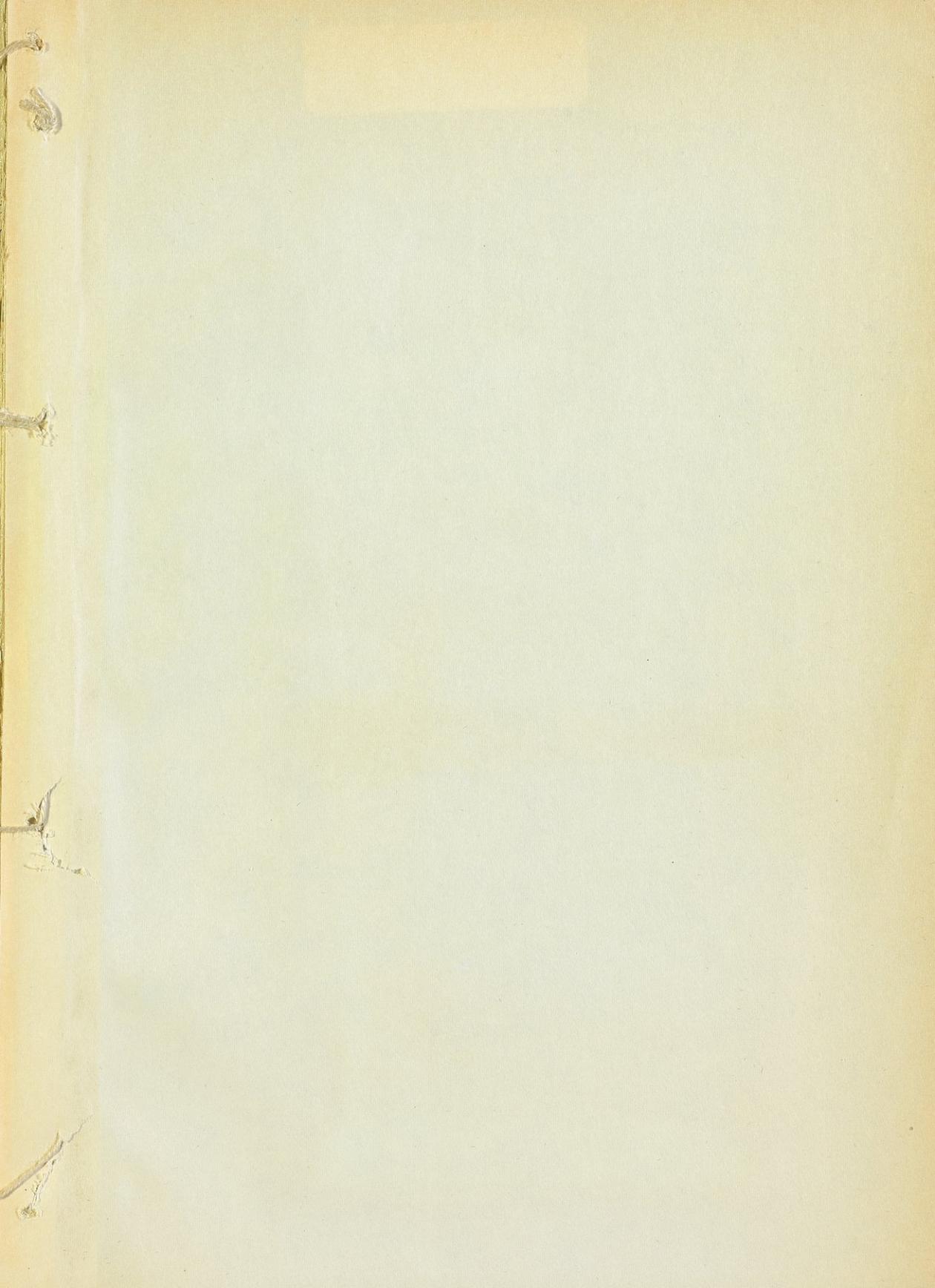


Princeton University Library



32101 073837773



دائرة المعارف والعقول

حول الكلمات القصا

للإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام

تتم فنونا شتى ومسائل عا مضرها

من الأرباق والأخلاق والحياة

والعقول الفلسفية والاجتماعية

وغيرها

شرح المحقق الأستاذ بجامعة طهران

جواد - تامل

الجزء الأول

دائرة المعارف والعُلُومِ

حول الكلمات القضا

للإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام

تتم في نوشتي ومسائلها فضرها

من الأدب والأخلاق والحياة

والعلوم الفلسفية والاجتماعية

وغيرها

شرح المحقق الأستاذ بجامعة طهران

جواد - تارا

الجزء الأول

2264
1067
943

٧٠١

الإهداء

الى من ولد في الكعبة المعظمة ولم يولد احد فيها غيره .

الى من هو اعلم الناس بعد النبي -ص- بقوله -ص- انامدينة العلم وعلى بابها
وقد قال -ع- بملاء من الناس : سلوني قبل ان تفقدوني و قال : لو كشف الغطاء
ما ازددت يقيناً .

الى من هو اجددهم ومن جملة ما قال - قوله - ع - لا يجتمع شح وايمان في
قلب ابدأ وقوله : الكرم اعطف من الرحم وقوله : اكرم الضيف ولو كان كافراً
وكما قال الشعبي - كان على اسخى الناس وما قال : لا لسائل قط . -

الى من هو اشجعهم وكفى ان يشهد جبرئيل بشجاعته ان سمع يوم احد مناد ينادى
- بين السماء والارض- : لاسيف الاذوالفقار ولافتى الاعلى وقال -ع- : لو اجتمعت
على العرب لما وليت مدبراً وان على بن ابي طالب لا يبالى سقط على الموت
اوسقط الموت عليه .

الى من هو ازهدهم اذ قال : لو اعطيت الاقاليم السبعة بما تحث افلاكها على
ان اعصى الله في نملة اسلبها جلب شعيرة ما فعلت و قال -ع- مشيراً الى حذاه
التي لا تساوى كسر درهم : ان هذه احب الى من دنياكم الا ان اقيم حقاً او ادفع باطلا
وقال -ع- : والله لقد رقت مدرعتي هذه (وهي ثوب من صوف) حتى استحيت من
راقعها - (والراقع ولده الحسن -ع-)-

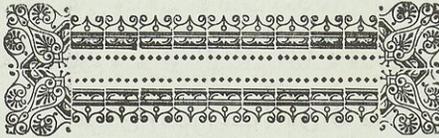
الى من هو ابغهم كما قيل في كلامه -ع- انه فوق كلام المخلوق ودون كلام
الخالق وقد عجز العلماء والبلغاء عن تفسير كلماته المتينة ومقاصده العلية - كما هو حقه -
وانما الذي سأجمعه من شرح بعض آثاره القيمة زرة من قطرة من بحر علومه المحيط
وساير صفاته الممتازة - هو بقدر طاقتي القاصرة وبضاعتي المزجاة وما لا يدرك كله لا يترك

كله والسلام عليه وعلى اولاده المعصومين .
الى من هو اعبدهم عبادة الله خالصا لوجهه الكريم .
الى من هو اكثرهم حربا في سبيل الله .
الى من هو اجمعهم لصفات الفضل والكمال .
الى من هو رباني في ظل لواء ولايته .
الى من هو علمني بفضله - كأب عطوف - باكثر مما كنت اهلاله .
الى من هو على الحق اذ قال النبي -ص- : **يا علي ستقتلك الفئة الباغية وانت على الحق .**

اهدي هذا الكتاب وهو رشحة من رشحات فيوضانه السائلة . . .
علّه يكون ذخراً لي ليوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم .

جواد - تارا

11-25-66 1985



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين .

حول بعض كلمات الامام امير المؤمنين - ع -

القصار المختارة

قبل الشروع في المقصود ينبغي التنبيه لامور يتوقف عليها مدلولات كلماته والظفر
على المراد بقدر الامكان وهي :

- ١ - الوقوف على شخصية القائل بجميع شئونها الباطنية والظاهرية .
- ٢ - وظيفته الوجدانية ونوع مأموريته .
- ٣ - ملاحظة مقتضيات المحيط لما يقوم به القائل الحكيم و الخطيب البليغ
من النصائح (والبلاغات) سداً لحاجة الناس وتأميناً لسعادتهم .
- ٤ - درجة غوره في المسائل المربوطة به من عواقب الامور و ما يترتب على
الاضاع الحاضرة في زمن حياته .
- ٥ - الوقوف الكامل على مفاهيم الالفاظ ومدلول التراكيب الكلامية والتوجه
الى ان بين مفهوم الكلمة والكلام و مراد المتكلم البليغ قديكون مراحل ولكل - حكم
خاص به كما قيل في شأن القرآن (معبراً عنها) بان له ظاهراً و باطناً و لباطنه باطناً
آخر الى سبعة ابطن - و الجامع لهذه الامور و ضامنها قوله - ع - **أَنْظُرْ اِلَى مَا قَالَ وَ
لَا تَنْظُرْ اِلَى مَنْ قَالَ** فمنه واليه .

٦ - الاتباه الى مقايسة الكلام الموجز المفيد باحسن وجه بالكلام المطنب
او المساوى كذلك وان المقياس في الرجحان - هو غاية الاقتصاد في الوقت - الملائم
لمقتضيات هذا العصر من كثرة امنيات البشر ووجوه المعيشة و ضرورياتها فان كثيراً مما

كان يعد من التطفلات والامور الزائدة على القناعة باقل ما يمكن في ادامة حياة البشر، يعد الآن من اللوازم الضرورية لها بسبب تغير اوضاع المحيط واحوال طبقات البشر وحالات المجتمع وشئون الجماعات وارتباطاتها البحرية والبرية والهوائية وبالتأمل في هذا الامر والتدبر والاستقراء يعرف مرتبة الكلمات القصار ودرجة تعاليها .

اشارة فيها كفاية

يامن دل كلامه على شخصية منشئه بنفسه ولا يحتاج في صحة اسناده الى على - ع - الى التتبع والتفحص في سنده فدلالة كلامه على اتسابه اليه عليه السلام كما هو المشتهد لدى الطبقات العالية من العلماء المحققين - من القضايا التي قياساتها معها - ان كلامه - ع - جامع لجميع الصفات الحسنة والكمالات الصورية والمعنوية كالفصاحة والبلاغة وحسن التنظيم في اعلى درجاتها وكذا في قوة معانيه و متانة مقاصده العالية وثبات اركان واقعتها وضمانته لسعادة البشر في الدارين -

فكلامه - ع - بمنزلة جسم نوراني تسطع منه اشعته الخاصة به وكما ان لكل عنصر مادي شعاعاً خاصاً به لونا وماهية واثراً ومنظراً - كذلك كلامه - ع - فيه نور الهداية بجميع شقوقها ومظاهرها المختلفة - بل هو فوق ذلك فهو يداوى كل مرض وآفة روحية ونفسية ويشفي كل مريض من الاخلاق الرذيلة والاعمال الفاسدة المضرة وينشئ في المتعمق في كلماته - ع - كل الصفات الكمالية - ان كان فيه استعداد واستحقاق لذلك - ولا يزيد الظالمين الا خساراً - لان العطايات بقدر القابليات والذي خبت لا يخرج الانكدار

قال على عليه السلام

كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لِأَنَّهُ يَرَى فَيْرُكِبُ وَلَا يَضْرَعُ فَيَحْلُبُ

شرح : مقصوده عليه السلام في الامر - بكن - على ما يظهر، هو انه عرف نفسك في الايام الخطرة للخلق او شبهها لهم - بمن لم يبلغ الحلم وليس ممن يجلب النظر بشخصيته ومالده - ان كما انه لا يضر - كذلك لا ينفع - فلا يطمع به احد كما لا يخاف منه .

والعمل بهذا الدستور كى يتقى الشخص من كل خطر وآفة - هو تشخيص الموضوع
و تحديده (الفتنة) بان يستنبط من اقوال الفرقتين و اختلافهما - الغرض و الغاية مما
ثابروا عليه ثم نوع اعمالهما مما يمس الفرد و الجماعة نفعاً و ضرراً ثم الرابطة بين
الاسباب الظاهرة و النتائج الحاصلة - دواما و موقتا - لزوما و امكاناً الى غير ذلك مما
يتعلق بالفتنة المطلقة المنصرفية الى حالة الشدة و احتمال الضرر لاسيما اذا كان
المتخاصمان على الباطل المحض فيكون معلوم الضرر - اذا الشخص الذى على الحياد
قبال الفتنة قد يكون مستعداً و صالحاً لاصلاح حال المتخاصمين فينبغى عليه وقد يجب عليه
ان يقدم على الاصلاح و الهداية الى الطريق السوى اذا انحصر حل المشكلة بيده
نعم فيما لم يكن الامر كذلك بل كان الامر خطراً عليه و كان مورد الاطماع و الآمال
المضرة كما هو مورد نظر الامام فى هذا المقام - كان من الواجب عدم الولوج فيما رماه
الفرقان كما قال تعالى: **وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** بل الامر فوق ذلك اذا المنطق
الصحيح - وفق دستور الامام - ان يختار السكوت و يعرف نفسه بانه بالنسبة الى ماراموه -
موجود لا ينفع ولا يضر و انه ان ترك و نفسه ربما ينتفع به كما هو حال ابن اللبون .

قوله - ع - **كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لِأَظْهَرَ فَيُرَكَّبُ وَلَا ضَرْعٌ فَيَحْلَبُ**

الترجمة: (در مورد آزمائش و گرفتار يهاى سخت - مانند بچه نر شتر شيرده باش
كه نه توانائى بار كشى و سوارى دارد و نه صاحب اندوخته و سرمايه است كه بتوان
از آن دو شيد و سود برد) .

