهدی بن مرتضی؛ ۱۷۷، ۲۰۹، ۶۱۴.
- بحرانی، احمد بن صالح؛ ۴۹۷.
- بحرانی، شیخ یوسف؛ ۱۷۶.
- بحرانی شیرازی، عبدالمجیب بن مفید؛ ۳۵.
- بخشی، حسین؛ ۲۱۹، ۲۳۰.
- برقوی، عبدالرحمن؛ ۳۵۸.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ ۱۲۰، ۱۷۳.
- برکت، محمد؛ ۳۴.
- بروجردی اصفهانی، آقا منیرالدین بن محمداسماعیل؛ ۲۷، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۷.
- بروجردی، حاج سید علی اصغر؛ ۱۷۹.
- بروجردی، میرزا اسماعیل؛ ۱۷۹.
- بروجردی، میرزا محمود بن علی تقی؛ ۱۷۹.
- بروجنی بیدآبادی اصفهانی، شیخ علی بن باقر؛ ۵۴۰، ۵۴۹.
- بصری، حسن؛ ۱۸۸.
- بغدادی، ابن ندیم؛ ۱۷۲.
- بغدادی، خطیب؛ ۱۲۰.
- بغدادی، شیخ عبدالحسین بن عبدالرحمن؛ ۳۶۹.

- بغدادی، عبدالقادر بن عمر؛ ۳۵۷.
 بوعلی ← ابن سینا
 بویه رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد؛ ۵۹۶.
 بهادری، ابراهیم؛ ۲۰۷، ۲۰۸.
 بهبودی، محمدباقر؛ ۱۱۷، ۵۱۵.
 بهبهانی، وحید؛ ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۳۷۱، ۳۶۹، ۲۰۸.
 بیدارفر، محسن؛ ۳۵۷، ۳۵۸.
 بیدهندی، ناصر؛ ۱۷۲.
 بیرجندی، نظام‌الدین عبدالعلی بن محمد؛ ۵۷۸.
 پاشا، سعید؛ ۳۵۹.
 پوری، الهه؛ ۲۹.
 تجدد، رضا؛ ۱۷۲.
 تجلیل، جلیل؛ ۲۱۹، ۲۳۰.
 تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر؛ ۲۳۲، ۲۷۵، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۹، ۵۲۷، ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۶۲، ۵۸۵، ۵۹۹.
 تنکابنی، محمد بن سلیمان؛ ۴۹۷.
 تنکابنی، مولی محمدعلی جیلی (یا جبللی)؛ ۲۲۷.
 تونی، محمدعلی بن ملا محمدرضا؛ ۱۲۴.
 تویسرکانی، ملا حسینعلی بن نوروز علی؛ ۵۹۸.
 ﴿ث، ج، ج، ح﴾
 جابر بن عبدالله انصاری؛ ۵۲.
 جابری انصاری، میرزا حسن؛ ۵۱۳.
 جاربردی، فخرالدین احمد بن حسن؛ ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۶۱، ۵۸۱.
 جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد؛ ۳۵۸، ۵۲۹، ۵۷۴، ۵۹۰، ۵۹۱.
 جدیدی‌نژاد، محمدرضا؛ ۲۱۰.
 جرجانی، عبدالقاهر؛ ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۹۴.
 جرجانی، علی بن عبد؛ ۳۵۷، ۳۵۹.
 جریر بن عطیه؛ ۳۵۸.
 جزائری، احمد؛ ۳۵، ۵۳۳.
 جزائری، احمد بن اسماعیل؛ ۳۴.
 جزائری تستری، محمد بن حاج علی بن امیر محمود؛ ۳۶۸.
 جزائری، سید عبدالله؛ ۳۶۸، ۴۹۷، ۵۱۳.
 جزائری، سید نعمت الله؛ ۱۲۷، ۱۸۸، ۲۰۷، ۵۰۰.

- جزائری، سید میرزا؛ ۴۹۹.
- جعفریان، رسول؛ ۲۳۹، ۳۷۰، ۴۹۸.
- جلیلی؛ نعمت الله؛ ۲۰۸.
- جناب، میر سید علی؛ ۳۵۸.
- جوان آراسته، حسین؛ ۴۹۷.
- جوسقی، کمال الدین محمد بن حسام؛ ۵۴۳.
- جهانبخش، جويا؛ ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۷۳.
- چهارسوقی، میرزا محمد هاشم؛ ۱۷۹.
- حائری، حاج شیخ عبدالکریم؛ ۱۷۶.
- حائری، عبدالحسین؛ ۵۱۴.
- حافظیان، ابوالفضل؛ ۵۱۴.
- حجت نجفی، شیخ مرتضی؛ ۱۷۹.
- حجت هاشمی خراسانی؛ ۴۹۸.
- حجتی، سید محمدباقر؛ ۵۱۴.
- حسن عمید؛ ۴۹۸.
- حسنى لاریجانی، علی اکبر بن محمد صالح؛ ۳۶۸.
- حسین بن عبدالصمد؛ ۳۷۱.
- حسینی، ابوالقاسم بن محمد؛ ۵۴۲.
- حسینی، ابو عبدالله جعفر بن محمد؛ ۶۱۳.
- حسینی اشکوری، سید احمد؛ ۱۱۷، ۱۷۱، ۲۰۸، ۳۵۷، ۳۵۸، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۴.
- حسینی اشکوری، سید صادق؛ ۵۱۴.
- حسینی اصفهانی، سید محمد حسین؛ ۱۲۸.
- حسینی بیرجندی، حسین؛ ۱۱۹.
- حسینی ترمذی، محمد صالح (کشفی)؛ ۱۹۰.
- حسینی جلالی، سید محمد حسین؛ ۳۵۹.
- حسینی جلالی، محمد جواد؛ ۳۵۷.
- حسینی خاتون آبادی، عبدالحسین؛ ۴۹۸.
- حسینی، سید جلال الدین؛ ۱۲۰.
- حسینی، سید حسن بن علی؛ ۵۴۷، ۵۴۸.
- حسینی، سید علی بن محمد مهدی؛ ۵۴۸.
- حسینی شامی، یوسف بن محمد بن محمد بن زین الدین؛ ۵۸۳.
- حسینی طاهری میرزائی قمی، میرزا فخرالدین؛ ۱۷۹.
- حسینی عاملی، سید محمد جواد بن محمد؛ ۵۵۱.
- حسینی، عبداللطیف؛ ۲۰۷.
- حسینی قاینی، سید حسین بن سید علی؛ ۵۱۸، ۵۲۵، ۵۳۱، ۵۳۲.
- حسینی قزوینی ابراهیم آبادی، علی اصغر بن محمد معصوم؛ ۵۷۳.
- حسینی قمی همدانی، سید صدرالدین محمد؛ ۳۶۹.
- حسینی گرگانی، سید محمد بن علی؛ ۵۷۲.

خاتون آبادی؛ میر محمد اسماعیل؛ ۵۰۱،

۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵،

خاتون آبادی، میر محمدحسین؛ ۲۶، ۳۱،

۳۲، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۱۲۱، ۱۲۲،

۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۵،

۱۷۳، ۵۰۰، ۵۱۶،

خاقانی؛ ۶۰۵،

خراسانی، آقا حسین؛ ۵۲۶، ۵۳۱، ۵۳۳،

خراسانی، سید علی؛ ۱۱۸،

خرسان، سید محمدباقر؛ ۱۱۷،

خرسان، سید محمد مهدی؛ ۱۱۸، ۲۱۰،

خفری، شمس الدین؛ ۵۵۶،

خلیفه سلطان مرعشی آملی، سید حسین بن

محمد؛ ۶۰۵،

خواجوی، محمد؛ ۳۵۹،

خوانساری، آقا حسین؛ ۳۳، ۳۶۸، ۳۷۱،

خوانساری اصفهانی، زین الدین علی بن

عین علی؛ ۱۲۸،

خوانساری چهارسوقی، میرزا محمدباقر؛

۲۲۹، ۳۵۸،

خوانساری، علی رضا ابن عباسعلی؛ ۵۲۴،

خوانساری، محمد کاظم بن محمد صائب؛

۵۶۳،

خویی تبریزی، محمد بن عبدالصبور؛ ۶۰۷،

حسینی، محمد محسن بن میر عبدالکریم؛

۶۰۸،

حسینی موسوی شهرستانی، سید عبدالرحیم

بن محمد؛ ۳۴،

حکیم، میرزا محمدحسن؛ ۵۳۷،

حکیم، سید محمدحسین؛ ۱۲۰،

حلاج، حسین بن منصور؛ ۱۸۸،

حلبی؛ ۹۲،

حلی، احمد بن حسین؛ ۳۶۷،

حمیری، عبدالله بن جعفر؛ ۲۰۱، ۲۰۹،

﴿خ، د، ذ، ر﴾

خاتون آبادی اصفهانی، میر عمادالدین؛ ۲۸،

۴۹۹،

خاتون آبادی ثانی، ملا محمد اسماعیل؛ ۲۸،

خاتون آبادی، سید حسین؛ ۵۱۳،

خاتون آبادی، سید عبدالباقی؛ ۱۲۷،

خاتون آبادی، سید محمدباقر؛ ۲۸، ۵۰۰،

خاتون آبادی، عبدالحسین؛ ۵۰۶،

خاتون آبادی، عبدالواسع بن محمد صالح؛

۳۲، ۱۲۱،

خاتون آبادی، ملا محمد صالح بن عبدالواسع؛

۲۶، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹،

۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷،

- دارایی کشفی پروجر دی، سید جعفر بن ابواسحاق؛ ۵۲۲.
- دامغانی، محمد؛ ۵۸۷.
- دانش‌پژوه، محمدتقی؛ ۳۶۰، ۵۱۴.
- درایتی، محمدحسین؛ ۲۰۷.
- درایتی، مصطفی؛ ۱۱۹.
- دوانی جلال‌الدین محمد ← محقق دوانی دوانی، علی؛ ۴۹۸.
- دهلوی، حسن؛ ۶۰۵.
- دیلمی، حسن بن محمد؛ ۱۷۱.
- رازی، قطب‌الدین محمود بن محمد؛ ۲۳۲، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۷، ۵۲۲، ۵۹۳.
- رافعی؛ ۵۲۴.
- راوندی، قطب‌الدین؛ ۱۲۹، ۳۵۹.
- رجایی، سید مهدی؛ ۱۱۹، ۲۰۸.
- رحمتی اراکی، شیخ رحمۃ‌الله؛ ۳۵۹.
- رحیمی حاجی آبادی، رضاقلی؛ ۵۷۵، ۶۰۰، ۶۰۴، ۶۱۶.
- رحیمی، شیخ محمدرضا؛ ۶۰۴.
- رستم بن صفی قلی؛ ۶۰۸.
- رشتی، حاج میرزا حبیب‌الله؛ ۱۷۹، ۱۸۲.
- رضوی، سید مرتضی؛ ۱۸۰.
- رفیعی، سید حسین؛ ۳۶۴.
- روضاتی، سید احمد؛ ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۴، ۳۵۸.
- روضاتی، سید محمدعلی؛ ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۷۲.
- روضاتی، میرزا حبیب‌الله؛ ۱۷۹.
- ریاضی نجف‌آبادی، ابراهیم بن محمد؛ ۲۷، ۶۱۹، ۶۲۰.
- «ز، ژ، س، ش»
- زراره؛ ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰.
- زهری، ابی بکر محمد بن مسلم؛ ۹۵.
- زین العابدین بن حسین؛ ۶۰۹.
- ساوی، سعدالدین محمد بن تاج‌الدین علی؛ ۵۳۲.
- ساوی حسینی، محمدحسین بن محمدباقر؛ ۵۳۵.
- سبحانی، جعفر؛ ۳۶۰.
- سبزواری، سید عبدالله برهان‌المحققین؛ ۱۷۹.
- سعید زاید؛ ۳۵۹.
- سفیان ثوری؛ ۱۸۸.
- سلطان‌العلماء، حسین بن رفیع‌الدین؛ ۳۶۸.