اللغة- الفتنة بكسر الفاء اسم مصدر معناها الابتلاء و الامتحان - المساوق و الملازم
لحالة مضطربة انقلابية غير عادية و غير مترقبة غالباً - هذا فيما اذا كان مأخذها
(الفتنة) الفعل المزيدي فيه كالعشرة من عاشر و العصمة من اعتصم و الشركة من شارك. ولا
تكون مصدراً اذا كان مأخذها و مورد استعمالها .. الثلاثى المجرد لصلاحية قيام اسم
المصدر مقام المصدر فيقع مفعولاً مطلقاً من **فَتَنَ يَفْتِنُ** من باب ضرب **وَالْفَتْنُ وَالْفِتْنُونَ**
بفتح الاول و ضم الثانى مصدر الثلاثى تقول **فَتَنْتُ الْذَهَبَ إِذَا اذْبَبْتَهُ وَاحْرَقْتَهُ بِالْبُوتَقَةِ**

لتعرف جیده من رديه (١)

وقد تطلق الفتنة على السبب كاطلاق الفتنة والغائن على اللص - من باب الاتحاد العرفي و المبالغة وما به ينظر . و يقال **فَتَنَ الْمَالُ النَّاسَ** اى استمالهم . **وَ فَتَنَتِ الْمَرْأَةُ فُلَانًا : وَ لَهَّتَهُ . وَ فَتَنَ زَيْدٌ عَمْرًا :** اوقعه فى الفتنة **فَفَتَنَ** هواى وقع فيها و على الاخير يقال **فَتِنَهُ وَ افْتَنَهُ** - فهو لازم ومتعد وفتن فلان - مجهولا : اصابته فتنة فذهب ماله او عقله و كذلك اذا **اِخْتَبَرَهُ** فهو (مفتون) ومن اختلاف المعانى المستفادة من مادة الفتن حسب اختلاف متعلقها - يعلم ان الاختلاف ناشىء من خصوصيات متعلقاتها و الافاصل المادة - مع قطع النظر عن اختلاف مفادها الاشتقاقى - ذات معنى واحد هو **الاختبار** الذى هو الغاية من ادخال الذهب فى النار او البوتقة و هو المبدء الاصلى لاستعمال هذه المادة - قال الشريف الجرجاني «الفتنة ما يتبين به حال الانسان من الخير و الشر» .

و لما ذكر من اختلاف معانى مادة الفتن - قد افادت الفتنة احيانا معانى اخر عديدة كالا حراق والضلال والاثم والكفر و الفضيحة والعذاب والمرض والجنون والمحنة والعبرة والمال والاولاد واختلاف الناس فى الآراء وما يقع بينهم من القتال وغيرها -

(١) الفرق بين المصدر واسم المصدر اما من حيث المعنى هو ان المصدر يصح ان يقع لافادة تأكيد النسبة بين الفاعل والفعل او المفعول والفعل او الحامل والمبدء - كما يستفاد ذلك من المصدر التالى للفعل لبيان نوعه او عدده - ولا معنى لتأكيد المبدء بما هو مبدء الفعل المعبر عنه باسم المصدر وان كان ذا درجات مختلفة - ومورد التأكيد انما يكون فيما اريد منه رفع ترديدا للمخاطب او انكاره - نسبة الحدث الى الذات - نفيًا واثباتًا - وبيان درجة من المبدء غير التأكيد - فتدبر - .

واما من حيث الاستعمال فالمصدر المختص بيا به كالثلاثى المجرد لا يستعمل الا فى مورده واسم المصدر يصح ان يقع تابعا لجميع ما بنى عليه من ابواب الثلاثى المزيد فيها ويعرف مأخذه بصحة وقوع ساير الاوزان معه فى الاستعمال وفرق آخر بينهما هو ان النسبة بين المصدر واسمه - نسبة الخاص الى العام او المبين الى المجمل وعليه يصح استعمال اسم المصدر مكان المصدر توسعا من باب الاتحاد - حقيقة وادعاء - وايضاً ان اسم المصدر يجمع كالعصمة على العصم والفظنة على الفظن وغيرهما والمصدر لا يجمع .

كل ذلك انما هو باختلاف موارد استعمال هذه المادة كما سيذكر و هو اما من باب المجاز فى الاسناد واما من باب ادعاء الاتحاد (اتحاد الوارد والمورد اى المبالغة بحيث صار المسبب عين السبب فاطلق المسبب اى الفتنة بمعنى القتل على السبب وهو اختلاف الناس فى الآراء المفضى الى القتال - و قد يكون من باب التوسع كاطلاق مادة الفتنة بمعنى العذاب والاثم و المرض) على ضدها وعدمها كقوله تعالى **وَفْتَنَّاكَ فِتْوَانًا** (سورة طه آية ٤١) اى خلصناك من الغش والشر خلاصا و كاطلاق **الفتنان** على الغدوة والعشى و **الفتين** على الارض الحرة السوداء كأن حجارتها محرقة و **الفتين** كصيقل على النجار - كما يكون اطلاقها اكثر يا من باب التنزيل كما يقال : اعون بالله من الفتان - اى الشيطان- **وَاسْتَعْوَتْهُمْ الْفِتَانُ** اى الشياطين (عن اقرب الموارد بتصرف) : قال السيد على صدر الدين : الفتنة فى اللغة الاستهتار بالشىء و الولوج به يقال فلان مفتون بطلب الدنيا و الرجل مفتون بابنه و الفتنة فى الدين هو الضلال عنه و الخلاف فيه المفضى الى التقابل و الهرج و المرج فذاك هو الفتنة . . . ثم قال : وجعلت الفتنة كالبلاء فى انهما تستعملان فيما يدفع اليه الانسان من شدة (وامثلتها كثيرة) و رخاء انتهى كلامه بتصرف و هذا (كما يستفاد من مفهوم الوصف كما ورد قوله -ع- **مَنِ اسْتَعَانَ فَلَيْسَتْ عَلَيْهِ مِنْ مَضَلَّاتِ الْفِتَنِ** وما يستفاد من قوله -ع- فى شان الذين اعتزلوا القتال معه : **خَذَلُوا الْحَقَّ وَ لَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ** . الماتن) و هو فى الشدة اظهر معنى و اكثر استعمالا . و قد كثرت استعازة سيد الساجدين من فتنة القبر و فتنة الدجال و فتنة المحيا و الممات و غير ذلك و فتنة القبر عذابه . و المراد من الفتنة فى كلامه -ع- اى الذى نحن بصد شرحه : موارد اختلاف الناس فى الآراء و ما يقع بينهم من القتال و قد علم عدم خير و صلاح الدخول فى احد الفريقين و الشر كفة فيما عليه احدهما او كلاهما .

ولما مر من ارجاع اختلاف معانى الفتنة و مشتقاتها الى اختلاف موارد الاستعمال من سراية حكم المستعمل فى المستعمل فيه بالاتحاد بينهما سترى ذلك فى القرآن الكريم و من تلك الموارد ما سياتى حسب ترتيب السور- و لنقدم قبل ذلك ما يتعلق بالفتنة

من حيث المادة وموارد استعمالها تارة ومن حيث الهيئة وموقعيتها في علم اللغة تارة
اخرى وان مرنا شيئا مما نذكره بعدئذ فان لم يفد القارى امرأ زائدا فهو تأييد لما
ذكر وتر كيزله في الازهان .

قال على -ع- **كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابِنِ اللَّبُونِ لِأَظْهَرِ فِيرِ كَبٍ وَلَا ضَرَعَ فَيَحْلِبُ**

القضية - مع قطع النظر عما ورد عنه -ع- مربوطاً بالموضوع وان كانت في
اصطلاح اهل المنطق والكلام قضية مهملة غير متعرضة لخصوصيات الموضوع وشروطها
وموانعها و لكن الاهمال ، باعتبار تعدد الجهات و الاعتبارات زمراتب و درجات و
بلحاظ نوع درجة اعتباره و اهميته في نظر القائل الحكيم يختلف حكم القضية فهي مهملة
اقتضائية تثبت حكم اصل القضية لو خليت و طبعها فليست خالية من كل فائدة كما قد
يتوهم ولكنها مجعولة بانطواء ما لها من المصالح والمفاسد اطاعة وعصيانا - بالنسبة الى
واقعية الفتنة . اضافة عليه انه تعرض في مواضع اخر بتناسب الموقع بعض جهاتها
الممكنة كقوله -ع- مادة ٩٣ فتبارك الله الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله حدس
الفتن الاول الذي لا غاية له فينتهى ولا آخر له فينقضى - مع ذكر حكمها
المناسب لمقتضى المقام وقوله (في الذين اعتزلوا القتال) **خَذَلُوا الْحَقَّ وَلَمْ يَنْصُرُوا**
الْبَاطِلَ و التحقيق المقرون بالادلة القطعية عندنا ان متفرقات كلمات الامام -ع-
بمنزلة كلمة واحدة و كلام فارد و كالايات الكريمة القرآنية يفسر بعضها بعضا بل
كلمات الائمة الاثنى عشر كلاً - **وَاللَّيْلُ** - لعصمتهم ايضا بمنزلة كلام شخص واحد وهم اشباح
نور هداية جدهم وانعكاس مرايا قلوب طاهرة و نفوس طيبة زكية و رد فعل العنصر
الاصيل سيد البشر **عَلَيْهِ السَّلَامُ** وقد قال تعالى بشأنه -ص- **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا**
وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ .

و في كل شيىء له آية تدل على انه واحد

والحقيقة واحدة والتعدد في مظاهرها ومطالع اشعتها ومن تمسك بالعروة الوثقى لا انفصام
لها . فنقول :

الف - مادة فتن تأتي لمعان مختلفة باختلاف صيغها ومشتقاتها تارة و باعتبار نوع متعلقها وهو الانسان وما يتصل به - من الرأى والعقل وغيره وما يتعلق به من المال والاولاد - تارة اخرى و باعتبار ما اتصل و دخل على متعلقها من الحروف - ثالثة. **والمعنى المشترك** لها على ما هو المظنون بكونه هو الاصل فى الوضع والمستعمل فيه لها ابتداء هو **احداث** او حدوث حالة فجائية مطلقة (سواء أ كانت غير مترقبة لمتعلقها ام مترقبة مطلوبة او مخوفة بالنسبة الى ذى حياة ام خالية منهما كما اذا كان من الجماد) فى الاساس : فتن الصائغ الذهب او الفضة : اذا به بالبوتقة واحرقه بالنار ليبيّن الجيد من الردىء ويعلم انه خالص او مشوب وهو اصل معنى الفتنة ومعانيها المختلفة الحقيقية والمجازية وان كانت كثيرة بالتوسع ولكن المضبوطة منها فى كتب اللغة و التفاسير هى كما يأتى - حسب ترتيب السور والايات المستشهد بها الاتية :

الجواب والحجة ، الكفر ، التشكيك ، التلبس ، ابتلاء من الله . عذاب الآخرة ، الشرك ، المحنة والبلاء ، الشرك فى الحرم ، الاضلال ، الصد ، الاستزلال ، العذاب ، الضلالة ، الحرب ، الاهلاك ، العقوبة ، الاعتبار ، العبرة ، الكفر ، الاثم ، القضاء ، الابتلاء ، الاختبار ، الاثم ، التخليص ، الاخلاص ، شدة العذاب ، المفسد بالاغواء والاستهزاء هذا .

فالفتنة تصرف على وجوه واختلاف المراد منها اما راجع الى اختلاف مشتقاتها واما راجع الى اختلاف متعلقها و الاضافة اليه فالاول كالفقان : غشاء للرحل من ادم . والفقان بتشديد التاء : اللص والصائغ والشيطان والفقانان : الدرهم والدينار ومنكرو نكير . والفقانة : الحجر الذى يجرب به الذهب والفضة . والفقانان : العدو والعشى و هكذا مما ضبط فى كتب اللغة والثانى وقد ذكر له امثلة كلها من باب التوسع كقولهم : الفقانان : الحرار السود . وفتنة الصدر : الوسواس (التاج) فتنة المحيا : ان يعدل عن الطريق (اللسان) فتنة الممات : ان يسأل فى القبر (اللسان) فتنة الضراء : السيف (التاج) فتنة السراء : النساء (التاج) وفى الحديث «ابتليتم بفتنة الضراء فصرتم وستبتلون بفتنة السراء» : اراد فتنة السيف وفتنة النساء (الاساس)

فمنها ما هو معنى مجازى - الفتنة كقوله تعالى : **ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ** سورة الانعام آية - ٢٣ - اى مقاتلتهم و يقال اى حجبتهم كما ذكر فى تفسير غريب القرآن لابن قتيبة وتأويل مشكل القرآن - وقد فرس باعذارهم اى لم يكن اعذارهم الا جوابهم الكاذب بانهم لم يكونوا مشركين وكل ذلك باعتبار اطلاق الشئ و ارادة ما يتعلق به بالتسبيح او الملازمة من باب التوسع وهكذا فى قوله تعالى **ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ** سورة آل عمران (٣) آية - ٧ - اذ فسرت بالكفر تارة و بالتشكيك و التلبيس ليفتنوا الناس عن امر دينهم تارة اخرى واليك امثلة من القرآن يسن المراد منها المفسرون وعلماء اللغة - وفق القرائن المحفوفة بها - نذكرها بدون المكررات على ترتيب السور ولذا - خالف نوع انتخاب من تعرض لها فى كتبهم من هذه الجهة :

سورة البقرة (٢) آية - ١٠٢ - .. **إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ** - فى المجمع اى ابتلاء

من الله .

سورة البقرة (٢) آية - ١٩١ - **وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ** - فى مجمع البحرين :

قيل الفتنة هنا عذاب الاخرة كما قال **ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ** وقيل الشرك اعظم من القتل فى الحرم وذلك انهم كانوا يستعظمون القتل فى الحرم . وفى معجم القرآن : **المحنة والبلاء** والمقصود الجلاء عن الوطن الذى هو من اعظم المحن التى هى اشد من القتل .. واصله من الفتن الخ . وفى الكليات ما يطابقه وفى تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة : الفتنة فى المقام - **الشرك** وفى كلمات القرآن لحسين محمد مخلوف : **الشرك فى الحرم** سورة آل عمران (٣) آيه - ٧ - فى معجم القرآن لعبد الرؤف المصرى قوله تعالى

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ التشكيك والتلبيس ليفتنوا الناس عن امر دينهم . وفى كليات ابى البقاء - الفتنة هنا : **الاضلال** .

سورة المائدة (٥) آية - ٤٩ - **وَاحْذَرُهُمْ أَنْ يَقْتَرُواكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ**

اللَّهُ إِلَيْكَ فى التأويل : اى **يصدوك ويستزئوك** وفى الكليات **وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ**

فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا اى الضلالة و فى المجمع : قيل الفتنة هى العذاب اى من يرد الله عذابه وقيل من يرد الله حربه واهلاكه وقيل اختباره .
سورة المائدة (٥) آية - ٧١ - وَحَسِبُوا اَلَّا تَكُوْنَ فِتْنَةً فَعَمَّوْا وَصَمَّوْا ثُمَّ
تَابَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ فِى المجمع قال المفسر المراد بالفتنة هنا العقوبة .

سورة الانعام (٦) آية - ٢٣ - فى التاويل فِتْنًا بَعْضُهُمْ يَبْعِضٍ اى اعتبرنا امر بعضهم ببعض . وكذلك قوله فى سورة الممتحنة لَا تَجْعَلُنَا فِتْنَةً لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا آية - ٥ - اى يعتبرون امرهم بامرنا فاذا رآونا فى ضرر وبلاء ورأوا انفسهم فى غبطة ورخاء ظنوا انهم على حق ونحن على باطل فالفتنة العبرة .

سورة الاعراف (٧) آية - ١٥٥ - اِنْ هِيَ اِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِيْ مَنْ تَشَاءُ فى الكليات اى قضاؤك . فى المجمع اى ابتلاؤك وهو راجع الى قوله تعالى فَاِنَّا قَدْ فِتْنَتْنَا قَوْمَكَ .

سورة الانفال (٨) آية - ٢٨ - وَاعْلَمُوْا اَنَّهَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ فِى المجمع المعجم اى فتنة اعتبار وهو ما ينال الانسان من الاختبار بامواله واولاده . وفى المجمع اى بلاء ومحنة وسبب لوقوعكم فى الجرائم و العظامم يعنى انه سبحانه يخبتركم بالاموال والاولاد ليتبين الساخط لرزقه والراضى بقسمه وان كان سبحانه اعلم بهم من انفسهم ولكن لتظهر الافعال التى بها يستحق الثواب والعقاب لان بعضهم يحب الذكور ويكره الاناث وبعضهم يحب تسمير المال كذا نقل عنه -ع- فى تفسير ذلك . و الفتنة فى كلام العرب الا بتلاء والامتحان والاختبار و اصله من فتمت الفضة اذا ادخلتها فى النار لتتميز .

سورة التوبة (٩) آية - ٤٩ - وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُوْلُ اٰذْنَنِيْ وَلَا تَقْتِنِيْ فى المجمع اى لا توقنى فى الفتنة وهى الاثم .

سورة التوبة (٩) آية - ٤٩ - اَلَا فِى الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا وَاِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ

- فى التاويل : اى فى الاثم ومثله فى الكليات .
سورة يونس (١٠) آية ٨٥- رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ فى التاويل
اى عبرة لهم ومثله فى الكليات .
سورة طه (٢٠) آية ٤- وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فى التاويل اى اختبرناهم
وقال لموسى **عَلَيْهِ السَّلَامُ** : **وَفْتَنَّاكَ فُتُونًا** وفى المجمع اى خلصناك من الغش والشر اخلاصا وفى
الكليات اى اختبرناهم .
سورة النور (٢٤) آية ٤٣- **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ
فِتْنَةٌ فى التاويل اى كفروا اثم .**
سورة العنكبوت (٢٩) آية ١٠- **فَإِذَا أُوذِيَ فى اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ
اللّٰهِ فى التاويل اى جعل عذاب الناس واذاهم كعذاب اللّٰهِ وفى المجمع اى اضطهادهم
واذاهم ابتغاء صرفهم عن الايمان .**
سورة الصافات (٣٧) آية ٤٣- **أَنَا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِّلظَّالِمِينَ فى المجمع :**
اى جعلنا الشجرة خبرة لهم افتتموا بها وكذبوا بكونها فصارت فتنة لهم و قيل عذابا
اى جعلناها شدة عذاب لهم .
سورة الصافات (٣٧) آية ١٤٢- **مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ فى المجمع الخطاب
للكفار والضمير فى عليه - لله - اى لستم تفسدون على الله احدا باغوائكم واستهزائكم
من قولكم فتن فلان - امرأة فلان اذا افسدها عليه الامن هو صال الجحيم الامن سبق
فى علم الله انه يستوجب الجحيم بسوء اعماله**
سورة الذاريات (٥١) آية ١٣- **يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ فى التاويل اى
يعذبون آية- ١٤- ذوقوا فتنكم اى يقال لهم ذوقوا فتنكم يراد هذا العذاب بذالك وفى
المجمع اى عذابكم فى الآخرة .**
سورة القلم (٤٨) آية ٤- **فَسْتَبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيْكُمُ الْمُهْتَمُونَ فى المجمع
اى المجنون لانه فتن اى محن بالجنون اى باى الفريقين منكم المجنون اى بفريق**

المؤمنين ام بفريق الكافرين اى فى ايهما من يستحق هذا الاسم وفى الكليات المقتون هنا المجنون . اقول واما قوله ع- ما كل مقتون يعاتب اى كل مبتلى ولو كان عن اذار الدنيا وعدم مساعدة المحيط له او عن ظلم الغير عليه- لا يعاتب لامراضه فلا يتوجه العتاب عليه . وقدن كرساحب المجمع عدة احاديث فى مقام مادة **فتن** منها قوله : فى الحديث المؤمن خلق مفتنا اى ممتحنا يمتحنه الله بالذنب يتوب ثم يعود ثم يتوب . وفيه **ان الله يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ** - التواب اى الممتحن بالذنب ثم يتوب . وفيه من دخل على السلطان فتن وذلك لانه ان وافقه فيما يأتى ويذرف قد خاطر بدينه وان خالفه خاطر بروحه . وفيه الموت خير من الفتنة - الفتنة تكون من الله ومن الخلق وتكون فى الدين والدنيا كالارتداد والمعاصى والبلىة والمصيبة والقتل والعذاب .

ما جاء على وزن فعلة (بكسر الفاء)

ب - وهو البحث عن هيئة كلمة «الفتنة» ونوعها وهى من اسماء المصادر فان كان من المجرد فالغالب فيها ان تكون فى المحسوسات - فان كان فعلة سالما فقياسها فى الاصل ضم الفاء كالفسحة والظلمة والفرجة والعقده والشقة والاسوة والرؤية والبرعة . وان كان اجوف يلزم الكسر كالديمة والسيمة من الواوى والسيرة والشيمة من اليائى ، وان كان ناقصا او مشالا واويا يجوز فيه الضم والكسر كالبنية والحلية والتقنية والكنية والوجهة والوصمة بالضم والكسر فيها جميعا - مالم تتمحض للاسمية فتلزم الكسر ثم تحذف منها الواو بعد نقل حركتها الى ما بعدها كالعدة والجهة والصلة والصفة .

واذا كان من الفعل المزيد فيه فالغالب فيها ان تكون من المعانى (قبال المحسوسات) وقياسها فى الاصل كسر الفاء ومن ثم كانت الفعلة من السالم والاجوف اليائى بالكسر لا غير كالعصمة (والفتنة : مصدر فتن او اسم مصدر فتن او فتن او فتن بتشديد العين او فتن لصلاحيتها فيما ذكر من المزيد فيها فى اختصاصها باحداها ازمالك معرفة مأخذاها - هو صحة وقوعها معه فى الاستعمال) وكذا الغبطة والحشمة والحبيطة

والغيبة من افتعل - والخلطة والعشرة والشركة والصدفة من فاعل - والزينة والصيرة من فعل بتشديد العين -

ومن الاجوف الواوى من فعل بتشديد العين تلزم الضم كالصورة والعوزة لتسلم الواو تبعاً لسلامتها في فعلها .

ومن الناقص مطلقاً أى سواء كان واو يا اويائياً - بالضم والكسر جميعاً كالقنية والبعية من افتعل والمنية والعريفة من تفعل وهكذا الامرقياسا على ما ذكر (نقلاً بتلخيص عن كتاب اللمع النواجم فى اللغة والمعاجم) .

ايضاح : سر هذا التقسيم والتخصيص واحالة كل من المواد على وزن- الفعلة - بيباب معين من ابواب الافعال المزيد فيها دون غيره - هو - بنظرى القاصر - نوع نسخ المواد المقتضى **لان يكون منهم من باب افتعل** كالعصمة الواقعة موقع الاعتصام المتمحض وزنه فى قبول المبدء او **ان يكون منهم من باب المفاعلة** كالشركة من شارك اذ مفادها - بحسب المادة - توافق الاثنين وما زاد فى الاتصاف بالمادة (المبدء) او **ان يكون** منه من **باب التفعيل** كالزينة الحاصلة من التزيين و الصيرة الحاصلة من التصيير وهكذا نظائرها .

وقال العلامة الشويرى اللبناي : (الفتنة كما مر اسم مصدر عند التحقيق - خلافا لبعض اللغويين كسعيد الخرتونى الشرطونى فى اقرب الموارد حيث جعلها مصدراً ! وذلك لان مصادر الافعال المزيد فيها لها اوزان معروفة كالأشباع و الاكرام من باب الافعال والتسليم والتكليم من باب التفعيل والعتاب و السباق من باب المفاعلة و الانصباب والانتقياد من باب الانفعال وهكذا والقنن على و زن الفعل مصدر كما هو اصل المصادر للمعاني العامة - ولا معنى لكون الفتنة ايضاً مصدراً للمجرد اجتناباً من العبث واللغو فى اللغة التى تدور مدار الاحتياج والفعلة المختصة بالمجرد قياس مصدر الافعال اللازمة المكسورة او المضمومة عين ماضيها والدالة على خاصية كالعفة والشرفة والامرة والاثرة والاحنة **فى العاقل** .

اقول (وكذا العزة والذلة) اما الهجرة و الخدمة و الهدية و نحوها فهي اسماء المصدر لكونها متعدية و مفتوح العين لماضيها ومثلها الفطنة والحكمة فانهما مشتقتان من افتعل لصحة الجمع فيقال الفطن والحكم و كذلك الفتنه لفتح عين ماضيها وجمعها الفتن) والقلة والكثرة **في الكميات** والرقه والغلظة والخفة والثقله **في الاجسام** - وهذه الفعله غير التي تبني من المزيد فيه كالعصمة من اعتصم و العشرة من عاشر او تعاشر كما مر.

والفارق بينهما ان الموزون على الفعله مصدرا للمجرد لا يجمع - والذي فيما نحن فيه يجمع فيقال العصم والعشر وبهذا تعلم ان الفطنة والحكمة من افتعل لامن فعل- وما ذكر من صفات الاجسام - كالغلظة والرقه والخفة والثقله - قد تطلق على المعاني وطباع الناس ايضا - توسعاً في الباب .

وقال ايضا (انه قد يتردد في مأخذ الفعله من المزيد بين وزنين واكثر كالشركة مثلا بين كونها من شرك او شارك او تشرك و يرجح انها من شارك لانه اشتهر في الاستعمال معه وان كانت مستعملة مع الاوزان الاخر ايضا فهو من التوسع...)

اقول : واذا ترددت مادة من وزن فعله بالكسر في مأخذها بغير ما فرضه العلامة كما في الفتنه بين فعل مجردا و افعال و افتعل و تفاعل و فعل بتشديد العين و تقتن كما استعمل كل منها مضبوطا في كتب اللغة فلا بد من التفصيل في المقام لدخالة خصوصية مورد استعمالها من حيث هيأت الأفعال المزيد فيها تارة و اختلاف متعلقها تارة اخرى فيما يستفاد من الكلام وفي تعيين ما هو المرام .

ثم الفتنه في ابواب المزيد منها متعدية و منها لازمة و قد يكون المتعلق امرا جامدا كالذهب والفضة وقد يكون حيوانا او انسانا ولكل منها امكانات ليست في غيره والمعتبر خصوصية مورد استعمالها في ترجيح احد الاحتمالات على البقية .

تكملة - وفيها امور :

١- وقد دريت مما مر ان معاني الفتنه ومقادها - حسب اختلاف موارد استعمالها وان كانت مختلفة ولكنها قريبة المأخذ ترجع الى معنى مشترك يعبر عنه غالبا بالفارسي

(گرفتارى سخت و سردر گمى) **فلا يقال** ان ما اختير من كون اختلاف معانى مادة الفتنه راجعا الى اختلاف موارد استعمالها يستلزم كون خصوصية المورد مخصصا للموارد وهو محال لاستزامه تقدم الشيء على نفسه كما قرر فى الاصول !

لانا نقول - ان باب الالفاظ و دلالاتها غير الاحكام والوظائف المولوية و ذلك لان تعين مدلول كل كلام - متوقف على انتخاب نوع المورد فمفهوم الكلمة امر كلى لا بشرط و يجتمع مع الف شرط و نسبته الى المورد نسبة المطلق الى المقيد او نسبة الكلى الى مصداقه - و خصوصية المورد من قبيل الشرط المتأخر كاجازة المالك فى البيع الفضولى فهو امر مراعى يتوقف تشخصه و تعيينه على نوع مورده المختار فما اختاره من الخصوصيات المحفوف بها المورد - قرينة قوية على ارادته ذلك ولا يلزم منه محذور .

٢- ولا يخفى ان الالباء والابتلاءهما بمعنى الامتحان والاختبار فيقال من الخير ابليته ابلاء ومن الشر بلوته وعن ابن الاثير : المعروف ان الالباء يكون فى الخير والشر معا من غير فرق من فعليهما .

وفى كليات ابى البقاء : (البلاء اصله الاختبار **وفى ذلكم بلاء** اى محنة ان اشير الى صنعهم او نعمة ان اشير الى الانجاء ..) وفى المثل : البلية اذا عمت طابت . وهى كالفتنة وليست مرادفا لها - اذ التعبير بمادة البلاء ومشتقاتها واطلاقها فى الاعم من الخير و الشر كما رأيت فى آية **وَنَبَلُوْكُمْ بِالْخَيْرِ وَالشَّرِّ فِتْنَةً** سورة الانبياء (٢١) آية - ٣٥ - والفتنة ومشتقاتها تطلق غالبا فيما يظهر فيه الشر والفساد وسوء العاقبة وان كانت باعتبار مادتها مرادفة للامتحان وفيه شائبة سوء العاقبة باشتقاقها من المحنة ففيها من الاتساع فى اختلاف المراد باختلاف موارد استعمالها ما لا يكون للبلاء والامتحان و لذا - قال الامام - ع - فى كلماته القصار ماده- ٩٣ - : **لَا يَقُوْنُ اَحَدُكُمْ اللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ لِاِنَّهُ لَيْسَ اَحَدٌ اِلَّا وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلٰى فِتْنَةٍ وَلٰكِنْ مِنْ اِسْتِعَاذٍ فَلَيْسَتْ عِزٌّ مِنْ مِّضَالَاتِ الْفِتَنِ** - الى آخر ما قال من اقامة الدليل على صحة دستوره

- حسب اللغة والعرف - وقال -ع- مادة - ١٣ - من كلماته القصار **مَأْكُلٌ مَفْتُونٌ يُعَاتَبُ** وانما عبر تعالى تاكيدا للبلاء الموعود بقوله - فتنة - في الآية الاخيرة لغلبة وقوع الامتحان مقارنا بالخوف من المبتلى واحتماله عدم خروجه عن عهدة الامتحان لارت التوفيق والخذلان بيد الله تعالى و ارادته وهذا الفرق بينهما انما هو لو خليا و طبعهما - واما باعتبار عروض خصوصية مقامية وغيرها فقد يترادفان .