- سلطان العلماء، میر محمدباقر بن حسن؛ ۲۲۶.
- سلمان؛ ۱۹۵.
- سلیمان بن خالد؛ ۱۰۱.
- سیویه؛ ۳۷۵.
- سیجانی، میرزا محمدحسین بن ابوطالب؛ ۵۷۸.
- سید بن طاوس، رضی الدین علی بن موسی؛ ۲۳۰، ۵۱۸، ۵۶۹، ۵۸۷، ۵۸۸.
- سید بهاء الدین محمد (از نوادگان امام موسی بن جعفر علیهم السلام)؛ ۲۲۹.
- سید مرتضی؛ ۱۱۷، ۲۰۸.
- سیوری حلی، ابو عبدالله مقداد بن عبدالله؛ ۵۲۳، ۶۰۹.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر؛ ۲۲۶، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۴۱، ۵۴۸.
- شاطبی، ابو محمد قاسم بن فیره؛ ۵۸۵.
- شاه اسماعیل صفوی؛ ۳۶، ۱۴۸.
- شاه جهان؛ ۳۷۶.
- شاه سلطان حسین صفوی؛ ۳۸، ۴۳، ۱۲۲، ۳۶۹.
- شاه سلیمان صفوی؛ ۵۰۹، ۵۱۲.
- شاه عباس اول؛ ۳۱۵.
- شاه عبدالعظیمی، سید محمدعلی؛ ۱۷۹.
- شیر حسینی، سید جعفر بن عبدالله؛ ۶۱۲.
- شیر حسینی، سید عبدالله؛ ۶۱۲.
- شریف اردکانی، محمدباقر بن علی رضا؛ ۴۹۷.
- شریف خاتون آبادی، احمد بن محمد مهدی؛ ۳۵.
- شریف زنجانی [جرجانی]؛ ۳۱۵.
- شریف قاری استرآبادی، عمادالدین علی بن عمادالدین محمود؛ ۵۷۲.
- شریفی، عبدالله؛ ۵۷۸.
- شفتی، سید محمدباقر بن محمدتقی؛ ۵۲۶.
- شفتی، سید محمدرضا؛ ۱۷۹.
- شنقیطی، شیخ احمد بن امین؛ ۱۱۷.
- شوشتری، حسن بن عبدالله بن الحسین؛ ۲۴۵.
- شوشتری، عبدالله بن حسین؛ ۳۷۱.
- شهرستانی، سید جواد؛ ۱۱۸.
- شهرستانی، سید هبه الدین؛ ۱۷۷.
- شهید اول؛ ۹۹، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۱، ۲۰۸، ۲۴۲، ۵۹۵.
- شهید ثانی؛ ۲۶، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۹۹، ۱۰۰.
- ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۵۹، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۴۲، ۵۳۴، ۵۳۵.

- شیخ الاسلام، حاج میرزا مرتضیٰ؛ ۶۰۱۔
 شیخ رئیس ← ابن سینا
 شیخ انصاری؛ ۱۷۸، ۳۷۰۔
 شیخ یحییٰ، محمد بن حسین عاملی؛ ۴۵، ۱۷۶، ۲۲۷، ۲۷۲، ۳۷۱، ۵۰۱، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۷، ۵۸۹۔
 شیخ حر عاملی؛ ۱۲۰، ۱۷۴، ۱۷۶، ۲۲۵۔
 شیخ زین الدین ← شہید ثانی
 شیخ صدوق؛ ۳۴، ۳۵، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۰۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۷۰، ۵۷۱، ۶۱۰۔
 شیخ طبرسی، ابی منصور احمد بن علی؛ ۱۱۷۔
 شیخ طوسی؛ ۵۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۵۵۱، ۵۳۳، ۵۷۶۔
 شیخ علی خان وزیر؛ ۵۰۹۔
 شیخ کلینی؛ ۱۱۹، ۱۷۲، ۲۰۹، ۵۳۹۔
 شیخ مفید؛ ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۸۸۔
 شیروانی، محمد؛ ۱۱۹۔
- صاحب الروضات ← خوانساری
 چہارسوقی، میرزا محمدباقر
 صاحب ریاض المسائل ← طباطبائی سید علی
 صاحب معالم ← عاملی، حسن بن زین الدین
 صاحب نجوم السماء ← آزاد کشمیری، محمد علی
 صادقی، سید محمدباقر میر محمد؛ ۱۷۹۔
 صادقی، مصطفیٰ؛ ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۱۲۱، ۱۳۱۔
 صالحی، نعمت اللہ؛ ۶۰۰، ۶۱۶۔
 صانعی، فخرالدین؛ ۲۰۹۔
 صدرایی خوئی، علی؛ ۱۷۴، ۳۶۲، ۵۱۴۔
 صدری، لیلا؛ ۲۹۔
 صفائی خوانساری، احمد؛ ۱۷۹، ۱۸۳۔
 صفی آبادی، محمدجعفر بن محمد؛ ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵۔
 ضریر، خزاعی؛ ۶۱۱۔
 ضیاء الدین یوسف بن عبدالرحمن؛ ۵۲۹، ۵۷۵۔
 طالقانی، محمد نبی بن محمد مقیم؛ ۵۷۷۔
 طاہر احمد، الزاوی؛ ۳۵۹۔
 طباطبائی، سید مہدی؛ ۲۰۹۔
- ﴿ص، ض، ط، ظ﴾
 صاحب المدارک؛ ۲۳۲، ۲۴۵۔
 صاحب جواهر ← نجفی محمدحسن

- طباطبایی، سید علی؛ ۱۹۶، ۲۰۸، ۲۰۳، ۳۷۰، ۳۷۱، ۴۹۸، ۵۴۰.
- طباطبایی، سید محمدحسن؛ ۲۷، ۲۱۱، ۲۱۲.
- طبرسی، علی؛ ۱۲۰.
- طبرسی، فضل بن حسن؛ ۴۹۸.
- طبری، ملا عبدالکریم بن محمد هادی؛ ۳۶۸.
- طریفی، محمد نبیل؛ ۳۵۷.
- طناحی، محمود محمد؛ ۴۹۸، ۳۶۰.
- طوسی، خواجه نصیرالدین؛ ۲۳۲، ۳۰۳، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۵۷، ۳۵۸، ۵۰۴، ۵۵۰، ۶۱۷.
- طه حسین؛ ۳۵۹، ۳۶۲.
- طه نجف، شیخ مهدی؛ ۱۱۸.
- ﴿ع، غ، ف، ق﴾
- عاملی، آیت الله حسن زاده آملی، حسن؛ ۱۱۹.
- عاملی اصفهانی، محمدرضا بن محمد باقر؛ ۱۲۸.
- عاملی، حسن بن زین الدین؛ ۱۰۰، ۳۷۱، ۵۵۲، ۵۶۸، ۶۰۵.
- عاملی، سید محمد؛ ۲۰۹، ۲۱۰.
- عاملی، سید نورالدین؛ ۳۵۹.
- عاملی، شیخ حسین؛ ۱۱۹.
- عاملی، شیخ عبدالصمد؛ ۱۷۶، ۵۴۵.
- عاملی، محمد بن علی موسوی؛ ۱۷۳.
- عاملی نباطی، زین الدین بن یونس؛ ۴۹۸.
- عاملی نجفی، شیخ خلیل؛ ۱۷۶.
- عائشه؛ ۶۰.
- عبدالباقی، محمد فؤاد؛ ۱۱۹.
- عبدالرحمان بن حجاج؛ ۱۹۹، ۲۰۰.
- عبدالرحمن بن احمد؛ ۳۵۹.
- عبدالرحیم بن مظفر (مظفر) جلی؛ ۵۹۳.
- عبدالله بن حسن؛ ۲۰۱.
- عبدالله بن عمر بن خطاب؛ ۶۱۳.
- عبدالله بن محمد؛ ۶۰۴.
- عبدالمحمود (ابن داود مصری)؛ ۵۸۷.
- عثمان؛ ۱۹۰.
- عراقی، آقامجتبی؛ ۱۱۹، ۲۰۸.
- علامه بهبهانی؛ ۲۰۲.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مظفر؛ ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۳.
- ۱۸۹، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۵۵، ۳۵۸، ۳۷۰، ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۳۳، ۵۵۱، ۵۸۶، ۶۰۰، ۶۰۹، ۶۱۷.

- علامه رازی ← رازی، قطب‌الدین
 علیاری تبریزی، علی؛ ۴۹۷.
 علی بن جعفر؛ ۲۰۲.
 علی، شمس‌الدین ابوالقاسم؛ ۲۲۱، ۲۲۲.
 عمار ساباطی؛ ۱۳۶، ۱۳۷.
 عمر؛ ۱۹۰.
 عمران؛ ۷۸.
 عمر مختار، ابوعلی؛ ۲۲۰، ۲۲۲.
 غزالی؛ ۱۰۰، ۱۸۸.
 غزالی مشهدی؛ ۶۰۵.
 غفاری، علی اکبر؛ ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۸، ۲۰۹.
 غفاری، ملا حامد؛ ۵۹۹.
 غلامی مقدم، براتعلی؛ ۵۱۴.
 فارابی؛ ۳۳۲، ۳۳۵.
 فارس حسون؛ ۱۷۱.
 فاضل آبی؛ ۲۰۹.
 فاضل اصفهانی ← فاضل هندی
 فاضل رستم‌داری، محمد بن قمرالدین؛ ۳۱۵، ۳۳۶.
 فاضل سراب، محمد بن عبدالفتاح تنکابنی؛ ۱۲۷.
 فاضل مقداد؛ ۲۰۷.
 فاضل مقداد؛ ۵۲۳، ۶۰۹.
 فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن
 اصفهانی؛ ۲۷، ۲۸، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۰۹.
 ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹.
 ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵.
 ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱.
 ۳۷۶، ۴۹۸.
 فاطمه بنت قیس؛ ۸۸.
 فتونی عاملی، ابوالحسن؛ ۱۷۶.
 فخرالمحققین حلی؛ ۱۷۶، ۶۰۰.
 فخر رازی؛ ۲۳۸.
 فضه؛ ۲۵.
 فقیه احمدآبادی، سیدمحمدتقی؛ ۱۷۹.
 فقیه ایمانی، میرزا محمدباقر؛ ۱۷۹.
 فکرت، محمدآصف؛ ۴۹۸، ۵۱۴.
 فناری، محمد بن حمزه؛ ۳۵۹.
 فیروزآبادی، شفیع؛ ۵۰۴، ۵۰۵.
 فیض کاشانی، ملا محسن بن مرتضی؛
 ۱۲۰، ۳۷۱، ۵۰۸، ۵۲۵، ۵۳۶، ۵۳۹.
 ۵۸۲، ۶۰۱.
 فیضی، آصف بن علی اصغر؛ ۱۱۸، ۱۷۲.
 فیضی، محمد مهدی بن هادی؛ ۵۸۲.
 فیومی، احمد بن محمد بن علی؛ ۵۲۴.
 قاسمی، رحیم؛ ۲۰۹.
 قاضی بیضاوی؛ ۵۸۹.