وبما ذكرنا ظهر عدم المنافات فيما قاله - ع - **كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابِنِ اللَّبُونِ** النخ «المفيد للامر بالاعتزال عن مطلق الفتنة وقوله - ع - في مقام آخر مادة - ١٢ - في الذين اعتزلوا القتال : **خَذَلُوا الْحَقَّ وَكَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ** المفيد لذم المعتزلين وتعييرهم وتقبیح عملهم هذا حيث لم يعملوا ما يجب عليهم - من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - وذلك لان المراد من الفتنة المنظور فيها هي التي نشأت عن سوء نية او كان العمل شراً محضاً من المتخاصمين من غير تماس بالخير فيه واما الفتنة الاخرى المشار بها في حربه لمعاوية - علي ما سيأتي بيانه - فهي فتنة دائرة بين الحق والباطل و علي المسلم ان يأخذ بجانب الحق ويجاهد في سبيل الله .

٣- نقل اللغويون انه جاء فتنه وافتنه وفتنه - مجردا و مزيدا فيها من باب الافعال والتفعيل وعليه يكون المجرد منها لازما ومتعدياً و معناه ان فعل و افعال جاء بمعنى (كما ذكره ايضا في مواد اخر من اللغات) فهذا مما لا يقبله المحققون قال ابو هلال العسكري : (ولا يجوز ان يكون فعل و افعال بمعنى واحد كما لا يكونان علي بناء واحد) ان كل بناء يقتضى معنى خاصا بزعمه او ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني بزعمه ايضا - احتمالا - و كل منهما صحيح في الجملة لامطلقا) الا ان يجيء ذلك في لغتين فاما في لغة واحدة فمحال (بحسب الحكمة) ان يختلف اللفظان والمعنى واحد كما ظن كثير من النحويين واللغويين وانما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها واما في نفوسها من معانيها المختلفة وعلی ما جرت به عاداتها و تعارفها ولم يعرف السامعون تلك العلل والفروق فظنوا ما ظنوه من ذلك وتاولوا علي العرب ما لا يجوز في الحكمة -

الفروق اللغوية ،

اقول ومنه كلمة بهج يبهج بفتح العينين اى افرحه وسرّه وقد جاء ايضا بهج يبهج بضم العينين : اى حسن وابهج المكان برفع الفاعل : بهج وحسن نباته - وربما يتوهم ان باب الافعال منه جاء بمعنى فعله المجرد المضموم العين والحق انه مشتق من الفعل مفتوح العين وهمزة الافعال انما هي لسلب تعديه وقلبه الى الفعل اللازم هذا . ولكنى لادعى الاستحالة كما قال العسكري لان الفائدة فى تكثير اللغة بحرف وازيد لا تنحصر فى دخولها فى المستعمل فيه للغة لا يمكن ان يكون التكثير اقرب من ذوق فرد او افراد وعدمه لعدة اخر اقرب من ازواقهم تكلموا وسماعا وهو نوع من الفائدة للطرفين ولا يلزم فى الازيداد فى اللغة لغواوعبثا كما توهم والدليل على امكان وحدة المعنى مع اختلاف بناء الفعلين (مجردا ومزيدا فيه همزة باب الافعال) وقوعه بكثرة بحيث انفرده باب وسيع المورد وملوء من كثير من اللغات فى الكتب الادبية كما صنع ابن قتيبة الكوفى الدينورى فى كتابه (ادب الكاتب) (١) وللزجاج النحوى (م ٣١١-هـ) كتاب فعلت وافعلت يحتوى ٢٤ صحيفة فى البحث عن موارد اختلاف معنيهما واتفاق المعنى ووحدته فيهما بذكر صيغ كثيرة من اللغات على ترتيب حروف الهجاء (٢) .

ثم ان ما قلنا عن همزة الافعال فى المقام يأتى فى باقى الحروف الزائدة كاللام الداخلة على الاعلام كالحسن والحسين ولعل التعبير بانها للزينة ما يرجع الى الذوق الادبى الذى اشرنا اليه قال **الفراء النحوى** المتوفى سنة ٢٠٧ - هـ (وقوله تعالى **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا** الكلام العربى هكذا بالباء وربما طرحت العرب الباء فقالوا اعتصمت بك واعتصمتك قال بعضهم :

اذا انت جازيت الاخاء بمثله وآسيتنى (٣) ثم اعتصمت حباليا

فالقى الباء وهو كقولك : تعلقت زيدا وتعلقت بزيدا وانشد بعضهم :

(١) راجع ص ٣٣٣ الى ص ٣٤١ - من الطبعة الثالثة بمصر ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م

(٢) راجع ذيل كتاب فصيح ثعلب طبعة مصر سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م

(٣) اى جعلتنى اسوتك .

تعلقت هذا ناشأذات معزِّر
وانت وقد فارقت لم تدر ما الحلم

عن معاني القرآن للفراء (١) وفيه ان ظاهره تساوى الاستعمالين من ذكر الباء وحذفها صحة وافادة وليس كذلك فاختماره تعالى ذكر الباء فى الآية الشريفة - لبيان كفاية اعتصامهم فى الجملة به و بوجه جزئى فى نجاتهم من آفات التفرقة - امتنانا لرحمته الواسعة وهذا المعنى مستفاد من ذكر الباء - فقدر-

مضافا الى ما ذكرنا لنفى الترادف الحقيقى والفلسفى - موارد استثنائية واردة من اهل اللغة العربية كمجىء جمع الظل على اظلال وظلال وظلول واطليل وقس عليه بحاروا وبحارو وبحور وغيرها فان صور الجمع المتعددة ومعنى المجموع واحد تنزل منزلة المترادفات بل و تكون فوقها لان المترادفات قلما تتساوى فى المعنى و قلما يتفق للشاعر والنثران يضع مترادفا موضع رديفه ولا يختل المعنى به بخلاف صور الجمع المتعددة فان كل صورة منها يصح ان تنوب صاحبها وتوضع بدلا منها من غير مخافة ان يختل المعنى المراد او يختلف عما قصد له بمقدار شعرة اوزرة -

اما فائدة تعدد المجموع على اوزان مختلفة للغة واحدة فمنها انه يمد الشاعر ويمكنه ان يستخدم ظلال فى قافية فعال وظلول فى قافية فعول واطليل فى قافية افاعيل وهكذا فكان تعدد صور الجمع فى معنى واحد - متسعا للشاعر ومجوزا له فيما يختاره من القوافى (٢) .

و مما يؤيد امكان الترادف العرفى والمعاملة مع بعض الالفاظ معاملة المترادفات ووقوعه فى استعمالات البلغاء والادباء بكثرة - ما انتسب الى ابى الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى وهو المسمى بجواهر الالفاظ وقال المحقق المعاصر المصرى محمد محيى الدين عبد الحميد فى مقدمته (انه كتاب يشتمل على الفاظ مختلفة تدل على معان متفقة مؤتلفة وابواب موضونة بحروف مسجعة مكتوبة متقاربة الاوزان والمباني متناسبة الوجوه والمعانى ..) .

ونحن ننقل هنا نمونجا من باب ابوابها مربوط بكلمة الفتنة و ما يناسبها فى

المعنى من الفاظ اخر- افرادا ووصفا وتشبيها واستعارة . فمنه يتنبه المطالع الى ان الكلمات منها ما يناسب بعضها بعضا آخر بدهاءه ان بين الانسان والبشر و آدم مثلا - تناسب فى المفهوم والمصداق - ليس بين كل منها والحجر والنبات او الارض والنجم وغيرها وهكذا كثير من الفاظ اخر و كان هذا المقدار من التناسب - هو المجوز عند البلغاء لاستعمال بعض الالفاظ مقام الآخر بل صاروا عليه مختارين فى انتخاب الالفاظ المتناسبة فى المعنى وعليه كان الحرى بالمقام كف النفس عن اطالة الكلام فى باب الترادف وهالكما ياتى:

باب النوازل والفتن

نالتهم زلازل وفتن وهرج ومحن ، وهزاهز ، ودواه وبأساء ، وضراء ، ولأواء ، ولولاء، وعناء ، وفناء ، وهلاك، وبوار، وتبار، وبواقع، وفواقع ، وقوارع، وفواقر، وفوالق وبوائق ، وعمارس ، وهجارس ، وجداع ، وجنادع ، وطيوخات ، وازمات، وحطمات، وجوائح ، وشوادخ ، وعوافص ، وشصائص ، وشصائب ، وععاس ، وحس ، وامامس ودهارس . . . وعلى هذا القياس يبلغ عدد الالفاظ الى ست و ستين لفظة ثم يقول **ويقال**: دهمتهم داهية دهياء ، و ازلهم ازل آزل، وبعقتهم البواعق . . الى احدى عشرة لفظة. **ويقال** : اثار فلان نفع الفتنة ، واقتدح نارها ، واستفتح بابها . . الى عشرة الفاظ . **ويقال** : فتنة صماء وعمياء ودهماء وطخياء ويهماء ومبهماء المصدر والمورد ، مرتجة المخلص والمنفذ . . الى ست وعشر لفظة .

ويقال : هاج هذا الصقع بالفتن وماربها ، ومرج بها ، وتمخض بها ، واربع وزخر ، وافعوعم ، واكنظ بها .

ويقال : وقع فى امواج الفتن ، وتراكم فوقه غواشى الرهيج ، وقد ساحت الفتن وسالت ، وانتشرت ، وركدت ، ودامت ، واتصلت ، وطالت ايامها ، ونفشت سوامها ، وفشت سمائها ، وثار نفعها ، واوجع وقعها . . الى اثنين وعشرين لفظة .

ويقال : كشف الله عنك هبوات المحن ؛ ومائرات الفتن ، وازمات الزمن ، ولزومات الدهور ، وجنادع الشرور ؛ ومضلات الامور ، وغيبات البلاء ، وغمرات الفتن ، وسطوات الزمن ، وشام عنك سيف كل فتنة ، واطفا نائرتها ، وحل عصمها ، وكشف غمتها ، وقشع هبوتها ، وسفر رهجها ، وقلم ظفرها ، وهاض ذراعها ، واتصلت السبل ، وعمرت الطرق . انتهى بكلامه

أمثلة لبيان موارد استعمال كلمة الفتن ومرادفاتها

لعبد الرحمن بن عيسى الهمداني

منتخب من كتاب الالفاظ الكتابية

باب تسكين الفتنة

يقال :

أَطْفَأَ فُلَانٌ نَارَ الْفُتْنَةِ

وَقَلَّمَ أَظْفَارَ الْفُتْنَةِ

وَوَطَّسَ مَعَالِمَ الْفُتْنَةِ

وَوَقَّصَ جَنَاحَ الْفُتْنَةِ

وَوَكَّشَفَ قِنَاعَ الْفُتْنَةِ

وَوَشَّامَ سَيْفَ الْفُتْنَةِ

وَوَشَّدَ عَصَمَ الْفُتْنَةِ

وَوَارْتَجَ بَابَ الْفُتْنَةِ

ويقال :

خَمَدَتِ النَّائِرَةُ

وَاتَّصَلَتِ السَّبِيلُ

وَوَسَّكَتِ الدَّهْمَاءُ

وَإِأَمَّنَتِ الطَّرِيقُ

الزلازل . والفتن . والهرج .

والهزاهز والهييج والدواهي .

يقال : أثار فلان تقع الفتنة

وَاسْتَوْرَى زِنَادَ الْفُتْنَةِ

وَاسْتَفْتَحَ بَابَ الْفُتْنَةِ

وَإِحْيَا مَعَالِمَ الْفُتْنَةِ

وَحَلَّ عَصَمَ الْفُتْنَةِ

وَوَرَّاشَ جَنَاحَ الْفُتْنَةِ

وَوَسَّدَ سَهْمَ الْفُتْنَةِ

وَوَحَّلَ عَقَالَ الْفُتْنَةِ

وَوَدَّرَعَ جِلْبَابَ الْفُتْنَةِ

وَإَصَلَّتْ سَيْفَ الْفُتْنَةِ

ويقال :

فُتِنَتْ صَمَاءٌ وَفُتِنَتْ عَمِيَاءُ

وَفُتِنَ كَقَطْعِ اللَّيْلِ

وَفُتِنَ تَمَوْجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ

وَفُتِنَ كَالسَّيْلِ بِاللَّيْلِ

قوله -ع- كابن اللبون

- ينبغي في المقام ذكر ترتيب سن البعير وهو على ما في فقه اللغة للثعالبي نقلا عن
ابي عمرو والاصمعي كما ياتي :
- ولدا الناقة ساعة تضعه امه
فاذا استكمل سنة وفصل عن امه
فاذا كان في السنة الثانية
فاذا كان في الثالثة
فاذا كان في الرابعة واستحق ان يحمل عليه
فاذا كان في الخامسة
فاذا كان في السادسة والقي ثنيته
فاذا كان في السابعة والقي رباعيته
فاذا كان في الثامنة
فاذا كان في التاسعة وفطر نابه
فاذا كان في العاشرة
فاذا كاد يهرم وفيه بقية
فاذا ارتفع عن ذلك
فاذا انكسرت انيابه
فاذا ارتفع عن ذلك
فاذا استحكمت هرمه
- فهو سليل ثم سقب وحوار
« فصيل
« ابن مخاض (وجع الولادة)
« ابن اللبون وهو الذي استكمل سنتين و
دخل في الثالثة
« حُق
« جذع
« ثني
« رباع
« سديس
« بازل
« مخلف ثم مخلف عام ثم مخلف عامين فصاعدا
« عود
« قح
« ثلب
« ماج - لانه يمج ريقه ولا يستطيع ان
يحسبه من الكبر
« كحكح

ولا يخفى ان الامر بقوله ع- كن ناظر الى دعوة المخاطب بالتشبيه المذكور والتشبيه في نفسه من فعل المشبه وانشاء الامر بالتشبيه وان كان انشاء ايضا الا ان كونه تشبيها ومن مصاديقه فهو محل تأمل و بحث دقيق وربما يكون من قبيل قول القائل (كل كلامي كاذب) او قولهم: (الخبر كلام يحتمل الصدق والكذب) ولتعريف التشبيه بمعناه اللغوي تعبيرات مختلفة فقد يقال بانه : بيان ان شيئا او اشياء شاركت غيرها في صفة او اكثر، بادا تهى الكاف او نحوها مملوطة او ملحوظة . وقد يقال بان التشبيه هو الدلالة على مشاركة امر الامر في معنى لاعلى وجه الاستعارة الى غير ذلك من التعريفات وظاهرها ان التشبيه من صفات افعال الانسان والظاهر منها انه من صفات الكلام واللفظ فلا يعم الكلام النفسى المحتوى لمعنى التشبيه فلا يكون الامر به تشبيها بالنظر الى ما تصوره الامام من التشبيه في النفس اللهم الا اذا سلم بالتشبيه المضر كما هو المتفق عليه لدى البيهقيين فيكون تعريفهم للتشبيه ناقصا وغير جامع لمصدوقاته و اذا اريد من البيان او الدلالة ما به ينظر الى عمل الانسان النفساني صح التعريف وعم قسما من التعملات الفكرية اى المتضمنة لحقيقة التشبيه لاسيما اذا سلم بان المعاني الجارية في النفس تلازم الالفاظ الموضوعية لها من غير انفكاك بينهما حسب العادة وعليه فالاقرب الى الحقيقة ان الامر بالتشبيه تشبيه ايضا وان فرض عدم العمل به من ناحية المأمور الى المخاطب .

و الحاصل من كلامه - ع - ان على العاقل ان يكف نفسه - في تلك الحالة (حالة الاختبار الملازم لاضطراب القلب) عن اظهار حرقته و قدرته على عمل ما وعن اظهار ثروته ومحال امواله - ثم هل هذا كاف له امانا وصحة ؟ فان سلمنا ذلك ولكن الاولى له مع ذلك ان يتوسل الى حكمة الله و تدبيره تعالى فيقول في خلواته
اللَّهُمَّ اشْغَلِ الظَّالِمِينَ بِالظَّالِمِينَ وَ اجْعَلْنَا مِنْ بَيْنِهِمْ سَالِمِينَ غَائِبِينَ كما قال

الحكيم الفارسي :

(زهر طرف كه شود كشته سود اسلام است .

قوله -ع- لاظهر فيركب ولاضرع فيحلب

كلمة لا حرف نفى مشبهة بليس يرفع الاسم وينصب الخبر : ظهر مرفوع بلا
وخبره - له - مقدر في محل نصب وهكذا اعراب قوله ولاضرع (١) فيحلب و تكون
الفاء حرف عطف عند البصريين بخلاف الكوفيين ان يجعلونها منسلخة عن العاطفية
وتسمى بفاء الجواب واحيانا بالفاء التفرعية وكلمتا يركب ويحلب منصوبتان بالاتفاق
وانما الاختلاف في سبب النصب . قال ابوالبركات ابن الانباري في هذا المقام ما نصه :
ذهب الكوفيون الى ان الفعل المضارع الواقع بعد الفاء في جواب الستة الاشياء --
التي هي الامر والنهي والنفى والاستفهام والتمنى والعرض - ينتصب بالخلاف (اي بسبب
مخالفته في الكلام للعنوان الذي ينطبق على ما قبله و هو احدا الامور الستة المذكورة
على ما سيأتي بيانه) . **وذهب البصريون** الى انه ينتصب باضمار ان . وذهب ابو عمر
الجرمي البصري الى انه ينتصب بفاء نفسها لانها خرجت عن باب العطف و اية ذهب
بعض الكوفيين ولكل من اصحاب الاقوال الثلاثة احتجاج لاثبات مدعاه و خلاصته
كما يأتي :

اما الكوفيون فاحتجوا بان مدخول الفاء جواب لما قبله والجواب لا يطبق ما
قبله من الامر والنهي والنفى الى آخر ما مر فاذا قلت : (**مَا تَأْتِينَا وَتَجِدُنَا**) (٢) لا يكون
الجواب نفيا واذا قلت : (**اَيْنَ بَيْتِكَ فَازُورَكِ**) ليس الجواب استفهاما واذا قلت : (**اَيْتِنَا**
فَنُكْرِمَكَ) لم يكن الجواب امر واذا قلت : (**لَا تَنْقَطِعْ عَنَّا فَتَجْفُوكِ**) لم يكن الجواب
نهيما واذا قلت (**لَيْتَ لِي بَعِيرًا فَاحْجَّ عَلَيْهِ**) لم يكن الجواب تمنيا : واذا قلت (**اَلَا تَنْزِلُ**
فَتَهَيَّبَ خَيْرًا) لم يكن الجواب عرضاً وهذا دليل على انقطاع الثاني من النسق السابق
عليه فليست الفاء عاطفة بل الحق ان تسمى فاء الصرف ومعنى الصرف ان تأتي بحرف
العطف معطوفة على كلام في اوله حادثة لا تستقيم اعادتها على ما عطف عليها فاذا كان

(١) الضرع للشاة بمنزلة الثدي للمرأة

(٢) ما يأتينا زيد فيحدثنا احسن انطباعا لمورد النفى

كذلك فهو الصرف وشرط هذه الفاء وسائر حروف العطف ان يتقدمها نفي او طلب الى آخر الامور الستة المذكورة كقول الشاعر :

لاتنه عن خلقٍ وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

الا ترى انه لا يجوز اعادة - لا - في - تأتي مثله - فلذلك سمي صرفا ان كان معطوفا ولم يستقم ان يعاد فيه الحادث الذي قبله - راجع كتاب معاني القرآن للفراء الجزء الاول ص ٣٤ - ولما لم يكن الجواب منطبقا عليه عنوان سابقه و كان مخالفا لما قبله ومصروفا عنه معنى واعرابا اقتضى هذا الخلاف ان يكون ما بعد الفاء اى الجواب منصوبا لعدم دليل على النصب المتفق عليه غير ذلك هذا ولكن يجب عن هذا الاحتجاج بان الخلاف و كون الجواب مغايرا لما قبله لا يصلح لعدم عهده من غيرهم . ولبطالان اطراده كما سيأتي . لان يكون موجبا للنصب و انما ينبهنا ان هناك عامل نصب مقدر غير ظاهر وهو - أن - الخفيفة كما عليه البصريون ولو جاز ما زعموه جاز ان يدعى فى مثل (اكرمت زيدا) ان زيدا منصوب لكونه واقعا مفعولا ليس بفعل ولا فاعل - ولادخل للفعل المتقدم عليه فى اعرابه النصبى وهو كما ترى لم يتفوه به احد من اهل الفن بل نقول انه محال لان الاسم مسلوب الفاعلية - فى المثال - لا يوجب كونه منصوبا لاقتضاء المنصوبية وجود ناصب له لامتناع (١) وجود المعلوم بدون وجود علة له نعم لو فرضت الفاعلية والمفعولية امرين ضدتين لاثالث لهما اى كون موضوع بعينه ذا احدى الصفتين فى جميع الحالات - جاز من صحة سلب احدهما عن موضوع معين - استنباط ثبوت الاخر له المستلزم لوجود علة . والحاصل ان عدم كون المعطوف نظير المعطوف عليه ومن نسخه و كونه فى غير حكمه - امر عدمى فلا يصلح فرضه عاملا لاعرابه - لاجرم كون - زيدا - فى المثال مفعولا يوجب ان يكون اكرمت عاملا فيه النصب فكذلك ما نحن فيه فهناك ناصب لا محالة وان لا يكون ظاهرا فمقدر وهو - ان - والقرينة عليه امتناعه من ان يدخل فى حكم الاول .

اما ما ذهب اليه ابو عمر الجرمي من ان العامل نفس الفاء فاحتج عليه بان

(١) ولامتناع تاثير الامر العدمى (عدم الفاعلية) و ايجاده معلولا

الفاء لما خرجت عن باب العطف فقد خرجت عن الاهمال وصارت عاملة فيما بعدها وهذا الاحتجاج ايضا سخييف باطل وذلك لانه لو صح ما زعم لجاز ادخال احد حروف العطف من الواو والفاء وثم وغيرها على الفعل جوابا لما قبله نحو : (ايتنى واكرمك) الى آخر ما ذكر من الوجوه الستة وعدم جواز مثله يكفى فى بطلان هذا المزعم فالمنوع خروج الفاء عن باب العطف الا ترى ان الواو والقسم لما خرجت عن بابها جاز دخول حرف العطف عليها فيقال فوالله لافعلن ووالله لاذهبن بخلاف ما نحن فيه ضرورة امتناع دخول حرف على حرف مثله وحيث امتنع دخول الواو والعطف على الفاء فيما تقدم دل ذلك على بقاء الفاء عاطفة غير عاملة ولا بد من وجود المعلول وهو نصب الفعل ثبوت علة له وهى عندنا - ان - الخفيفة وان اردت التوضيح اكثر من هذا فراجع الانصاف ص ٢٩٣ .

واما ما احتج به البصريون دليلا على مختارهم هو امور منها ما هو من الاصول المسلمة لدى النحويين ومنها ما هو دليل منطقي مبتن على اصل استقرائى تارة و على الاستنباط - بملاحظة سياق الكلام ونوع المرام منه اخرى .

فالاول - ان الاصل فى الفاء ان تكون حرف عطف (لاحرف صرف) والاصل فى حروف العطف ان لاتعمل (خلافا لقول بعض الكوفيين بعمل الفاء) .

والثانى - ان حرف العطف تدخل تارة على الاسماء وتارة على الافعال فوجب ان لاتعمل ثم من مغايرة الجواب لما قبله فى الاعراب والاولا ونوع القصد الجامع لامين مختلفى الحكم ثانيا استنبط سبب هذا التمايز بين الحكمين والاعرابين وهو تقدير - ان - الموجب لنصب الثانى (الجواب) مؤيدا ذلك بان الفاء الظاهرة فى العطف جيبىء بها قرينة بدالة على وجود - ان - المصدرية فى التقدير وعليه يكون المقدر بحكم المذكور فله الاعمال ونصب الثانى المؤول بالمصدر ويكون مرجع قوله - ع - لظاهر فير كب ولا ضرع فيحلب الى انه ليس لابن اللبون ظهر قوى ر كوبا اوللر كوب ولاله ضرع للحلب .

الضرع

الضرع - بالفتح لكل ذات ظلف عموما ولدنوات الخف احيانا والخلف لكل ذات خف عموما ولدنوات الظلف احيانا والطبى للسباع وزوات الحافر وجمعه أطباء والتدى

للمرأة وتمدوة للرجل هذا ما استفيد من كتاب ادب الكاتب لابن قتيبة و خلاصة الامر انهم وضعوا للعضو الواحد اسامي كثيرة بحسب اختلاف اجناس الحيوان في سر الادب لابي منصور الثعالبي : تمدوة الرجل (بمنزلة الثدي من المرأة) ثدى المرأة ، خلف الناقة، ضرع الشاة والبقرة ، طبي الكلبة وانا استعمل الشارع شيئا منها في غير الجنس الذي وضع له فقد استعاره منه او نقله عن اصله و جازبه موضعه انتهى .

اقول - لابد لخروج اللفظ عن مفهومه الاصلى من مرجح - سواء كان العدول من باب التوسع او الاستعارة او غيرهما وان كان ذلك لسهولة التلفظ والتفهم ولكن لا يكفى هذا - من حيث الفصاحة والبلاغة - لمثل الامام .ع- المبتكر لفن الادب و كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق اللهم الا ان يكون استعماله كذلك من باب التعليم و التجويز لاسيما في موارد توهم عدم الجواز ممن خوطب به مضافا اليه ان التفنن في معنى الكلام - حتى بالنسبة الى كلمة واحدة كثيرا ما يكون اوقع في النفوس واقوى اثرأ ووافق لمذاق المخاطب واحلى - هذا .

ولعل سر عدوله -ع- عن اختيار الخلف المختص - فى اصل الوضع - بالناقة و كل ذات خف و تبديله بالضرع المستلزم لخطور ما هو لازمه وهى الشاة - غالباً لكثرتها فى جزيرة العرب دون البقرة - هو امكان توهم ان البعير مهما كان صغيراً ولم يبلغ الحلم ولكنه اكبر من الشاة واقوى بدنا وبنية وعليه اراد الامام دفع هذا التوهم بتنزيله ابن اللبون منزلة الشاة فى قلة القوة وضعفها بذكر الضرع تقوية لمراده وهو الاجتناب عن مواقع الفتنة - والذي يظن ان لاختصاص لاطلاق الضرع على زوات الظلف و كذلك الخلف لذوات الخف بل الفرق بينهما فى منصرف الاطلاق فى عصر الامام .

قال الامام - ع - **أَزْرَىٰ بِنَفْسِهِ مَنِ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعِ ۱ - وَرَضِيَ بِالذَّلِّ**

مَنْ كَشَفَ ضَرَّهُ ۲ - وَهَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ مِنْ أَمْرِ عَلَيْهِمْ لِسَانَهُ ۳ -

(كسى كه طمع و چشم داشت - بداشته ديگران را - روش و لازمه زندگى خویش قرار داد - خود را پست و سبك و بى ارزش - در نظر مردم - گردانیده است

زیرا لازمه طمع احساس نیازمندی و اظها رفروتنی است که با خواری و سبک وزنی ملازمه دارد ۱ -

و کسی که سختی و تنگ دستی و گرفتاری خود را (نزد دیگران) آشکار سازد - بذلت و خواری خویش تن در داده است ۲ -

و کسی که زبانش را بر خود حاکم قرارداد و فرمان آن شد خود را خوار و حقیر و ضعیف نموده است ۳ -

اللغة : قوله ازری بنفسه - زری یزری کضرب یضرب و ازری علیه بمعنی : عابه او عاتبه و للزجاج کتاب علی ترتیب حروف الهجاء یدکر فیہ تارة ما جاء من فعلت و افعلت و المعنی واحد و اخرى ما جاء او المعنی مختلف ولم يتعرض فی باب الزای لغة زری و لعل ذکره للموضوع من باب المثال لا الاستقصاء التام . -

وقد جاء فی اللغة كما هنا ازری بالامر: تهاون و لعل الهمزة للسلب ای لقلب المتعدی من مجردة الى اللزوم و الباء للتعدية و استعمال ایضا ازری فلان باخيه ای ادخل علیه عيبا او امرأیرید ان یلبس علیه به و الا تیان به من باب الافعال مع الباء لیبان ادنی الملازمة مع احتمال تما کیدها تحذیر الانسان من ملازمة الطمع و قد يقال اختصارا ازراه بدون الباء ای عابه . قوله استشعر هو فعل ثلاثی مزید فیہ من باب الاستفعال علی وزن استفعل و الهمزة فیها و فی اخواتها من انفعل و افتعل و نحوهما همزة وصل مکسورة قبال همزة القطع مفتوحة فی افعال و هما غیر منحصرة فیما ذکر و المراد من الوصل انها تسقط عند الاتصال بما قبلها و سقوطها دلیل علی انها لیست من سنخ الحرف قبال الاسم و الفعل و قسیما لهما و لاجزاء من هیئة مدخولها و الالم تسقط بالاتصال كما امتنع سقوط همزة ادم و اکرم فهی وسیلة لسهولة التكلم و تیسیر النطق بالکلمة التي اولها حرف ساکن یتعسر النطق بها فی اول الکلمة عند اهل اللغة العربية و لذلك تقتضی القریحة السامیة و اللغة العربية ان تؤتی بهمزة مختلصة خفیة بطبیعتها و ان ظهرت احيانا بالاشباع لدفع مؤنة التكلف فهی لم تبلغ درجة الحرفیة بل هی ناقصة و الناقص کالمعدوم فلا تستحق الجزئية للکلمة و انما يؤتی بها عند الضرورة ای فیما کان الحرف

الاول من الكلمة سا كنا وتتقدمها بقدرها فتسقط عند عدم الحاجة كما اذا كان ما قبلها حرف متحرك يصلح للمقدمة ايضا لما بعدها بسقوط الهمزة كما يقال : قال الاستبان يجب استنباط الكلبي من الجزئيات . فهيمئة استفعل : السين الساكنة والتاء المفتوحة والتاء الساكنة من دون دخالة للهمزة في الهيمئة .