- قاضی مجدالدین ابوالقاسم هبة الله بن سلمان؛ ۶۱۰.
- قاضی نعمان مغربی؛ ۱۱۸، ۱۷۲.
- قزقان، محمدحسن؛ ۳۵۸.
- قزوینی، شیخ عبدالنبی؛ ۱۲۶، ۱۷۱، ۵۱۳.
- قزوینی، ملا خلیل بن غازي؛ ۵۷۶.
- قزوینی، ملا محسن بن محمدطاهر؛ ۵۴۴.
- قمی، ابوالقاسم بن محمدتقی؛ ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۳.
- قمی حسنی، فخرالدین شیخ الاسلام؛ ۱۸۳.
- قمی، سید صدرالدین؛ ۱۲۸.
- قمی شاهرودی، طغان شاه بن نظام؛ ۶۱۱.
- قمی، شیخ عباس؛ ۱۷۲، ۱۷۶، ۵۱۵.
- قمی، شیخ نجم‌الدین ابی سعید محمد بن حسن بن علی؛ ۵۷۰، ۵۷۱.
- قمی، علی بن ابراهیم؛ ۱۱۷.
- قمی نیشابوری، نظام‌الدین حسین بن محمد؛ ۵۵۹.
- قوشچی، ملا علی؛ ۲۷۹، ۲۸۱.
- قوشچی، علاء‌الدین بن محمد؛ ۶۰۲.
- قهپایه، آقا میرزا محمودخان؛ ۵۳۷.
- قهپایه‌ای، ملا احمد؛ ۵۳۷.
- قیصریه‌ها، غلامحسین؛ ۲۰۸.
- ﴿ک، گ، ل، م﴾
- کاتبی، نجم‌الدین علی؛ ۳۲۲، ۳۵۸.
- کاشانی اصفهانی، محمد بن محمدزمان؛ ۱۲۷.
- کاشانی، سید محمد شریف بن محمدباقر؛ ۶۱۶.
- کاشف الغطاء، حسن؛ ۱۸۲.
- کاشفی بیهقی، ملا حسین بن علی؛ ۵۲۱.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی؛ ۱۷۷.
- کتابی، سیدمحمدباقر؛ ۳۷، ۱۱۸.
- کحاله، عمر رضا؛ ۱۷۳.
- کراجکی، ابی الفتح؛ ۱۷۶.
- کرباسی‌زاده، علی؛ ۲۸، ۴۹۹.
- کرت، معزالدین حسین؛ ۵۴۳.
- کردی شهرانی شهرزوری، شیخ ابراهیم؛ ۵۰۵.
- کرم رضایی، پریسا؛ ۵۱۴.
- کرونی، محمدتقی؛ ۶۱۴.
- کرونی، محمدعلی بن مهدی؛ ۶۱۵.
- کزازی قمی، محمدصالح؛ ۳۶۸.
- کشفی، سید محمدتقی؛ ۱۷۳.
- کشمیری، سیدمحمدعلی؛ ۳۶۸.
- کلانتر، سید محمد؛ ۱۱۸.

- کلباسی اصفهانی، میرزا ابوالمعالی بن محمدابراهیم؛ ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷، ۵۳۸.
- کلباسی، محمد ابراهیم؛ ۲۰۲.
- کلباسی، میرزا محمدهاشم؛ ۱۸۰.
- کمال اسماعیل؛ ۶۰۵.
- گرگانی، علی بن محمد؛ ۵۲۲.
- گرگانی، میر سید شریف؛ ۵۹۳.
- گری، عبدالکریم؛ ۵۱۳.
- گلپایگانی، ابوالقاسم؛ ۵۶۱.
- گلپایگانی، محمد؛ ۵۶۱.
- گلستانه، میر سید علاءالدین؛ ۳۲.
- گیلانی قمی، ابوالقاسم بن حسن؛ ۵۳۸.
- گیلانی، ملا رفیع بن محمد رفیع؛ ۵۳۰.
- لاهیجی، قطب‌الدین محمد بن علی شریف؛ ۵۵۷.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ ۲۲۳.
- لیثی واسطی، علی بن محمد؛ ۱۱۹.
- ماحوزی بحرانی، سلیمان؛ ۱۲۷، ۲۰۲.
- مازندرانی حائری، شیخ زین العابدین؛ ۱۷۹، ۱۸۲.
- مازندرانی، ملا صالح؛ ۵۰۸.
- مالک بن انس (امام مالک)؛ ۱۱۹.
- مالک بن نویره؛ ۱۹۵.
- مالکی اشتری، ورام بن ابی الفراس؛ ۱۱۸.
- مبارکه‌ای، سید محمدعلی؛ ۱۸۱، ۲۰۹.
- متنبی ابوطیب؛ ۲۲۱.
- مجدالعلماء شیخ مجدالدین نجفی؛ ۱۷۹.
- مجلسی، علامه محمدباقر؛ ۳۲، ۳۳، ۳۶.
- ۳۸، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۷۱.
- ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵.
- ۲۲۹، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۹.
- ۲۴۱، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹.
- ۳۷۰، ۵۷۷.
- مجلسی، ملا محمدتقی؛ ۱۲۲، ۴۹۹، ۵۰۱.
- ۵۱۱.
- محدث ارموی، سید جلال‌الدین؛ ۱۷۳.
- محدث، میرهاشم؛ ۳۵۹.
- محدث نوری؛ ۱۲۶، ۲۰۲، ۲۰۷.
- محقق اردبیلی؛ ۲۲۶، ۲۳۹، ۲۴۰.
- محقق بحرانی؛ ۱۱۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶.
- ۲۰۷، ۲۰۸.
- محقق ثانی؛ ۲۰۷، ۳۷۱.
- محقق حلی؛ ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی؛ ۱۲۹، ۱۷۳، ۲۰۹، ۵۲۷، ۵۲۹.
- ۵۷۴، ۵۷۹، ۵۹۲.
- محقق خوانساری، آقا جمال‌الدین محمدبن حسین؛ ۱۲۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱.
- ۵۵۶.

- محقق دوانسی؛ ۲۳۲، ۲۶۲، ۲۷۵، ۲۷۶، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۵۱، ۵۰۹.
- محقق رازی ← رازی قطب‌الدین
- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن؛ ۱۷۲، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۷۱.
- محقق طوسی ← خوجه نصیرالدین طوسی
- محقق قمی، میرزا ابوالقاسم؛ ۱۸۱، ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۰۸، ۵۳۸.
- محقق کاظمی؛ ۲۰۲.
- محقق کرکی ← محقق ثانی
- محقق نراقی؛ ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹.
- محمد بن حسن بن شهید ثانی؛ ۲۰۳.
- محمد بن زید؛ ۱۴۵.
- محمدتقی بن عبدالصمد؛ ۲۲۱.
- محمد زفراف؛ ۴۹۸.
- محمدشاه؛ ۱۸۱.
- محمدصادق فرزندی علامه مجلسی؛ ۳۲.
- محمد علم الهدی؛ ۵۶۸.
- محمدکاظم بن حاج محمدصادق؛ ۲۳۹، ۶۰۹.
- محمد محیی‌الدین؛ ۴۹۸.
- محمد نورالحسین؛ ۴۹۸.
- محیی‌الدین محمد اورنگ زیب عالم‌گیر؛ ۳۷۶.
- مختار، سراج‌الدین محمد قاسم؛ ۲۱۶.
- مختاری، رضا؛ ۱۲۰.
- مختاری نائینی، امیر سید روح‌الامین؛ ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۴۱.
- مختاری نائینی، بهاء‌الدین محمد بن محمدباقر؛ ۲۷، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۹، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۸.
- مختاری نائینی، سید زین‌العابدین؛ ۲۲۷.
- مختاری نائینی، سید ناصرالدین؛ ۲۲۶، ۲۲۷، ۳۶۸.
- مدرس خاتون‌آبادی، میر سید محمد اسماعیل؛ ۵۰۰.
- مدرس، سید حسین؛ ۴۹۸.
- مدرس، سید محمود؛ ۵۲۴، ۵۷۱.
- مدرس، میرزا محمدعلی؛ ۱۱۸، ۳۵۸.
- مدنی شیرازی، سید علی خان؛ ۱۲۷، ۲۲۰.
- مرشدالدین عبدالله مشهور به سید میرزا؛ ۵۲۱.
- مریم بیگم دختر شاه صفی؛ ۲۶، ۴۳، ۱۲۲، ۵۹۲.
- مسعدة بن زیاد؛ ۲۰۰.
- مصطفوی، حسن؛ ۱۲۰.

- مظهر حلی، علی بن یوسف؛ ۱۱۹.
- مظهری، شهید مرتضی؛ ۲۱۱.
- مظاهری، جمشید؛ ۵۱۳.
- معاویه؛ ۸۸.
- معزی نجف آبادی، شیخ حسین بن نبی الله؛ ۵۸۰، ۵۸۴، ۶۱۶.
- معلم حبیب آبادی، محمدعلی؛ ۱۷۹، ۳۵۹، ۵۰۶.
- مقدس اردبیلی؛ ۳۷۱.
- ملا امرالله بن برات علی؛ ۶۱۲.
- ملا تاجا، شرف الدین محمد؛ ۳۶۵.
- ملا رجبعلی تبریزی؛ ۴۹۹، ۵۱۰.
- ملا صدرا؛ ۱۲۶، ۱۲۷، ۳۳۲، ۳۳۵، ۵۰۸، ۵۱۱.
- ملک غیاث الدین؛ ۵۴۳.
- منتظری، حسینعلی؛ ۶۰۲.
- منزوی، احمد؛ ۵۱۵.
- منزوی، علی تقی؛ ۱۲۰، ۲۰۸، ۵۱۵.
- موسوی، ابراهیم بن اسماعیل؛ ۵۶۳.
- موسوی احمدآبادی، سید محمدتقی؛ ۱۷۹.
- موسوی بخش، سید مصطفی؛ ۲۸، ۳۶۱، ۳۷۱.
- موسوی بغدادی، شریف مرتضی علی بن حسین؛ ۵۶۴.
- موسوی جزائری، سید طیب؛ ۱۱۷.
- موسوی، حمید بن محمدحسین؛ ۵۶۰.
- موسوی خراسان، سید حسن؛ ۱۱۸، ۱۷۱، ۲۰۷، ۴۹۷.
- موسوی خراسان، سید حسین؛ ۲۰۷.
- موسوی خوانساری اصفهانی؛ محمدباقر؛ ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۷۲، ۱۷۹.
- موسوی عاملی، محمد بن علی؛ ۳۷۱.
- موسوی قزوینی، سید علی؛ ۱۹۱.
- موسی بن شیخ هادی بن شیخ حسین؛ ۵۳۳.
- مهدویانی خوانساری، شیخ یوسف؛ ۱۷۹، ۱۸۰.
- مهدوی؛ سید مصلح الدین؛ ۱۱۸، ۴۹۸، ۵۰۶، ۵۱۳، ۵۱۴.
- مهدوی هرستانی، سید مصطفی؛ ۱۸۰.
- مهدی بن محمدحسین جراح؛ ۶۰۷.
- مهریزی، مهدی؛ ۱۷۴.
- میانجی، سید ابراهیم؛ ۱۱۷، ۵۴۹.
- میبدی، کمال الدین میر حسین بن معین الدین؛ ۶۰۲، ۶۰۳.
- میرداماد؛ ۲۰۱، ۲۰۸، ۳۷۱، ۵۰۸، ۵۱۱.
- میرزا آقاسی؛ ۱۸۱.
- میرزا تراب بن محمد؛ ۵۴۶.