اما هيمئة استفعل فهي موضوعة لطلب معنى هيمئة فعل المجرد وهو مطلق النسبة وبضميمة معنى الطلب اليها تكون نسبة مقيدة بجهة من جهاتها - وبعبارة اخرى هي موضوعة لافادة نسبة المادة بهذه الخصوصية اى على وجه الطلب وهي مرتبة ملحوظة فوق المطاوعة المستفاد من هيمئة افتعل او تفعل او تفاعل وان لم تفدها بالاصالة - فى عالم الارادة - وليعلم ان تفسير هيمئة استفعل بالطلب الكدائى من باب اقرب التعابير عن حقيقته وذلك لان مفاد الهيمئة من نوع مفاد الاعداد والحروف هو الربط بين الاسماء و الافعال و تقديم و تاخير بعض الكلمات و الجمل على بعض وقد حققنا فى محله ان هيمئات الكلمات نوعان :

نوع لاعمى له وانما هو لحفظ مادة الكلمة فقط وامكان التللفظ بها كما هو فى اسماء الاعلام و الجوامد . و نوع يضاف على ذلك افادة جهات الاستعمال المشخصة لمعاني موادها موجهة لها ومخرجة لابهامها ومحددة لاطلاقها كما نرى ذلك فى المشتقات فعلية كانت او اسمية . - والهيمئات المقيدة لخصوصيات المواد والمعاني من سنخ الحروف و مباينتها لقرينيتها مباينة معنوية واقعية فلا يمكن قيام بعضها مقام بعض منها - الا فيما اتحدت الجهة المرادة بينهما - فكيف يتصور قيام الاسم مقام الحرف و بالعكس الاعلى سبيل اقرب التعابير عن المفهوم لضيق التعبير وعسره بل وتعذره لما حققناه فى محله من منع الترادف فى اكثر الكلمات المتوهمة فيها الترادف الا ما شذ و ندر و هو يتصور فيما اذا فرضت الكلمتان او اكثر موضوعة من قبيلتين او اكثر او فى زمانين و اكثر من هجر الاولى او نسيانها و قيام الاخرى مقامها الى غير ذلك من الاحتمالات الممكنة . -

قلنا - ان الطلب المستفاد من هيمئة استفعل فوق مرتبة المطاوعة ان ليس فى

المطاوعة المستفادة من اقتعل مثلا الاملائمة المادة لطبع المطاوع وموافقته لهو عدم التمرد عنها ولكن الطالب للشيء يستدعيه زايذا على موافقته له وعدم الالباء عنه و هذا التفسير يطابق ما قيل : ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني **فالزائدة فى اقتعل -التاء -وفى استفعل : السين والتاء . .**

ثم الطلب على انحاء وصور بلحاظ خصو صياته المنضمة اليه و باعتبار اختلاف موارد كذاك -على اقسام : وهى الطلب الارادى .والطلب التكو ينى ، والطلب الطبعى ، والطلب النفسانى ،والطلب العارضى .

اما الطلب الارادى المعقول وممكن الحصول فهو المعبر عنه ببعث الغير على الامر الاختيارى على طريق الامرو السؤال و الدعاء و ما يفيد احدها بقرينة ما نحو قول العالم : **من اذنب فليستغفر الله ونحو استكتبت زيدا واستعنت الله** .وهذا القسم من الطلب زى طرق مختلفة هو الذى اشتهر عند الصرفيين بالسؤال الصريح .

اما الطلب التكو ينى والايجادى : فهو التسبب لوقوع شىء نحو استخرجت الوند المعبر عنه بالسؤال التقديرى عند الصرفيين والمراد انه ليس بطلب فى الحقيقة كما هو فى استخرجت زيدا وانما يؤول بالتشبيه بالطلب الحقيقى لان مستخرج الوند يلاحظ فيه جهة رغبة وميل منه الى خروج الوند و طلب له بايجاده خروجه فكانه بهذه الملاحظة صح اسناد الطلب اليه فان فرض ان الشخص لاحظ مجرد اتساق خروج الوند اليه كان الصحيح له اطلاق اخرجت الوند هذا و لكن الرضى عليه الرحمة فسر المثال بصورة و تعبير لا يرتضى و غير مرضى عندنا ان يقول : (لا يمكن هيئنا طلب فى الحقيقة كما يمكن فى استخرجت زيدا الا انه بمزاولة اخراجه والاجتهاد فى تحريكه كانه طلب منه ان يخرج فقولك اخرجته لادليل فيه على انك اخرجته بمرة واحدة اومع اجتهاد بخلاف استخرج انتهى) و فيه نظر :

توضيح ذلك ان النسب الفرعية المنتزعة القائمة بهيئات الافعال المزيد فيها تفيد الجهات العارضة على نسبة المادة الى طرفها اى الذات واختلاف الجهات القائم كل

منها بهيئة خاصة من الابواب المزيديها ناش من اختلاف ملاحظة المستعمل للفعل وهي امر نفساني اى لكل ملاحظة علامة خاصة فى الكلمة وهي هيئة الفعل التى هي من سنخ مفاد الحرف وعليه .

فالتفرقة بين فعل من باب الافعال وفعل من باب الاستفعال هو الفرق بين ملاحظتين و لا دخل لمثل المزاوله و الاجتهاد و التحريك من الحالات الظاهرة القائمة بالاعضاء والجوارح فى امتياز مفاد باب الاستفعال عن باب الافعال كما عليه السيد الرضى الشريف كما رأيت و ذلك لان التسبب لخروج الوجد كما ذكره المحقق الاستاذ ميرزا صادق التبريزى قدس سره: قد يلاحظ فيه مجرد انتساب خروج الوجد اليك فهو بهذه الملاحظة معنى اخر جته وقد يلاحظ فيه جهة ميل منك اليه وطلب له بايجادك اياه فهو بهذه الملاحظة معنى استخراجته سواء اخر جته بالتحريك مرة او مرارا كما فى اولد الجارية واستمولدها .
واما الطلب الطبيعى الاصلى فهو نحو استحجر الطين اى صار باقتضائه الطبيعى حجرا فان الطبيعة الطينية- فى المحيط المناسب - اذا اقتضت التحجر فقد طلبته- و منه منصرف اطلاق الاستعداد ومشتقاته فى موارد .

واما الطلب النفسانى وهو نوع خاص من انواع مفاد الاستعداد فهو كما فيما نحن فيه وهو قوله -ع- **ازرى بنفسه من استشعر الطمع** اى من طلب تلبسه بالطمع و ملازمته لنفسه بميله وشهوته النفسانية فقد ازرى بنفسه اى بشخصيته وافادة - بنفسه- ذلك باعتبار خصوصية المورد ولقوله تعالى خطابا للشيطان فى امتناعه من السجود تكريمه لآدم- كما كرمه الله : **اَسْتَكْبَرَتْ اَم كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** فالهمزة المفتوحة حرف استفهام وهمزة استفعل لكونها همزة وصل سقطت لعدم الاحتياج اليها بعد كونها مسبوقه بحرف متحرك والغرض - حسب فكرنا القاصر- والله اعلم به هو اثبات تمرد الشيطان وعصيانه بينة وبرهان على وجه الصراحة دون الاجمال ومجرد الاحتمال فهو تثبيت و افحام للمخاطب على الاعتراف بطغيانه - فى صورة استفهام مستلزم للالزام باحد الشقين لان المسلم تحقق عدم امثاله - كبراً- للامر الالهى وهذا الادعائه كبير فى الواقع بحيث كان له ان يمتنع الامر لزعمه انه فى مرتبة فوق مرتبة المخلوقين ومعناه انه شريك الخالق

فى الكبر والعظمة وهذا كفر محض ومخالف لحكم العقل والمنطق السليم واما لكون
تمرده ناشئاً عن شرور النفس وخبائثة الباطن و طغيانها فكلامه - تعالى - استكبرت
. الخ اى اطلبت الكبر والعلواشتهاءاً - ام كنت من سنخ الغالين و مافوق آدم الذى
خلق من تراب وطين ولذلك وقع التقابل بين الاستكبار والكبر الواقعى الحقيقى وبما
ان الفرض الثانى خارج مصداقا عن صدق الاطاعة و العصيان عليه كان مقابله وهو
الاستكبار عصيانا وتمرداً وهذا هو الطلب النفسانى القبيح بالنسبة الى متعلقه وهو التمرد
المستفاد من الاية الشريفة والطمع بمال الناس وشؤونهم من كلامه **عَلَيْهِمْ مِنَ اسْتَشْعَرِ**
الطمع .

وربما يقال : ان معنى الاستكبار يساوق معنى التكبر حتى قال الصرفيون فى
مقام بيان مفاد باب التفعّل ان هيئة تفعّل تاتى لمعان مختلفة عديدة - كما هو مذكور
فى كتبهم - ومن جملتها انها تاتى بمعنى استفعل نحو تكبر . وهذا غلط محض واشتباه
وانحراف عن الواقع وغفلة عن حقيقة الامر! - ودفعه يتوقف على ذكر مقدمة يبتنى عليها
اكثر التحقيقات الانيقة فى سراخلاف الهيئات فى المشتقات - من ناحية و سرعدم
مجىء كل مادة وحدث من كل باب من الابواب المجردة و المزيّدة من ناحية اخرى
- وهى : ان التصاريّف وجوه الاستعمال وانحاء النسب ومن المسلم اختلاف معانى الموارد
وعدم صلوح كل معنى لكل مقام وعدم تناسبه لكل جهة استعمال و عدم ارتباطه لكل
انحاء النسب فان الابنية العشرة لم تجىء من كل مادة ولاظن مجىء مادة من المواد
تحتوى جميع التصاريّف فمادة الضرب مثلا لم تجىء الاضارب وتضارب واضطرب فلم
يستعمل منه اضرب ووضرب ووضرب ووضرب ووضرب ووضرب ووضرب ووضرب ووضرب ووضرب
لعدم مناسبة المادة اى الطلب لطلبها ان لا معنى لطلب الطلب كما هو معنى باب استفعل
- و تفصيل الموضوع بحيث يعلم سرعدم مجىء هيئة و اكثر من الهيئات الاشتقاقية
المشهوره - يتوقف على الاحاطة التامة والتمييز الصحيح بين خصوصيات معانى كل مادة و
معانى هيئاتها من غير شائبة جهل وخفاء وهو للبشر امر مستحيل وان كانت القريحة و
الذوق السليم المودوع فى فطرة اهل اللسان ربما يصيب فيما حكم احيانا ويجرى الحق

والصحيح على لسانه وان لم يعلم سره اولاً يتذكر دليله وبرهانه ومع ذلك- التحقيقات فى مثل هذه الامور جارية اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله. -

واما توهم الصرفيين ان تكبر بمعنى استكبر فهو خطأ و بعيد عن الصواب لان لكل من الهيئتين معنى غير ما للاخرى فان معنى تفعل : المطاوعة وموافقة الذات للمادة ومعنى استفعل الطلب والاشتهاء واين هذا من ذاك نعم يمكن تصادفهما باعتبارين فى واحد بالخصوص لاجتماع جهتين فيه - وصحة ايقاع اللفظين على محل واحد لا يوجب اتحاد المعنيين كما لا يدل على صحة استعمال احدهما فى معنى الاخر بل فى كل خصوصية مقامية تقصد بمقتضى المقامات ولكل مادة تكون كثيراً ما جهات وخصوصيات ربما تشترك فى بعضها مادة اخرى على هيئة اخرى فتطلق الثانية مكان الاولى كما يقال زيد على السطح اوفى السطح لصدق الظرفية والعلو فيه باعتبارين و هذا لا يكون ملاك صحة الاستعمال دائماً اذ ربما يوجب هذا النوع من القياس خلافاً فى المقصود مثلاً لو كان يقول الله تعالى بدل قوله : « استكبرت ام كنت من العالمين » اتكبرت ام كنت من العالمين لما ادى مقصوده ولم يكن وافياً به وقد يؤدى معنى غير مربوط بغرضه تعالى -

توضيح ذلك: ان التكبر اعم من شقى كلامه تعالى اذ المتكبر من يعتقد فى نفسه الكبر والتفوق على غيره وهو يقع عن احد وجوه فر بما كان كبيراً فى اعتقاده بان يكون كبيراً بالذات او اوجده الخالق كبيراً بالجعل المر كب فتكبر اى وافق الامر عن رغبة و ميل طائعا - ولربما زعم نفسه كبيراً بجهله المر كب - وربما كان ذلك عن اشتهاى نفسى وقتى وخطور آنى وقد يكون ناشئاً عن عقداً للقلب على خلاف الواقع اشتهاياً وطغياناً مستمراً وعلى الفرض الاخير يمكن تواردها بى تفعل واستفعل على مورد بخصوصه فللمتكلم ان يقول فى مثله تكبر تارة بلحاظ المطاوعة و استكبر اخرى بلحاظ الطلب والاشتهاء فقد ثبت ان التكبر والاستكبار معنيان متغايران مفهومهما ، مضافا اليه ان التكبر اعم من الاستكبار مورداً - كما رايت - وعليه ان استعمال تكبرت فى الاية الكريمة مقام استكبرت لا يفى بالمقصود لانه اعم من الكبر التمردى واحتماله لا يكفى فى اداء المراد لانه معارض بغيره و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وهذه الاحتمالات المتقابلة تنافى

المقابلة المناسبة للمقام بين مدخول الهمزة و معارله ولا يكون لتبديل هيئة استفعل بتفعل في الآية معنى محصل .