- میرزای شیرازی؛ ۱۷۸، ۱۸۲.
- میرزای شیروانی؛ ۳۳.
- میر سید شریف، علی بن محمد گرگانی؛ ۲۳۲، ۵۲۲.
- میر سید علی متخلص به مشتاق؛ ۱۲۴.
- «ن، و، ه، ی»
- نعلسانی حلبی؛ ۳۵۹.
- نائینی، میرزا رفیعا؛ ۴۹۹، ۵۰۸، ۵۱۱.
- نادرشاه افشار؛ ۱۲۵.
- ناصرالدین احمد؛ ۲۲۳.
- ناصرالدین شاه قاجار؛ ۵۰۰.
- نجاری، میرک؛ ۳۵۸.
- نجاشی؛ ۲۰۱.
- نجف آبادی اصفهانی، ملا عبدالرحیم بن علی؛ ۵۱۸، ۵۴۲، ۵۵۲، ۵۵۸.
- نجف آبادی، عبدالنبی حاجی زمان؛ ۵۳۳.
- نجفی اصفهانی، شیخ محمدباقر؛ ۱۷۸، ۱۷۹.
- نجفی بحرانی، اسماعیل بن عبدالله؛ ۵۸۹.
- نجفی، محمدحسن؛ ۳۴، ۱۹۶، ۲۰۷، ۳۷۰، ۳۷۱.
- نجفی، محمدحسین بن شرف الدین؛ ۵۰۹.
- نجم الدین بهاء الشرف أبوالحسن محمد بن الحسن بن احمد بن علی؛ ۶۰۶.
- نحوی اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف؛ ۵۴۵.
- نراقی، ملا احمد؛ ۵۸۳.
- نراقی، ملا محمد مهدی؛ ۱۱۸.
- نراقی، میرزا فخرالدین؛ ۱۸۰.
- نریمانی، سید محمود؛ ۲۸، ۲۳۲، ۳۵۸، ۵۱۷، ۵۱۹.
- نصیرالدین سلیمان بن علم الهدی؛ ۵۸۲.
- نطنزی، میر سید حسن؛ ۵۰۰.
- نظامی؛ ۶۰۵.
- نوبندجانی، محمدعلی بن میرزا بابا؛ ۵۵۴.
- نورمحمدی، محمدجواد؛ ۲۹، ۳۱، ۴۰.
- ۱۳۱، ۲۱۹، ۲۳۲، ۲۴۰، ۳۵۹، ۵۱۹، ۶۱۹.
- نوری طبرسی، میرزا حسین؛ ۱۲۰، ۱۷۹.
- نوف؛ ۵۱.
- نیلفروشان، محمدرضا؛ ۵۱۳.
- واعظی، شیخ مرتضی؛ ۲۰۹.
- وزیری، غیاث الدین امیر محمد؛ ۵۹۶.
- هزارجریبی، سلطان؛ ۵۵۷.
- هزار، علیرضا؛ ۲۳۲.
- همایون، محمد مهدی بن محمد؛ ۵۹۱.

- | | |
|-------------------------------|--|
| همایی، جلال‌الدین؛ ۵۱۳. | یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین حسین؛ ۳۵۸. |
| همایی، ماهدخت؛ ۵۱۳. | ۵۸۴. |
| هند بنت ابی سفیان؛ ۸۸. | یزدی، محمدکاظم؛ ۲۲۴. |
| هوشمند، مهدی؛ ۱۲۰. | یزدی، نجم‌الدین عبدالله بن حسن؛ ۵۲۷. |
| یزدی، جواد بن محمدرضا؛ ۵۴۸. | یزید بن نهشل؛ ۳۹۶. |
| یزدی، شیخ میرزا محمدتقی؛ ۱۷۹. | یوسف حسن عمر؛ ۴۹۸. |

كتابتها

- اجازة للسيد محمد: ٥٠١.
- الاحتجاج: ٥٠، ٩٥، ١١٧.
- الاحتياطات اللازمة للعمل: ٣٦٩.
- احكام القرآن: ٢٤٦.
- احوال العلماء من اقارب المؤلف: ٣٨، ١٢٨.
- اخبار واجتهاد: ٥٠١.
- ارشاد الازهان الى احكام الايمان: ١٦٠.
- ١٧١، ٥١٢.
- ارشاد القلوب الى الصواب: ١٤٣، ١٧١.
- ادعيه: ٦١٩.
- أسئلة و أجوبة فقهية: ١٧٧، ١٨٠.
- الاستبصار: ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٧، ٥٩١.
- اسرار الصلوة: ٣٦.
- اسماء من استبصر من العلماء: ٣٨، ١٢٨.
- الاشارات و التنبهات (مع شرح المحقق الطوسي): ٣٥٧.
- الاشارات و التنبهات مع المحاكمات: ٣٠٨.
- ٣١١، ٣٥٧.
- الاشباه و النظائر: ٢٢٦.
- ﴿الف، ب، پ، ت﴾
- آداب المتعلمين: ٢٣٩.
- آداب تلاوت قرآن: ١٢٨.
- آداب زراعت: ١٢٨.
- آداب سنيّه: ٣٧.
- آداب مناظره: ٢٣٩.
- اثبات العصمة: ٣٦.
- اثبات واجب: ٥١٠.
- الاثنا عشرية في الصلاة: ٥٦٥.
- الاثنا عشرية في الحج: ٥٦٧.
- الاثنا عشرية في الزكاة: ٥٦٦.
- الاثنا عشرية في الصوم: ٥٦٧.
- الاثنا عشرية في الطهارة: ٥٦٥.
- اجازات الحديث: ٣٥٧.
- اجازة لحاج شيخ محمد: ١٢٨.
- اجازة نامه به صدرالدين محمد رضوى:
- ١٢٨.
- اجازة نامه خاتون آبادي: ١٣٠.
- الاجازة الكبيرة: ٣٦٨، ٤٩٧، ٥١٣.

- اصفهان دارالعلم شرق: ۵۰۰، ۵۱۳.
 اصول العقاید: ۳۶.
 اصول المعالم: ۲۴۵.
 اعتقادات (شیخ صدوق): ۵۰۷.
 اعتقادات (علامه مجلسی): ۲۳۹.
 اعتقادیه (ملا اسماعیل خاتون آبادی): ۵۰۱.
 اعیان الشیعه: ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۷۱، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۳۱۵، ۳۵۷، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۹۷، ۵۶۰، ۵۸۳.
 الاغانی: ۲۵۲، ۳۵۷، ۳۳۴.
 اغصان الطیبه: ۵۰۰، ۵۱۳.
 الالفیه: ۵۹۵.
 الألواح السماویة: ۳۸، ۱۲۸.
 الامالی (سید مرتضی): ۴۹، ۱۱۷.
 الامالی (شیخ صدوق): ۴۶، ۴۶۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۱۷.
 الامالی (شیخ طوسی): ۱۱۷.
 الفیه: ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۴۱، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۵، ۵۸۲، ۵۸۳.
 انتقامیه: ۶۱۱.
 انموذج العلوم: ۵۰۱.
 انوار التنزیل و اسرار التأویل: ۵۸۹.
 انوار الفقاهة: ۱۸۲.
 انوار اللامعة: ۲۳۰، ۲۳۲.
 الانوار المشرقة: ۳۶.
 الانوار النعمانیة: ۱۸۹، ۲۰۷.
 انیس المجتهدین: ۱۲۸.
 الاودیات: ۱۷۷.
 ایساغوجی: ۲۳۹.
 ایضاح السبل: ۲۵۵.
 ایضاح الفوائد: ۱۷۶.
 ایضاح المکتون: ۲۲۸.
 الایمان و الکفر و تحقیق معنایهما: ۳۶.
 الباب الحادی عشر: ۵۲۳، ۶۰۹.
 بحار الانوار: ۵۲، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۷۱، ۲۴۲، ۲۵۷.
 بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المتانی: ۵۳۵.
 بداء: ۳۸، ۱۲۸.
 البغدادیات: ۱۷۷.
 البلغة فی الرجال: ۲۰۲.
 البندیات: ۱۷۷.
 بهجة الآمال فی شرح زیدة المقال: ۳۶۷، ۴۹۷.
 البهجة المرضیة فی شرح الالفیه: ۵۲۸، ۵۴۸، ۵۴۱، ۵۳۰.

- البيان: ۱۶۵. وجهل: ۵۰۲.
- بيست باب: ۵۷۸. تذكرة العلماء: ۳۶۵، ۳۶۷، ۴۹۷.
- پاسخ به شبهات شهيد جاويد: ۶۱۶. تذكرة القبور: ۵۰۳، ۵۱۳.
- تاج العروس: ۱۵۷. تراجم الرجال: ۳۵، ۱۱۷، ۱۲۷، ۲۲۳.
- تاريخ اصفهان: ۵۰۰، ۵۱۳. ۲۲۷، ۲۳۳، ۳۵۷، ۴۹۷.
- تاريخ حزين: ۳۶۶. ترجمه الجنة الواقيه و الجنة الباقيه: ۳۸.
- تاويل الآيات: ۲۲۳. ۱۲۹.
- تتميم أمل الآمل: ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۷۱. ترجمه ثواب الاعمال: ۳۴.
- ۵۰۶، ۵۱۳. ترجمه ملحقات صحيفه سجاديه: ۱۲۸.
- تجريد الاعتقاد: ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۵۷، ۵۰۴. التصريف: ۵۶۳، ۶۱۵.
- ۶۱۷، ۶۱۸. تعارض اليد السابقة و اليد اللاحقة: ۲۴۶.
- التجويد: ۵۷۵. تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار: ۳۰۸.
- تجويد قرآن: ۵۷۲. ۳۵۷.
- تحرير الاحكام الشرعية: ۲۰۷. تعديل الميزان: ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹.
- تحرير القواعد المنطقية: ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۹۵. تعليقات بر تحرير مجسطى: ۵۰۲.
- ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۹، ۳۲۹، ۳۵۷، ۵۲۲. تعليقات (ملا اسماعيل خاتون آبادي): ۵۰۲.
- تحف العقول: ۷۲، ۸۰، ۸۹، ۱۱۲، ۱۱۷. التعليقة على شرح الشمسية القطبية: ۳۱۵.
- تحفه سليمانى: ۲۱۷. تعليقه مير سيد شريف بر حاشيه كشاف:
- تحفة الابرار الملتقط من آثار الائمة الاطهار: ۵۰۶.
۵۲۶. تعليم نامه يا آبله كويى: ۶۰۷.
- التحفة الرضويه: ۵۰۲. تفسير القمى: ۵۶، ۷۲، ۱۱۷.
- تحفة الصالح: ۳۶۹. تفسير امام عسکرى عليه السلام: ۵۷، ۱۱۷.
- تحفة الصالحين: ۳۷. تفسير سورة توحيد: ۳۶.
- تحقيق در باب هفتاد و پنج لشکر عقل. تفسير سورة حمد: ۳۶.

- تفسیر قرآن کریم؛ ۵۰۳.
- تقویم الایمان؛ ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۱۳.
- تقویم المیراث؛ ۲۲۷.
- تقویم المؤمنین؛ ۳۶.
- تکملة مرآت العقول؛ ۳۶.
- تکملة الذریعه؛ ۳۶، ۳۷، ۱۱۷.
- تلامذة العلامة المجلسی و المجازون منه؛ ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۷۱، ۳۵۷، ۳۶۸، ۴۹۷.
- تمرین الطلاب؛ ۵۸۲.
- تنبيه الخواطر (مجموعه ورام)؛ ۴۴، ۴۸.
- ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۶۸، ۶۹، ۱۱۸.
- تنزیل الافکار؛ ۳۰۸.
- تنزیه الانبیاء؛ ۵۶۴.
- التنقیح الرائع؛ ۲۰۷.
- تنقیح العقاید؛ ۵۰۴، ۵۱۳.
- تهذیب الاحکام؛ ۷۴، ۱۱۸، ۱۴۲، ۱۴۴.
- ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷.
- ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶.
- ۱۷۱، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۶۱، ۵۹۱.
- تهذیب الاخلاق؛ ۳۶، ۳۷.
- تهذیب المنطق و الکلام؛ ۲۳۶، ۵۲۷، ۵۵۹.
- ۵۸۵.
- التهلیلیه؛ ۳۳، ۳۶.
- التیسیر؛ ۵۸۵.
- ﴿ث، ج، ج، ح﴾
- ثمره الفؤاد؛ ۵۵۷.
- ثواب الاعمال؛ ۵۱، ۵۶، ۹۷، ۱۱۸.
- جامع الاخبار و الفتاوی؛ ۵۰۵.
- جامع السعادات؛ ۴۴، ۱۰۴، ۱۱۸.
- جامع الشواهد؛ ۳۹۳، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸.
- ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۴۰.
- ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۶۸.
- ۴۸۰، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۷.
- جامع العقاید؛ ۳۶.
- جامع الفصول و قاع الفضول؛ ۳۶۶.
- جامع المقاصد؛ ۲۰۷.
- جامع المقدمات؛ ۶۱۵.
- الجامع فی الاصول و العقاید؛ ۳۶.
- جبر و اختیار؛ ۵۰۴.
- الجبر و القدر؛ ۵۰۵.
- جنگ نامه حضرت امیر المؤمنین علیه السلام؛ ۶۱۱.
- جواب المسائل المدنیات؛ ۱۰۰.
- جواب به رساله شیخ ابراهیم کردی؛ ۵۰۵.
- جواب به شبهات و مسائل خراسانیات؛ ۵۰۵، ۵۱۳.
- جواهر الآداب و ذخایر الشعراء و الکتاب؛ ۲۲۱، ۳۵۸.
- جواهر الکلام؛ ۱۹۶، ۲۰۷، ۵۴۰.

- الجواهر النضيد: ٢٦١، ٣٣٥، ٣٥٨، ٦١٧.
 حاشيه احكام قرآن: ٢٣١.
 حاشية الروضة البهية: ١٢٩.
 حاشية انوار التنزيل: ٢٣٠، ٥٨٩.
 حاشية تحرير القواعد في شرح الشمسية: ٢٣٥، ٥٢٢.
 حاشية حاشية مير سيد شريف جرجاني بر مطالع الانوار: ٢٣٥.
 حاشيه رساله التصور و التصديق: ١٢٩.
 حاشيه شرح جديد تجريد: ١٢٩.
 حاشيه شرح مطالع الانوار: ٢٢٩، ٣٣٧، ٣٣٨.
 حاشيه شوارق الالهام: ١٢٩.
 حاشيه لمعه: ٣٧٠.
 حاشيه مطوّل و عروض العروض: ٢٣١.
 حاشيه معارج الاحكام: ١٢٩.
 حاشيه معالم الاصول: ١٢٩، ١٨٢، ٢٣١، ٦٠٥.
 حاشية ملا عبدالله: ٢٣٥، ٢٣٨.
 حاشية البهجة المرضية: ٥٣٠.
 حاشية التهذيب: ٢٦١.
 حاشية الحاشية الجلالية على منطق التهذيب: ٣٣٦.
 حاشية الشريعة الشريفة في دفع الاعتراضات العشرة السعدية: ٢٣٩.
 حاشية الشفاء: ٥٠٦.
 حاشية المصاييح: ٢٠٣.
 حاشية حاشية الخفري على شرح التجريد: ٥٥٦.
 حاشية زبدة الاصول: ٥٤٦، ٥٨٨.
 حاشية عدة الاصول: ٥٧٦.
 حاشية على التهذيب المنطق: ٢٦٣، ٢٧٥، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٥٨، ٥٢٧، ٥٨٤.
 الحاشية على شرح التهذيب: ٢٦٨، ٣١١.
 حاشية لوايح الاسرار في شرح مطالع الانوار: ٥٩٣.
 حبل المتين: ٥٧٨.
 حثيث الفلجة في حديث الفرجة: ٢٣٩.
 حجية الظن: ٥٣٨.
 حدائق الجنان: ٣٦.
 حدائق المعارف: ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٣٩.
 حدائق المقربين: ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧.
 حدائق الناضرة: ١٠٤، ١١٨، ١٩٦، ٢٠٧.
 الحديقة السليمانية: ٣٦.
 حرز الاماني و وجه التهاني: ٥٨٥، ٥٨٦.
 حقائق الاصول: ٥١٨، ٥٤٢، ٥٥٨.

- رسالة في حجية الخبر؛ ۶۱۲.
- رسالة في حكم الأغلاط الواقعة في
المصاحف من الكتاب؛ ۱۷۷، ۱۸۰.
- رسالة في علم الباري تعالى؛ ۳۱۵.
- رسالة في علم العروض و القافية؛ ۲۴۷.
- رسالة في قبض الوقف؛ ۱۸۰.
- روادع النفوس؛ ۳۶.
- الرواشح السماوية؛ ۲۰۱، ۲۰۸.
- روایع الکلم؛ ۲۲۳.
- روضات الجنات؛ ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۷۲.
- ۱۷۹، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۵۸.
- الروضة البهية؛ ۱۵۹، ۵۳۴، ۵۳۵.
- روضة الشهداء؛ ۵۲۱.
- روضة الواعظین؛ ۴۹، ۹۸، ۱۱۸، ۳۹۳.
- رياض السالکین؛ ۱۲۷.
- رياض العلماء؛ ۲۱۷، ۳۵۸، ۳۶۵، ۴۹۷.
- ۵۷۶.
- رياض المسائل؛ ۱۹۶، ۲۰۸.
- رياض رضوان؛ ۱۲۹.
- ريحانة الادب؛ ۱۱۸، ۲۳۰، ۳۵۸.
- ﴿ز، ژ، س، ش﴾
- زاد المسافرين و تحفة السالکین؛ ۵۰۷.
- ۵۰۹.
- بيدآبادی؛ ۵۴۹، ۶۱۹.
- رساله‌ای در اقسام علوم؛ ۵۴۹.
- رساله‌ای در باب قبله؛ ۱۲۹.
- رساله‌ای در خلف وعده؛ ۳۶.
- رساله‌ای در خواص سورة حمد؛ ۵۷۳.
- رساله‌ای در ذکر علمایی که سنی بودند و
بعد شیعه شدند؛ ۳۷.
- رساله‌ای در صرف؛ ۵۹۴، ۵۹۵.
- رساله‌ای در طب؛ ۵۵۴.
- رساله‌ای در فلسفه؛ ۵۹۳.
- رساله فی حکم الاغلاط؛ ۱۸۳.
- رساله نوروزیه؛ ۵۱۳.
- رسالة الاجتهاد و التقليد؛ ۱۹۱.
- رسالة التزويجية؛ ۳۶۶.
- الرسالة العزیه؛ ۱۶۱.
- رسالة الکليات؛ ۳۲۱.
- رسالة الهلالية؛ ۳۶.
- رسالة فی اجزاء المحمول علی الماهية؛
۳۱۵.
- رسالة فی احکام الید؛ ۲۳۲، ۲۲۴، ۲۲۵.
- ۲۲۷، ۳۵۸.
- رسالة فی الاحکام المتعلقة بالاموات؛ ۲۴۷.
- رسالة فی انواع الحروف التسع و العشرين؛
۲۳۹.

- زاد المعاد: ۳۶. ۵۱۴
- زبدة الاصول: ۵۸۸. شرح اعتقادات صدوق (ملا اسماعیل خاتون آبادی): ۵۰۸. زکات و خمس: ۱۲۹.
- زندگینامه خودنوشت مختاری: ۲۲۳، ۲۲۵. شرح الأربعین: ۲۴۲.
- ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۱. شرح الاشارات و التنبیها: ۲۶۳، ۲۶۸.
- زندگینامه علامه مجلسی: ۳۳، ۳۴، ۳۶. ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۱۹، ۳۳۵، ۳۵۲، ۵۰۶.
- ۱۱۸، ۳۶۵، ۳۶۷، ۴۹۸. شرح الانموذج فی النحو: ۵۸۰، ۶۱۵.
- زواهر الجواهر: ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۷. شرح التصريف: ۵۶۲.
- ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴. شرح الرسالة الشمسية: ۲۴۵، ۲۹۵.
- ۲۴۱، ۲۴۶، ۳۵۸. شرح الروضة البهية: ۱۳۰.
- سبع المثانی: ۱۲۹. شرح الشافية: ۳۶۶، ۴۳۶، ۴۹۸، ۵۳۱.
- السرائر: ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۲. ۵۸۱، ۵۶۱.
- سفينة النجاة: ۵۱۸، ۵۲۵، ۵۳۱، ۵۳۲. شرح الشافية (شرح النظام): ۵۵۹.
- سلسلة المخطوطات: ۲۳۲. شرح العوامل المائة: ۵۴۴، ۵۹۴.
- سه رساله در ارث: ۲۳۲. شرح الفية ابن مالك: ۵۵۵.
- سيد الشهداء: ۵۸۰. شرح المطالع: ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۶۱، ۲۶۸.
- سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان: ۵۱۴. ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۸۶، ۳۱۵، ۳۱۶.
- سی فصل: ۵۵۰. ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۴.
- الشافیة: ۵۳۱، ۵۶۰. شرح المواقف: ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۵۹.
- شجرة التجويد: ۵۷۵. شرح الوجیز: ۵۲۴.
- شرايع الاسلام: ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۷۴. شرح ایساغوجی: ۲۳۹.
- شرح استبصار: ۳۶. شرح تهذیب المنطق: ۲۳۵، ۲۴۵.
- شرح اصول کافی: ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۷. شرح صحیفه سجادیه: ۲۳۰، ۳۶۶.