و اما الطلب العارضى قبال الطلب الطبعى الاصلى فهو نحو **استرقع الثوب** اى حان وقرب له ان يرقع اذ الثوب ونظائره لما اصبح بالبلى والذبول فى حالة تستوجب وتقتضى حصول اصل الفعل اى الرقع صار كانه طلب الرقع وهكذا **استرقع الخوان** **واسترم البناء او الحائط** اى صار كل منها بسبب ما كرفع الحاجة من الخوان بعد فراغ الجالسين عليه وشبعهم منه او يعد عهد البناء او الحائط بالرم مقتضيا للرفع او الرم و كانه صار طالبا له و كل من التشبيه و التنزيل و التوسع كافل و ضامن لتامين المعنى الحقيقى و ليس مجازا مصطلحا كما ظنه السيد الرضى - ره - قال السيد فى شرحه على الشافية : **ومن مجاز الطلب قولهم : استرقع الخوان واسترم البناء ، و استرقع الثوب** ولعل وجهه بزعمه ان طلب الرفع من الخوان و طلب الرم من البناء والرقع من الثوب من غير الحى لا يعقل ان يكون حقيقة ! ولكنه مردود وصحة هذا النوع من الكلام مامونة لا بتناؤه على التشبيه المضرثم الاستعارة التبعية - بناءً على مختار القوم من القول بالاستعارة التبعية - لان الحالة العارضة اعدت معروضها لاستدعاء الرفع او الرم او الرقع فكل من المعروضات المذكورة مستعد لذلك فكانه طلب ذلك لشباهته فى تلك الحالة بمن يطلب حاجته فاسند اليهما من شان الطلب الحقيقى وهو باب استفعل و هذا هو الاستعارة بالكناية وهى ذكر المشبه (المستعار له) اى الخوان او البناء او الثوب مع ذكر صفة من صفات المستعار منه وهى الطلب - وقد اشرنا فى محله ان التشبيه والتنزيل و التوسع من مقولة الحقيقة بل التحقيق فوق ذلك لانا قلنا ان الطلب معنى سيال ذو تطورات و صور مختلفة و اختلفا فيها ناش غالبا من اختلاف خصوصيات متعلقه فاطلاق الطلب على الكل اطلاق فيما وضع له من غير احتياج الى التشبيه او التنزيل او التوسع الا فيما جىء هذا البناء (استفعل) كسائر الابنية لبيان النسب الانتزاعية مما توقفت افادتها للمراد على واسطة بين النسبة الاصلية والانتزاعية كالاقتدار وغيره مما لا يضبط حصره على ما سيدكر و فيه شىء من التنزيل مضافا اليه كما اشرنا اليه ان المجازية

المصطلحة من مختصات المعاني - و الهيئات كالحروف و الاعراب خارجة عن هذا المحيط لانها من مقولة وجوه الاستعمال لا المستعمل فيه وهى قائمة بالمتكلم ومن اعماله كما حققناه في محله وسيأتى التفصيل فيه فى الموقع المناسب و المقتضى له فى بعض الكلمات القصار الاتية .

ثم جعل ابن الحاجب التحول من معانى استعمل **كاستحجر الطين** والسيد الرضى تبعه فى ذلك وقسمه الى قسمين حقيقة ومجاز باعتبار نوع تفسير المثال و تاويله فقال : «ويكون (استعمل) للتحول الى الشئ حقيقة نحو استحجر الطين : اى صار حجرا حقيقة - او مجازا : اى صار كالحجر فى الصلابة **وان البغاث بارضنا يستنسر** : اى يصير كالنسر فى القوة» وفى كلامه نظر وذلك من وجوه :

الاول - ان - استعمل - لم يجرى بمعنى التحول لما قلنا ان كل لفظه ليس لها الا معنى واحد وما سردوه من ذكر معانى متعددة مختلفة لهيئات المشتقات ليس بشئ لما بيناه فى محله من ان الاختلافات المذكورة ناشئة من خصوصيات المستعمل فيها و قد اوجبت تشكل المعنى الواحد باشكال مختلفة - بمقتضى الاتحاد عند الاستعمال .

الثانى - ان المجاز فى الهيئات غلط وغير معقول كما مر .

الثالث - ظاهر كلامه ان التشبيه مجاز وانت تعلم ان ار كان التشبيه اياً كان وقد ذكر فى الكلام فهو مستعمل فيما وضع له .

الرابع - ان نسبة طلب شئ متوجها الى شئ تقع على ثلاثة وجوه :

فقد تكون لكون الشئ الاول هو المقصود منه بالاصالة كقولك استخدمت زيدا - اذ المقصود ان المتكلم طلب زيدا ليخدمه بعدئذ -

وقد تكون - النسبة لبيان ان المطلوب فى طلبه حاصل له كقولك فلان يطلب السلطنة و اردت بذلك حصول تلبس الذات بآثار السلطنة وتوقع بقاء حاله - وبعبارة اخرى ربما يقول القائل هذا حينما كان الذات متصفا بآثارها عند طلبها ولا يكون طلبه هذا - تحصيلا للحاصل لما ذكرناه وهو اختلاف متعلق الطلب اى الغرض (بقاء السلطنة) وكذا لا يكون مجازاً لاستعمال الطلب فى الموضوع له و انما المراد منه مثلا افادة التزيى

بالمطلوب فى الحال الحاضر - مضافاً اليه منع التجوز فى الهيمّة - او اراد بذلك الافتخار بما له وفيه كقولك انا طالب العلم وانت عالم .

وقد تكون لبيان استعداد الشئ لصيرورته بصورة اخرى كقوله استحجر الطين اى صار بحيث يكون حجراً وكذا المثل السائر : ان البغاث بارضنا يستنسر - اى الضعيف فى ارضنا يصير قويا . فهيمّة استفعل لم تستعمل فى تلك الموارد الا لافادة معنى الطلب ولكن الغرض منه قد اختلف - وفق مصالح المتكلم وغرضه والمخاطب وتظاهر الطلب بصور مختلفة نتيجة اختلاف خصوصيات الموارد فالاستعمال حقيقة و اختلاف الغرض او المراد كمنفسه لادخله فى كيفية الاستعمال ولا يلزم اختلاف المعنى المستعمل فيه اللفظ اى كثيراً ما يكون معنى اللفظ المستعمل فيه واحداً والاعراض - وفق ارادة المتكلم ومصالحته -- مختلفة .

قال ابن الحاجب : «وقديجىء استفعل بمعنى فعل (المجرد) نحو قر واستقر» . و الشارح الرضى - ره - اضاف عليه بقوله : « ولا بد فى استقر من مبالغة » وفيه نظر لان جهة الطلب فى - استقر -- ملحوظة دون -- قر -- غاية الامر ان الطلب فيه كناية عن ثبات القرار فى القار لكونهما متناسبين ومتلازمين بالطبع بل يصح ان يقال ان الثبات المزبور عين الطلب او انه عبارة اخرى عن الطلب .

توضيح ذلك : كما بينه المحقق المدقق ميرزا صادق التبريزى - بتصرف و توضيحات منا : ان الفاعل فى هذا البناء (استفعل) هو الطالب وهو قد يتحد مع فاعل اصل المادة فالبناء - ح - لا يحدث تغييرا فى مفاد هيمّة التجريد من حيث اللزوم والتعدى - **فان كانت المادة لازمة** كان بناء استفعل ايضاً لازماً كما فى قر^١ واستقر لان طالب القرار هو القار اى فاعل اصل المادة فمع ترك ملاحظة جهة الطلب يقال - قر - مجرداً ومع ملاحظتها يقال - استقر -- ومن هذا القبيل عجل زيد واستعجل كما اعترف به الرضى قبيل كلامه هنا -

و سر توهم ان استقر (استفعل) جاء بزعمهم بمعنى - قر^٢ - ان الصرفيين كما ابتداء به ابن الحاجب فى بيان مفاد هيمّة - استفعل -- قالوا ان -- استفعل -- للسؤال غالباً

الخ وقد رأيت فيما مررنا ان مفادها النسبة التجريدية من جهة الطلب -- والطلب يحصل بالدعاء والسؤال والامر وما بحكمها وليس السؤال مدلول هيئة استفعال -- ولما لم يجدوا في مفاد استقر سؤالاً لفقدان المسئول عنه وهو فعل لازم - جعلوه بمعنى قرء ! مع انه نظير ما اعترفوه في الفرق بين عجل زيد واستعجل بتصور السؤال طلباً للعجلة -- ثم ان الشريف الرضى بعد ان رأى بالوجدان من جهة فرقاً بين قرء واستقر مفهوماً ومن جهة اخرى لم يتصور افادة - استقر - الطلب قال : - ولا بد في استقر من مبالغة - فجعل من معاني - استفعال - المبالغة مع ان مفاد استقر كمفاد قولك : انا طالب العلم - وانت عالم و فلان يطلب السلطنة وهو متلبس بها او مثل استحجر الطين - اى صار حجرا - مع قطع النظر عن كون الطلب طبعياً او ارادياً وكذلك استعجل اى صار عجولاً او داوم العجلة واستمرها وهو بمنزلة الطلب لها .

وان كانت المادة متعدية - تبقى متعدية في بناء استفعال كما كانت نحو دعاه واستدعاه .

وقديختلفان اى يفرق الطالب عن فاعل اصل المادة فبناء استفعال حينئذ يحدث التغيير :

اما بجعل المتعدى لازماً - اذ كان الطالب مفعول المادة نحو استرفع الخوان واستمر الحائط واسترقع الثوب - فان كلا منها مفعول انقلب الى فاعل للهيئة الطارئة وعروض اللزوم بطروء هيئة - استفعال - .

واما باحداث التعدى بعد ان كان لازماً وذلك اذ كان الطالب غير فاعل المادة وغير مفعولها -

فان كانت المادة لازمة - اوجب طروء بناء - استفعال - التعدى الى واحد هو فاعل اصل المادة - بمعنى ان البناء الطارى يجعل فاعل المادة مفعولاً لنفسه نحو استخرجت زيدا واستنطقت عمرا .

وان كانت المادة متعدية - اوجب البناء الطارى - التعدى الى مفعولين : احدهما فاعل المادة الذى جعله بناء - استفعال - مفعولاً لنفسه والثانى مفعول اصل المادة نحو استكتبتته

الشيء وفي بعض الموارد يصلح للامرين لان الطالب قد يكون هو فاعل المادة وقد يكون غير فاعلها وعليه يلزم ويتعدى - حسب نظر المستعمل وقيام القرينة على المراد نحو استعجلت انا بنفسى او استعجلت زيدا وكيف كان فقد اتضح ان معنى هيئة استفعل نسبة خاصة و تكون لافادة جهة الطلب من بين الجهات الاصيله و المنتزعه و جهة الطلب من حيث هي ذات انحاء من الصور والتعينات على ما اشرنا اليه وقد تبين مما ذكرناه ان مفاد هذه النسبة الطارئة ملحوظة في جميع استعمالات باب الاستفعال وان ما يترأى من اختلاف الصور فهو من خصوصيات موارد استعماله والتعبيرات في تفسير البناء ناشئة عن رعاية افادة تلك الخصوصيات المتحددة مع اصل الطلب المستفاد من الهيئة .

ثم قال الرضى - ره - (ويجيء ايضا كثيرا للاعتقاد في الشيء انه على صفة اصله نحو استكرمه : اى اعتقدت فيه الكرم واستسمته : اى عددته واسمن واستعظمته اى عددته زاعظمة) قلت : مجيء بناء استفعل و هيئتها كسائر الابنية المزيد فيها لبيان النسب الانتزاعية المترتبة على النسبة التجريدية فمنه استكرمه اى اعتقدت فيه الكرم واستعظمته واستسمته اى عددته عظيما واسمن -

توضيح ذلك : - ان العظمة مادة قد تلاحظ كسائر المواد منتسبة الى الشخص مستقيما (طابق الواقع ام لا) فيؤتى بالفعل المجرد فيقال عظم زيدا و زيد عظيم فالمنتسب الى الشخص نفس العظمة وهذه النسبة نسبة اصيلة قبال ما يترتب عليها من افادة خصوصية او خصوصيات عليها تكون متممات لتعين الشخص او الذات وتسمى - النسب الانتزاعية - و قد تلاحظ المادة منتسبة اليه باعتبار اعتقادها فيه كقولك استكرمه اى اعتقدت فيه الكرم واستعظمته واستسمته اى عددته تنزىلا عظيما واسمن فان العظمة قد تلاحظ منتسبة الى الشخص باعتبار اعتقادها فيه فالمنتسب الى الشخص حينئذ حقيقة اعتقاد الكرم او العظمة لانفس العظمة ان المفروض انه لم يعظم حقيقة وانما اعتقد فيه العظمة فمن انتساب اعتقاد العظمة الى الشخص تنتزع نسبة بين الاعتقاد وبين نفس العظمة - نسبة اعتبارية وهذه النسبة الانتزاعية هي التي تفيدها هيئة - استفعل - في المثال وقد نزلت في الذهن قبل الاخبار عنها - منزلة النسبة الاصيله فهي بمثابة و منزلة مفاد هيئة

المجرد وهو نسبة نفس العظمة الى الذات فكانك قلت تنزيلا عظم واردت به نفس العظمة
فاذا اريدت افادة العظمة على وجه الطلب والميل منك اليه صارت مفاد استعظمتها على
ما شرحنا مثل هذا التحليل في سائر الابنية كما عرفى ببناء - تفعل - وكذلك الامر في
استسمنته ونحوه وانما الفرق والاختلاف بينهما فى المثالين . فى منشأ الانتزاع وهو
الواسطة بين النسبة الاصلية والنسبة الانتزاعية فالمنشأ فى - استكرمتها - و استعظمتها
الاعتقاد مثلا و فى استسمنتها العد والتنزيل بالمنزلة مشترك بين الكل ولعدم احصاء
انواع منشأ الانتزاع بكثرتها لم يمكن ضبطه و ضرب قاعدة له .

و خلاصة الامرانه لم يجىء - استفعل - لمعان متعددة غير مضبوطة كما توهمه
الصرفيون .

وملخص كلام الامام عليه السلام فى هذا المقام ان من جعل الطمع شعاراً لنفسه وملازما
لحياته الاجتماعية وهو على مراتبه المختلفة فقد جعل نفسه ذليلا للاحساسه الاحتياج الى غيره
الملازم للتملق والخضوع للافراد على مراتبه كذلك .