- شرح جديد تجريد قوشچی: ٥٥٦.
- شرح حديث عمران صابی: ٢٣٢.
- شرح حكمة العين: ٣٢٢.
- شرح كتاب الشفاء: ٢٤٠.
- شرح خلاصة الحساب: ٢٣١، ٢٤٦.
- شرح ديوان متنبی: ٢٢١، ٣٥٨.
- شرح ديوان امير المؤمنين عليه السلام: ٦٠٢.
- شرح رضى بر كافيه: ٢٧، ٣٦٣، ٣٦٥.
- ٤٤١، ٤٥٥، ٤٥٧، ٤٦٠، ٤٨٦، ٤٩٨، ٥٣٧.
- شرح رياض: ٥٤٠.
- شرح زیارت جامعه: ٢٣٩.
- شرح سی فصل: ٥٥٠.
- شرح شرح العقائد العضدی: ٥٠٩.
- شرح صمدیه: ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٦.
- شرح عقائد نسفی: ٥٩٩.
- شرح عوامل جرجانی: ٦١٥.
- شرح عوامل ملامحسن: ٦١٥.
- شرح قطر الندی: ٥٤٥.
- شرح لسان المیزان: ٢٧، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٨، ٢٣٩.
- شرح مختصر و مطول تفتازانی: ٣٦٦.
- شرح من لا يحضره الفقيه: ٣٥، ٣٦.
- شرح و ترجمه لهوف: ٢٣٠.
- شرح هداية المسترشدين: ١٧٨.
- الشرقية (للكشفي بروجردی): ٥٢٢.
- الشفاء (منطق): ٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٥.
- ٢٨٦، ٢٩٧، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣١٤، ٣٣٢.
- ٣٣٨، ٣٤٢.
- الشفاء: ٢٣٠، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١١، ٣٢١.
- ٣٣٧، ٣٥٩، ٣٦٩.
- شفاء الصدور: ٣٤.
- الشفاء (الهيئات): ٣٢٥، ٣٢٧، ٥٠٦.
- شهيد جاويد: ٦١٦.
- ﴿ص، ض، ط، ظ﴾
- الصابي: ٥٢٥، ٥٣٦.
- الصحيفة السجادية: ٣٤، ٥٩٧، ٦٠٦، ٦١٣.
- الصراط المستقيم: ٣٦٢، ٤٩٨.
- صرف مير: ٢٤٦، ٦١٥.
- صفائي نامه: ١٧٩، ١٨٠.
- صلاة جمعه: ٥٠٩.
- صيغ النكاح: ٥١٠.
- ضوابط و قواعد علم قرائت: ١٣٠.
- طبقات اعلام الشيعة (الكواكب المنتشرة):
- ١٢٠، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٨، ٢٠٨، ٢٢٧.
- ٣٥٩، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥١٥.
- الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٥١٨.

- ۵۸۷، ۵۸۸. العين في سقى المتبايعين؛ ۲۲۸.
 الطرف من الانباء و المناقب في شرف سيد
 الانبياء و الاطائب؛ ۵۸۸.
 طهارت؛ ۱۳۰.
 غاية الوصول؛ ۲۵۵.
 غنائم الايام؛ ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۰۸.
 غنية النزوع؛ ۱۹۶، ۲۰۸.
 فرائد الفوائد؛ ۲۴۶.
 الفرق بين النافلة و الفريضة؛ ۱۸۰.
 فرهنگ عميد؛ ۴۱۲، ۴۹۸.
 فرهنگ معين؛ ۹۰، ۹۶.
 فرهنگ وازگان مترادف و متضاد؛ ۵۸.
 فصل در علم نجوم؛ ۲۳۹.
 فصلنامه دانشكده ادبيات؛ ۲۱۹، ۲۳۰.
 فضيلت زكات و خمس؛ ۲۶، ۳۱، ۱۲۱.
 فضيلت و وجوب نماز جمعه؛ ۳۴.
 فوائد الاصول؛ ۱۷۷.
 الفوائد الحائرية؛ ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۸.
 الفوائد الحجية؛ ۴۳۰، ۴۹۸.
 الفوائد الخليلية؛ ۱۷۶.
 الفوائد الرجالية؛ ۱۷۷، ۲۰۷.
 الفوائد الرضوية؛ ۱۷۲، ۱۷۶.
 الفوائد الصمدية؛ ۱۷۶، ۵۴۴، ۶۱۵.
 الفوائد الضيائية في شرح الكافية؛ ۵۲۹.
 ۵۸۷، ۵۸۸.
 عبرة للناظرين لتكميل الناقصين؛ ۶۰۴.
 العدد القوي؛ ۱۱۲، ۱۱۹.
 عده؛ ۲۰۲.
 عدة الاصول؛ ۳۶۹، ۵۷۶، ۵۷۷.
 عروض العروض؛ ۲۴۷.
 عقائد النسفي؛ ۵۹۹.
 عقايد اصوليين (ملا اسماعيل
 خاتون آبادي)؛ ۵۱۰.
 العقايد ايجي معروف به عقايد عضدي؛
 ۵۰۹.
 علل الشرائع؛ ۴۹، ۵۴، ۷۹، ۱۰۸، ۱۱۹،
 ۱۳۶، ۱۶۷، ۱۷۲.
 عمدة الناظر في عقدة النادر؛ ۲۴۶.
 عوالي اللثالي؛ ۸۸، ۱۱۹، ۱۸۹، ۲۰۸.
 العوامل المائة؛ ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۹۴.
 عوامل في النحو؛ ۵۴۳.
 عوامل ملا محسن؛ ۵۴۴، ۶۱۵.
 عوامل منظوم؛ ۵۴۳.

- ۵۷۴، ۵۹۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله
 الفوائد الطوسية؛ ۱۷۶. بروجردی؛ ۵۶۳.
- الفوائد العشرة؛ ۲۷، ۱۷۵، ۱۸۳. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله
 الفوائد الغروية؛ ۱۷۶. مرعشی؛ ۵۰۵، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۲۱، ۵۲۳.
- الفوائد الفقهية؛ ۱۷۷. ۵۲۴، ۵۳۰، ۵۳۵، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۱.
 الفوائد المدنية و الشواهد المكية؛ ۲۵۶، ۵۶۵، ۵۷۲، ۵۸۲، ۵۹۱، ۵۹۳، ۶۰۵.
 ۳۵۹، ۶۱۰، ۶۱۴، ۶۱۷.
- الفوائد اليوسفية؛ ۱۷۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه اهدایی
 فواید الكبرى؛ ۵۳۴. محمد مشکوة؛ ۵۱۴.
- فهرس التراث؛ ۲۱۴، ۳۵۹. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده
 فهرست ابن ندیم؛ ۱۷۲. الهیات دانشگاه تهران؛ ۵۰۶، ۵۱۴، ۶۱۱.
- فهرست القبائی کتب خطی آستان قدس؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه رشت و
 ۵۱۴. همدان؛ ۵۱۰، ۵۱۵.
- فهرست کاتبان نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران؛ ۵۱۴.
 فهرست کتب خطی اصفهان؛ ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۱۱۹.
- فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنا)؛ ۵۱۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴.
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۴۳، ۵۱۵.
- فهرست مؤلفات مجلسی؛ ۱۳۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی
 رضوی؛ ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۱۴. نجف‌آباد؛ ۲۸، ۵۱۷.
- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آصفیه هند؛ ۳۴.
 فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیري ۱۲۸، ۵۱۰.

قول الفصل فی حقیقتی المسح و الغسل؛

۲۱۸، ۲۲۵، ۲۳۹.

«ک، گ، ل، م»

الکافی؛ ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳،

۵۴، ۵۵، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴،

۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۵،

۹۰، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۴،

۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۹،

۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰،

۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۵،

۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۹۹،

۲۰۹، ۵۰۸، ۵۹۱.

الکافی فی الفقه؛ ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۳،

کافی؛ ۳۷۵.

کتاب الامامة؛ ۳۱۵.

کتاب التوحید؛ ۵۸۴.

کتاب الموطأ؛ ۸۸، ۱۱۹.

کتابشناسی آثار ملا اسماعیل خاتون آبادی؛

۲۸، ۴۹۹.

کتابشناسی مختاری نائینی؛ ۲۱۹، ۲۲۷،

۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۸، ۳۵۹.

کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ ۳۱۱.

کشف الاسرار؛ ۵۹۸.

یزد؛ ۳۶، ۱۱۹.

فهرست نسخه‌های خطی مسجد اعظم؛ ۳۹.

۱۱۹، ۱۳۰.

فهرست نسخه‌های خطی مرکز احیاء؛ ۵۲۲.

۵۲۳، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۴۰،

۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۵۱، ۵۵۶،

۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۹،

۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۷۸،

۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۴،

۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۶۰۰، ۶۰۳،

۶۰۵، ۶۰۹.

فهرست نسخه‌های عکسی مرکز احیاء؛

۵۵۰، ۵۶۴، ۵۶۷، ۵۸۸، ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۱۷،

فهرستواره دستنوشته‌های ایران (دنا)؛ ۳۲،

۱۱۹، ۵۰۰، ۵۱۴.

فهرست هزار و پانصد نسخه اهدایی مقام

معظم رهبری؛ ۱۸۳، ۲۰۹.

فتخا ← فهرستگان نسخه‌های خطی ایران

فیض نجف؛ ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۰۹.

قرب الاسناد؛ ۲۰۰، ۲۰۹، ۳۶۷.

قطر الندی و بل الصدی؛ ۵۴۵، ۵۴۶.

قواعد الاحکام؛ ۵۵۱، ۵۵۲.

القوانین المحکمة (قوانین الاصول)؛ ۱۷۷،

۱۸۳، ۵۳۸.

- کشف الآيات: ۶۰۸. لباس التقوى: ۲۶، ۳۱، ۳۶، ۴۴، ۱۲۹.
- کشف الحیرت: ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۱۵. لب الاصول: ۱۷۸.
- کشف الرموز: ۲۰۹. لب الفقه: ۱۷۸.
- کشف الریبه فی احکام الغیبه: ۲۶، ۴۶، ۴۸. لسان العرب: ۲۵۳، ۳۳۲، ۳۵۹.
- ۴۹، ۵۲، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵. لسان المیزان لوزان افکار الاذهان: ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۳.
- ۶۸، ۶۹، ۸۲، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰. لغت نامه دهخدا: ۴۷، ۸۳، ۱۴۷، ۱۵۷.
- ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۹. لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار: ۳۵۹، ۵۹۶.
- کشف الظنون: ۵۲۲. کشف اللثام: ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۲۶، ۳۵۹.
- ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۹۸. لوامع النجوم: ۲۲۷.
- کشف المراد: ۱۰۵، ۱۱۹. لهوف: ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۳.
- کشف النقاب: ۳۷. مبادئ الوصول: ۵۸۶.
- کفاية الاحکام: ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۹، ۳۷۱. المبسوط: ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۳.
- ۵۲۹، ۵۳۷، ۵۴۵، ۵۷۴، ۵۶۱. مجالس المؤمنین: ۲۲۰.
- الکفاية فی علم الرواية: ۱۰۲، ۱۲۰. المجتنی من الدعاء المجتبى: ۵۶۹.
- کلمات (ملا اسماعیل خواجهی): ۵۱۰. مجمع البیان فی تفسیر القرآن: ۳۶۲، ۴۹۸.
- کمال الدین و تمام النعمة: ۱۴۴، ۱۶۷، ۱۷۳، ۵۷۰. ۵۳۶.
- کثر القوائد: ۱۷۶. مجموعه آثار شهید مطهری: ۲۱۲.
- الکنى و الالقاب: ۶۱۲. مجموعه رسائل (میر محمد اسماعیل خاتون آبادی): ۵۱۵.
- الکواكب المنتشرة فی طبقات اعلام الشیعه. المحاسن: ۵۷، ۸۲، ۹۵، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۷۳.
- کیفیت نماز شب: ۱۳۰. محاسن الحسان در باب دواب: ۱۳۰.
- گزیده دانشوران و رجال اصفهان: ۱۸۲. محبة البيضاء: ۵۲، ۶۲، ۱۲۰، ۵۳۹.
۲۰۹. محیی الاذهان فی شرح لسان المیزان:

- ۲۳۵، ۲۳۶. المختصر النافع؛ ۱۶۱، ۱۷۳، ۲۰۹، ۵۲۹، ۵۵۴، ۵۷۴، ۵۷۹، ۵۹۲.
- ۱۲۰، ۵۶۲. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير؛ ۵۲۴.
- مختصر منتهى السؤال و الأمل؛ ۲۵۵.
- مصفاء السفاء الاستصفاء الشفاء؛ ۲۲۴، ۲۴۱.
- مختلف الشيعة؛ ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۹۶، ۲۰۹، ۵۳۳.
- مطارح الانظار؛ ۲۴۶.
- مدارك الاحكام؛ ۱۵۹، ۱۷۳، ۲۰۹، ۳۷۱.
- مطالع الانوار؛ ۲۶۱، ۳۴۲، ۵۹۳، ۵۹۶.
- مرآة العقول؛ ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۲.
- مطرز في اللغز؛ ۲۳۱، ۲۴۷.
- مرآة المؤمنين؛ ۵۴۰.
- المطول؛ ۳۲۹.
- مراح الارواح؛ ۵۹۴.
- معالم الاصول؛ ۱۹۱، ۲۰۱، ۵۵۲، ۵۶۸، ۶۰۵.
- المزار (ملا محمد صالح خاتون آبادی)؛ ۳۶.
- معالم الدين (شهيد ثاني)؛ ۱۰۰، ۵۰۰، ۵۱۵.
- المزار (ابن المشهدي)؛ ۶۱۰.
- معالم الدين و معارج اليقين (ملا اسماعيل خاتون آبادی)؛ ۵۱۱.
- مسالك الافهام؛ ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۲.
- مستدرک اعيان الشيعة؛ ۲۲۳، ۳۵۹.
- معاني الاخبار؛ ۹۰، ۹۲، ۱۲۰.
- مستدرک الوسائل؛ ۵۲، ۵۶، ۶۲، ۱۱۲.
- معجم المؤلفين؛ ۱۲۴، ۱۷۳، ۲۲۸.
- معجم مصطلحات الرجال والدراية؛ ۱۹۴، ۲۱۰.
- مستند الشيعة؛ ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹.
- معراج الكمال الى معرفة الرجال؛ ۲۰۲، ۲۰۳.
- مشرق الشمسین و اكسير السعادتین؛ ۵۹۱.
- مفتاح الغيب؛ ۳۷.
- مشكاة الانوار في غرر الاخبار؛ ۵۰، ۱۲۰.
- مصابيح الاحكام؛ ۲۰۳، ۲۰۹.
- مشکوة المؤمنين؛ ۵۴۰.
- مفتاح الاحكام؛ ۵۸۳.
- مصباح الأنس؛ ۳۲۴، ۳۵۹.
- مفتاح الحقيقة؛ ۱۲۰.
- مصباح الشريعة؛ ۵۸، ۸۵، ۸۶، ۱۰۹، ۱۱۴.

- مفتاح الشفاء: ٥٦٣. منطق اشارات: ٢٣٧.
- مفتاح الفرج در باب استخارات: ١٣٠. منطق التجريد: ٢٦١.
- مفتاح الكرامة في شرح قواعد الاحكام: ٥٥١. منطق الزبدة: ٢٧٢.
- مقالات تاريخي: ٣٦٨، ٣٦٩، ٤٩٨. منطق الملخص: ٢٦١، ٢٦٣.
- مقتل امام حسين عليه السلام: ٦١٨. المنطقيات (فارابي): ٣٣٥، ٣٦٠.
- مقدمه اي بر فقه شيعه: ٣٧١، ٤٩٨. من لا يحضره الفقيه: ٣٥، ٤٧، ٥١، ٥٦، ٨٠.
- المقنعة: ١٥٨، ١٦٣، ١٦٧، ١٧٣. ٩٥، ١٠٤، ١١٠، ١١١، ١٢٠، ١٣٥، ١٣٦.
- مكارم الآثار: ٢١٩، ٣٥٩، ٥٠٦. ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٥.
- مكاسب: ٣٧٠. ١٥٦، ١٦١، ١٧٤، ١٩٩، ٢٠٨، ٣٦٨، ٥٩١.
- مكيال المكارم: ١٧٩. منهاج اليقين في اصول الدين و معراج
- ملحقات صحيفه سجاديده: ٣٨، ١٢٢، ١٢٤، ٥١٢. الاذهان الى مدارج العرفان: ٥٠٦، ٥١١.
- منهاج الشيعة في تقويم الشريعة: ٣٦. ١٧٣.
- منية الحريص على فهم شرح التخليص: ٣٦٦، ١٢٣، ٣٨، ٣٦. مناقب الفضلاء (اجازة نامه): ١٢٣، ٣٨، ٣٦.
- منية المريد: ٤٩، ٧٥، ٧٦، ١٢٠. مناقب مرتضوى: ١٩٠.
- المواهب السنية في كشف معضلات الروضة البهية: ٣٨، ١٣٠، ١٦٣، ١٧٢. المناهج السويده: ٣٧٠.
- موسوعة ابن ادریس الحلبي: ٢١٠. منتخب آثار الحكماء: ٣٦٦.
- موسوعة طبقات الفقهاء: ١٢٦، ٢٢٨، ٣٦٠. منتخب الاخبار صغير: ٦٠٤.
- مہج الدعوات و منهج العبادات: ٥٦٩. منتقى الجمان: ٣٧١.
- میراث حديث شيعه: ١٢٤، ١٣٠، ١٧٤. منتهی الآمال: ٥٠٠، ٥١٥.
- منتهی المقال: ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٠.

۲۳۲. نهاية البدايه: ۲۲۷.
- میراث حوزة اصفهان: ۱۸۰، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۳۵۸، ۳۵۹، ۵۱۸، ۶۱۹.
- نهاية المرام: ۱۹۸، ۲۱۰.
- النهاية في شرح الهداية: ۱۲۴.
- النهاية في غريب الحديث و الاثر: ۲۵۳، ۳۶۰، ۴۱۵، ۴۹۸.
- النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى: ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۴.
- نهج البلاغه: ۳۲.
- نهج الحق: ۱۸۹.
- نهج المسترشدين في اصول الدين: ۶۰۰.
- الوافية التونية: ۱۲۸.
- وجيز في المنطق: ۲۳۹.
- الوجيزة (علامة مجلسي): ۵۷۷.
- وجيزة التجويد: ۶۱۶.
- وسائل الشيعة: ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۵، ۹۰، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰.
- 《ن.و.ه.ی》
- ناسخ التواريخ: ۵۸۰.
- النافع يوم المحشر في شرح الباب الحادي عشر: ۵۲۳، ۶۰۹.
- نجاة العباد: ۵۵۸.
- نجم ثاقب در اثبات واجب: ۳۷، ۱۳۰.
- نجوم السماء: ۲۲۹، ۳۶۰.
- نحو مير: ۲۳۲، ۲۴۶.
- النخبة (فيض كاشاني): ۶۰۱.
- النخبة الصغرى (فيض كاشاني): ۶۰۱.
- نسخه‌های خطی شروح و ترجمه‌های صحيفه سجاديّه: ۳۴، ۱۲۰.
- نصوص و رسائل من تراث اصهبان العلمی الخالد: ۱۳۰، ۱۸۰.
- نظام اللثالی في الايام و الليالي: ۲۳۱، ۲۴۶.
- النفلية: ۵۹۵.
- النكاح بين العبدین: ۱۳۱.
- نوروزيه: ۳۸، ۱۳۱، ۵۱۲.

وقایع السنین و الاعوام؛ ٣٦٥، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٦، ٥١٥.	١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٤، ٢٥٧.
	وسیط تجاوز النصف؛ ٢٤٠.
هدایة الامة الى أحكام الائمة؛ ١٦٦.	وسيلة النجاة در آداب زیارت از بعید؛ ٣٨.
هدایة الطالبین؛ ٥٤٧.	١٣١.
الهدایة فی النحو؛ ٥٤٥.	الوصیة؛ ٥٨٨.
هدية الاحباب؛ ٢٢٨.	الوضعية؛ ٢٧٩، ٢٨١.
هیئت (فتحیه)؛ ٦٠٢.	وظائف التلاوة؛ ٣٧.

مکانها

آوده هندوستان؛ ۱۷۷.	انتشارات انجمن اسلامی حکمت؛ ۱۲۰.
اجه (ازیه)؛ ۳۶۷.	انتشارات انجمن کتابخانه‌های عمومی
احمد آباد؛ ۱۸۱.	اصفهان؛ ۵۱۴.
اصفهان؛ ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۷، ۳۸.	انتشارات بنیاد فرهنگ اسلامی حاج
۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۹.	محمدحسین کوشان‌پور؛ ۴۹۷.
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳.	انتشارات بوستان کتاب؛ ۱۷۲، ۴۹۷.
۱۸۴، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸.	انتشارات بیدار؛ ۳۵۷، ۳۵۸.
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۱، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۵.	انتشارات بین الملل؛ ۳۶۰.
۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱.	انتشارات خیام؛ ۱۱۸، ۳۵۸.
۵۰۵، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۳۱، ۵۳۷، ۵۷۷، ۶۱۴.	انتشارات دار الطباعة الاستاد محمدتقی؛
الروضة المنورة الرضوية ← مشهد مقدس	۳۵۹.
انتشارات اساطیر تهران؛ ۱۲۹، ۱۷۳.	انتشارات دار المعارف؛ ۱۱۸.
انتشارات اسلامی وابسته به جامعه	انتشارات دار النعمان؛ ۱۱۷، ۱۱۸.
مدرسین؛ ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۷۱، ۱۷۲.	انتشارات دانشگاه فردوسی؛ ۳۵۸.
۱۷۴.	انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛ ۳۵۷.
انتشارات البلاغة؛ ۳۵۷.	انتشارات دلیل ما؛ ۱۱۷، ۲۱۰، ۳۵۹، ۴۹۷.
انتشارات امیرکبیر؛ ۴۹۸.	۴۹۸.

- انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی؛ ۵۱۴
 بروجرد؛ ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۲.
 بغداد؛ ۱۷۷.
- انتشارات سیدالشهدا (علیه السلام)؛ ۲۰۸.
 بنادر؛ ۱۷۷.
- انتشارات شریف رضی؛ ۱۱۸، ۳۵۹، ۴۹۷.
 بنیاد پژوهشهای اسلامی؛ ۴۹۸.
- انتشارات فقه الثقلین؛ ۲۰۹.
 بیت الله الحرام؛ ۳۳.
- انتشارات فیروزآبادی؛ ۴۹۷.
 بیروت؛ ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۱.
- انتشارات کمال؛ ۳۵۹.
 ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۵۷.
- انتشارات گلدسته؛ ۵۱۳.
 ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۹۷.
- انتشارات مجمع الفکر الاسلامی؛ ۲۰۸.
 تخت فولاد اصفهان؛ ۲۸، ۲۲۸، ۳۷۱.
- انتشارات مرتضوی؛ ۱۱۹.
 ۵۰۰.
- انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی؛ ۴۹۸.
 ترواسکان (تل وازگان) اصفهان (محلّه)؛
- انتشارات مشعل؛ ۵۱۳.
 ۲۱۶.
- انتشارات منشورات العامة السوية للكتاب؛
 تکیه ملک تخت فولاد اصفهان؛ ۱۸۱.
۳۵۸.
 تهران؛ ۳۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۱، ۱۷۲.
- انتشارات مولی؛ ۳۵۹.
 ۱۷۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۵۸، ۳۵۹.
- انتشارات مؤسسه دار الکتب؛ ۱۱۷.
 ۴۹۷، ۵۱۴، ۵۱۵.
- انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛
 جرجانیه خوارزم؛ ۵۹۹.
- ۴۹۸، ۱۱۸.
 جعفرآباد؛ ۲۲۸.
- انتشارات هجرت؛ ۵۱۵.
 چاپخانه تابان؛ ۱۱۹.
- انتشارات ادب حوزه؛ ۳۵۹.
 چاپخانه سعید؛ ۴۹۸.
- ایران؛ ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۸۱، ۲۲۱، ۳۷۰.
 چاپخانه سیدالشهدا؛ ۱۱۹.
- بخاری؛ ۵۷۰.
 حجاز؛ ۲۲۱، ۵۱۱.

- حوزه علمیه الامام المنتظر؛ ۵۱۷. ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۷، ۲۰۹، ۳۵۷.
- حوزه علمیه الحجة نجف آباد؛ ۵۱۷، ۵۲۴. دار الكتب العربی؛ ۱۲۰، ۳۵۸.
- ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۵۳، ۵۷۱، ۵۸۲، ۶۰۲. دار الكتب العلمیه؛ ۴۹۸.
- ۶۰۴، ۶۰۹. دار المرتضی؛ ۴۹۸.
- خاتون آباد اصفهان؛ ۱۲۳، ۴۹۹. دار المصطفی لاحیاء التراث؛ ۲۰۸.
- خراسان ← مشهد مقدس. دانشگاه تهران؛ ۳۵۸.
- دار احیاء التراث العربی؛ ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۷۱. دمشق؛ ۳۵۸.
- ۳۵۷، ۳۵۹. روستای شیخ جویان؛ ۲۲۸.
- دار الاضواء؛ ۱۱۸، ۱۷۲، ۲۰۸، ۴۹۷. سامان؛ ۶۱۵.
۵۱۳. سامرا؛ ۳۶، ۱۸۲.
- دار التعارف للمطبوعات؛ ۲۰۷، ۳۵۷، ۳۵۹. سبزوار؛ ۲۲۱، ۲۱۶.
۴۹۷. سیستان؛ ۵۴۳.
- دار التعارف؛ ۱۷۱. شهرداری اصفهان؛ ۱۱۸، ۵۱۳.
- دار الثقافه؛ ۱۱۷. شهرکرد؛ ۲۲۸.
- دار الحدیث؛ ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۴، ۲۰۷. شهریار؛ ۶۱۵.
- ۲۰۸، ۲۱۰. عراق؛ ۱۲۳، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۲۱.
- دار السلطنة اصفهان؛ ۵۲۳، ۵۳۷، ۵۵۷. ۲۱۶.
۵۷۹. غدیر خم؛ ۱۹۴.
- دار العباده یزد؛ ۵۸۷. فلاورجان؛ ۳۶۵.
- دار القاری؛ ۲۰۷. قاهره؛ ۱۱۸، ۱۸۰، ۳۵۸.
- دار القرآن الکریم؛ ۲۰۸. قم؛ ۳۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۱.
- دار الكتب الاسلامیه؛ ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۰۸.

- ۲۰۹، ۲۱۰، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۹۷، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۷۰
- کتابخانه آستان قدس رضوی؛ ۱۸۳، ۲۳۹، کتابخانه مدرسه الحجة نجف آباد؛ ۵۴۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۱۴
- کتابخانه آستانه حضرت معصومه؛ ۳۶۳، کتابخانه آیت الله گلپایگانی؛ ۲۳۷، ۲۳۹، ۵۰۶، ۵۰۸
- کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی؛ ۱۱۷، کتابفروشی اسلامیة؛ ۵۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۷۱، ۲۰۷، ۳۵۷، ۳۵۹
- ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۹۷، ۵۰۵، کربلا؛ ۵۲۱، ۵۳۹، ۶۱۸، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۴
- کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران؛ ۵۰۶، ۵۰۹، لنکرکان؛ ۵۹۳، ماوراءالنهر؛ ۳۱۵
- کتابخانه طهرانی؛ ۳۶، مجمع الذخائر؛ ۲۰۹، مدرسه اسماعیلیه؛ ۵۰۰
- کتابخانه غرب مدرسه آخوند همدانی؛ ۵۱۰، مدرسه امام مهدی علیه السلام؛ ۱۱۷، کتابخانه حیدریه؛ ۱۱۹
- کتابخانه دانشگاه تهران؛ ۱۲۰، ۲۰۸، ۳۵۷، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۱۵، مدرسه عربان؛ ۶۱۴
- کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام؛ ۱۷۳، مدرسه مؤمنیه سیجان؛ ۵۷۸
- مدرسه منوره؛ ۵۰۵، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه؛ ۴۹۷، مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه
- کتابخانه مجلس؛ ۱۱۷، ۱۱۹، ۲۳۸، ۲۳۹

- اصفهان: ۲۸، ۲۹، ۱۱۸، ۱۷۲، ۲۳۹، ۲۴۰. ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۹۸.
- مسجد اعظم قم: ۱۲۷. مؤسسه آل البيت (علیهم السلام): ۱۲۰، ۱۷۲، ۱۷۳.
- مسجد الحرام: ۵۳۱. ۱۷۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰.
- مسجد ایلچی: ۱۸۱. مؤسسه اسماعیلیان: ۱۷۲، ۲۰۹، ۳۵۸.
- مسجد جامع عباسی اصفهان: ۲۲۳. ۴۹۸، ۳۶۰.
- مسجد شاه: ۵۰۰. مؤسسه اعلمی: ۱۱۹.
- مشهد مقدس: ۳۸، ۱۲۴، ۱۴۵، ۱۷۸، ۲۰۹. مؤسسه البعثه: ۱۱۷، ۲۰۹.
- ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۵، ۳۱۵، ۴۹۸، ۵۰۵. مؤسسه امام صادق (علیه السلام): ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۶۰.
- ۵۱۴، ۵۷۷. ۴۹۸.
- مطبعة جبل المتین: ۳۵۸. مؤسسه مطبوعات الدینیّه: ۱۷۳.
- مکتب الاعلام الاسلامی: ۱۲۰، ۲۰۸، ۲۰۹. مؤسسه هما: ۵۱۳.
- مکتبه الاسلامیه: ۳۵۸. مؤسسه المعارف الاسلامیه: ۱۷۳، ۲۰۹.
- مکتبه الرضویه: ۴۹۸. نجف آباد: ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹.
- مکه: ۱۸۸، ۵۶۷. نجف اشرف: ۳۷، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۸۱.
- میدان نقش جهان: ۵۰۰. ۲۱۰، ۲۱۶، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۲۸.
- مؤسسه شیعه: ۲۰۹. ۵۳۷، ۵۸۵.
- مؤسسه فرهنگي مطالعاتي الزهراني (علیه السلام): ۱۱۹. نیشابور: ۵۷۰.
- مؤسسه نشر اسلامي: ۱۱۹، ۱۷۳، ۲۰۷. هند: ۲۷، ۳۶۶، ۳۷۶.

ادیان، فرق، مذاہب، طوائف

شیعہ: ۲۵، ۳۷، ۴۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳،	اثنا عشریہ ← شیعہ
۱۰۵، ۱۲۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۶۹،	اسلام: ۲۶، ۲۷، ۹۵، ۹۶، ۱۲۳، ۱۴۵،
۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹،	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۸، ۵۱۲، ۵۵۷،
۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۲۵، ۲۲۹، ۳۷۱،	افغانیا: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۳۷۱،
۵۰۴، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۵۷، ۵۷۶، ۵۸۴،	امامیہ ← شیعہ
۵۸۷، ۵۹۷،	اہل ذمہ: ۵۸۷،
صفویہ: ۲۶، ۲۸، ۳۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۸۲،	اہل سنت ← سنی
۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۸، ۳۷۱، ۴۹۹، ۵۰۰، ۶۱۴،	بنی اسرائیل: ۱۰۶،
صوفیہ: ۱۸۸، ۱۸۹، ۶۰۵،	بنی ہاشم: ۳۹۳، ۴۲۹،
عامہ ← سنی	بہائیت: ۲۴۶،
عثمانیہ: ۱۲۵،	خاصہ ← شیعہ
فطحیہ: ۹۱،	زنادقہ: ۹۱،
قریش: ۴۲۹،	زیدیہ: ۹۱، ۵۹۷،
مجوسیان: ۹۱، ۱۶۳،	سنی: ۳۷، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۹۵،
نصاری: ۹۱، ۱۶۳،	۲۴۴، ۵۰۳، ۵۷۶، ۵۸۷، ۵۹۷، ۵۹۹،
واقفیہ: ۹۱،	سنیان ← سنی
یہودیان: ۹۱، ۱۶۳،	شافعی: ۵۰۵،
	شیخیہ: ۱۸۸، ۶۰۴،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