اما التركيب النحوى فالقضية شرطية والجزاء تقدم على الشرط لكون - من -
من اسماء الشرط وله الصدارة على الجملة - ولكون القضية - ان كانت حملية - مركبة
من موضوع ومحمول والموضوع فيها ذاته - والمحمول الوصف وهكذا فى القضية الشرطية
فيكون المقدم فيها ذاته والتالى وصفه لارجاعها الى الحملية - والجملة الشرطية من
كلامه - ع - يمكن تاويلها الى الحملية فيقال : الطامع مزر بنفسه وعليه -

فقد يقال فى مثل هذا الحمل وهو المشار اليه بالشايع الصناعى انه انما يصدق اذا
اراد القائل من الموضوع الذات المطلق ولكنه قد يراى منه الذات بوصفه العنوانى الملازم
للذات وهو المستشعر بصفة الطمع لالذات من حيث هو - كما قيل : ان تعليق الحكم بالوصف
مشعر بالعلية و عليه فادعاء لزوم تقدير الذات من حيث هو - فى الموضوع منتقض به
والجواب التسليم فى مثله ولكن اكثر القضايا من غير هذا السياق وادعاء حمل الوصف
على الذات ناظر الى الاكثر .

ثم قد يخاطر فى ذهن المبتدء منافاة سياق مثل هذا الكلام المروى عن الامام

ع - اقتضاء اسم الشرط الصدارة لتقدم الجزاء على الشرط ؟

ولكن الجواب ان حالة الصدارة بالصورة المروية ايضاً باقية لان المراد منها وقوع اسم الشرط صدر جملته وهو حاصل في المقام فتقدم الجزاء على الجملة الشرطية لم ينف و لم يخلع اسم الشرط عن اتصافه بالصدارة على جملة الشرط اى المقدم من الجملة الشرطية .

بقي هنا سؤال وهو استعمال سر تقدم الجزاء على الجملة الشرطية اولاً واستعمال

العكس المستوى للقضية في حالتها الحاضرة ثانياً ؟

والجواب عن الاول ان في تقدم الجزاء - من حيث الاصل النحوى او فن المعانى

انه لافادة حتمية وقوع الجزاء بتحقيق شرط القضية او لاعلام خطر جسيم وذل و مسكنة لا يستهان به - خوفا من فوت الوقت وعدم توفيق البيان .

و عن الثانى بان العكس المستوى للقضية المروية لا ينطبق على الكلام المنقول

بعينه وذلك لاعتبار توافقهما فى الصدق كما ذكر فى علم المنطق والكلام بصورته الفعلية بفرضه العكس المستوى للقضية غير صادق كاصلها الصادق اذ ربما يكون **الازراء بالنفس**

معلول امر آخر غير الطمع ككشف ضره وتأمير لسانه على نفسه وغير ذلك كما صرح ع-ع- به تلو كلامه هذا . وهكذا الامر فى قوله -- **عَزَمَنْ قَنَعَ ذَلَّ مِنْ طَمَعٍ** وسيأتى البحث عن القناعة فانتظره فالعكس المستوى له هو ان يقال : (بعض من ازرى بنفسه هو الطامع) او (من ازرى بنفسه قد يكون طامعا) .

بقي شىء آخر وهو توضيح نوع القضية الشرطية المروية فهى قضية طبيعية لا

محصورة ولا شخصية - والطبيعية بحكم الجزئية اى لا يجوز الاعتماد على تحقق حكمها المذكور على وجه الاطلاق لكونها قضية اقتضائية تشعر باقتضاء الموضوع او المقدم لحكم ما - وما من قضية طبيعية الاولها شرط او شروط فى فعلية المقتضى - بالفتح - ومانع او موانع لفعليته من دافع او رافع ، مؤثر مزاحم له او مضاد له اقوى من الموضوع المقتضى ولذلك ترى فى الحكم القضائى والاقتناء من لزوم التتبع فى اطراف كل موضوع ذى حكم واقعى مما يشابهه او يعارضه - قبل التصميم - ورعاية اصول التعارض موضوعا

وحكما - درجة وكيفا وكمًا - قبل الحكم المقتضى وذلك لان العالم القضائي كالعالم الطبيعى الخارجى نوسؤون واطوار مختلفة تبعا لاختلاف العوامل الموجبة لترتب حكم خاص لكل موضوع .

فان قلت : فما الفائدة فى انشاء القضية الطبيعية حيث انها بحكم الجزئية (الشخصية) فلا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما عليه المنطقيون ؟

قلت : للقضايا الطبيعية مكان خاص بين نوعيها الاخرين وهما المحصورة والشخصية وعدم تنجز حكمها واليقين بترتب الحكم الفعلى على الموضوع لا يضر العلم بحكمها الاقتضائى بل هى مناط الاحكام والاثار فى مقام تعيين علل الاثار والاسباب المقتضية و فى الفلسفة باب طويل الذيل فى العلية والمعلولية قد شغلت افكار العلماء والفلاسفة قروناً و ادواراً بل هى اهم المباحث الفلسفية -- والتعليل والاستدلال ملاك الاستنباط فى الاحكام كما هو مناط كشف الحقائق والاختراعات وانما الشروط لجمعها والموانع لفعلية الاثر للاتقاء منها فى مرحلة ثانوية لدى الفقيه الحاكم والكاشف والمخترع لان شأنها فقط اىصال الاثر وفعليته او منع الاىصال فلها دخالة فى فعلية المقتضى - بالفتح - وما دام المقتضى - بالكسر - مجهولاً لا يكون لتتبع الطالب للحقيقة معنى معقول لانه طالب للمجهول المطلق -

وبوجه آخر ان القضايا المحصورة مع قلة عددها فى العلوم (بالنسبة الى الحقائق الواقعية) وليدة القضايا الطبيعية ولولا الاخيرة لم تكن الاولى اصلا و ابدا اذ ليست المحصورة الا الطبيعية التى قد عرفت شروطها وموانع فعليتها فاجتمعت للاطلاع عليها وبه علمت النتيجة وآثارها - .

اما صدق القضايا لا سيما الطبيعية منها وكذبها فهما تابعان لاجتماع شروطها وارتفاع موانعها فى المقولة وعدمها فيها . ولتوضيح مامر من لزوم اقتران الشرط ورفع المانع عن فعلية الحكم والاثريوتى به مثال له - وفق مذاق القوم ومختارهم - ففى نهج البلاغة من كلام على - ع - بشأن الاستغفار وهو من باب استفعال (موضوع البحث) ينقل بعينه تيمناً وتبركاً و به يتضح ما يسناه وهو قوله - عليه السلام - لقائل قال

بِحَضْرَتِهِ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ : تَكَلَّمْتَ أَمَكَ أَتَدْرِي مَا الْأَسْتِغْفَارُ ؟ إِنَّ الْأَسْتِغْفَارَ دَرَجَةٌ
الْعَلِيِّينَ وَهُوَ اسْمٌ وَقَعَ عَلَى سِتَّةٍ مَعَانٍ : أَوَّلُهَا النَّدَمُ عَلَى مَاضِي وَالثَّانِي الْعَزْمُ
عَلَى تَرْكِ الْعُودِ إِلَيْهِ أَبَدًا وَالثَّلَاثُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقَهُمْ حَتَّى تَلْقَى
اللَّهَ أَمَلَسَ لَيْسَ عَلَيْكَ تَبِعُهُ وَالرَّابِعُ أَنْ تَعْمَدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَمِعْتَهَا
فَتُؤَدِّيَ حَقَّهَا وَالْخَامِسُ أَنْ تَعْمَدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتَ عَلَى السُّحْتِ فَتُدْبِجُهُ
بِالْأَحْزَانِ حَتَّى تُلْصِقَ الْجِلْدَ بِالْعَظْمِ وَ يَنْشَأَ بَيْنَهُمَا لَحْمٌ جَدِيدٌ وَالسَّادِسُ أَنْ
تُدْبِقَ الْجِسْمَ الْمَطَاعَةَ كَمَا أَذْقْتَهُ حَلَاوَةَ الْمَعْصِيَةِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَقُولُ : اسْتَغْفِرُ اللَّهَ .

ولا يخفى ما فيه من الحكم والنصائح فضلا عن توجيه افكار ذوى الافهام الى لزوم
المعرفة بما للالفاظ والكلام من المطالب العالية كما هي شان الطبقة الممتازة من
العباد ثم ان المترجمين لنهح البلاغة حملوا المعانى الست على ارادة شروط تاتير
الاستغفار ولكن الذى يظهر من كلامه -ع- انها اجزاء لحقيقته ومجموعة تشكل معنى
الاستغفار لجهات تعرض الامام لها :

منها استعماله -ما- الحقيقية بقوله - ما الاستغفار ؟ وهى التى تسئل بها عن ماهية
الشيء والمؤيد بل القرينة على ما حملناه قوله قبيل كلمة - ما - ومتصلا بها : اتدرى ؟
والدراية وراء الرواية والنقل المسمى بما الشارحة الكافلة بطلب شرح لفظة باخرى
اشهر استعمالا او اسهل تناولا .

ومنها ذكره التفاصيل الستة التى ثلاثة منها وهى الاول والثانى والرابع من
الامور القلبية والحالات النفسية والثلاثة الاخرى وهى الثالث والخامس والسادس -
حسب الترتب المروى والواصل اليها من مقوثة الاعمال الجوارحية اذ هى المشكّلة
لحقيقة الاستغفار ومعناه - وليس وراء عبّادان قرية - تعين ماهيته كما قال -ع- فى نهاية

استيفاء بيان حقيقة الاستغفار : فعند ذلك تقول **أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ** أى تم الكلام على احسن تفصيل وتحليل لحقيقة الاستغفار هذا .

ولا يخفى ان اطلاق الاستغفار المؤثر و المفيد على مجموع المعانى الستة و هو اظهر افراده ومصداقاته لا ينافى صحة اطلاقه على واحد او اكثر منها فمجموع القرآن بسوره وآياته كلام الله وآية اوسورة قصيرة منه ايضا كلام الله و ما يترتب على قراءة القرآن كله يترتب على جزء منه من آية اوسورة من الثواب على مراتبه المختلفة قلة وكثرة فالاستغفار فى موقع الندامة عما وقع من المستغفر من العمل السوء - استغفار حقيقة وان غفل عن سائر الامور المذكورة ومن السيرة المستمرة والقواعد المضروبة المقبولة قولهم : (مالا يدرك كله لا يترك كله) و (لا يترك الميسور بالمعسور) ويوافقه قول النبي ﷺ : **أَنِّي بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ .**

وبما بيننا اندفع ماربما يتوهم من حزاة فى تعبيره -ع- حيث جعل للاستغفار مسانى عديدة وهو مناقض قول محققى الاصوليين من امتناع استعمال لفظة فى اكثر من معنى واحد مضافا اليه انكار بعض العلماء من كون لفظة ذات معانى متعددة وهو الاشتراك اللفظى وتفطنهم للمعنى المشترك فيما عادت معانى متعددة للفظة ما .

وذلك لان معنى واحداً قد ينحل الى اجزاء كثيرة كما رايت فى القرآن موضوعا و اثراً . **بقي شىء** ربما يسئل عنه وهو انه ما معنى الغفران والمغفرة وما الفرق بينه وبين العفو ؟

قلت : كلمتا الغفران والعفو تستعملان فى مورد وقوع الذنب ويراد بهما عدم العقاب والعذاب لمرتكبه وهذا اشتراكهما فى المورد و لكنه يقال غفر الله له وعفى الله عنه فى الاول اختيار اللام وفى الثانى حرف عن فالاول يفيد شيئاً زائداً على استدعاء عدم العذاب والثانى يفيد ازالة الذنب عن مرتكبه و لذا يقال فى الغفران انه بمعنى غض النظر عن الذنب وصاحبه وفرضه كأن لم يكن وان لم يزل عن اصله - كما يرى مثله فى بعض الجرائم القتاكة الواردة فى دم الانسان فنتمو وتظهر آثارها السوء الا ان

تمنع عن الظهور بالمعالجات الطبية فتجعلها خنثى الاثرو لكنها مع الاسف باقية مادام المبتلى بها حياً .

هذا - بخلاف العفو فان مفاده المحو وازالة الذنب عن اصله وبهذا الاعتبار يكون العفو اعلى درجة من الغفران واشد عناية به - تفضلاً - من عالم الرحمة الواسعة و لكن في الغفران والمغفرة شيء زائد على السترو التغطية وهو ايجاب المثوبة للمستغفر فهو اكثر مطلوباً للمستغفر في حالته الحاضرة .

واما الستر وطلبه فهو بالنسبة الى الحياة الدنيوية اقرب وانسب لان الذنب قد يوجب في الدنيا فضيحة المذنب لدى الخلق والاهباط مظهر من مظاهرها وهو عذاب روحاني اليم فيكون اشد الماً له من العذاب الجسماني والدخول في النار ولا معنى لستره في الآخرة : يوم تبلى السرائر ولا يفيد المذنب اذا لم يمح عنه او عوقب على ذنبه .

اللَّهُمَّ اسْتَرْ عِيوبَنَا يَا سَتَارَ الْعُيُوبِ وَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا بِتَوْفِيقِكَ يَا نَا عَلَى الطَّاعَةِ
وَالْعِبَادَةِ وَأَعْفُ عَنَّا إِنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ .



قوله ع- «مَنِ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعِ» طمع يطمع طمعاً وطماعاً وطماعية من علم يعلم في الشيء وبه : حرص عليه فهو طامع وطمع و طمع . يطلق الطمع على المطموع فيه ايضاً للاتحاد الوجودى مع الطمع المصدرى و المطمعة : ما يحرك الطمع جمعها - المطامع - والمطامع على ما عرفت فى علم الاخلاق كما فى كتاب الخلق الكامل : هى والرغبات و الخلال النفسية الذاتية- ثلاثة ميول ناشئة من الغرائز الثلاث : النزعة الى طلب الطعام والشراب والنزعة الجنسية والنزعة الذاتية الكامنة فى الاعصاب والعضلات والمنبثة فى جميع المشاعر والنزاعة الحركة والعمل . -

اما المطامع فنزعات فى النفوس تدفع اصحابها الى ان يحاولوا بمختلف الوسائل تعزيز قوتهم الذاتية بما يستطيعون الحصول عليه من قوى المجتمع الذى يعيشون فيه مستعينين بما اوتوا من الذكاء والدهاء ، او القوى الذاتية الممتازة .

وينشأ الطمع عن الوثوق بقوة الشخصية واتساع ميدان المجتمع الانساني واحواله
فاقوى الناس شخصية اقدرهم على استزادة قواه من البيئة التي يعيش فيها واضعفهم اكثرهم
تعرضاً للذهاب شيء من قواه .

والمطامع اربعة اقسام :

الاول الثروة - : وهي قوة عظيمة ينالها الانسان تارة بكده وكدحه (جهده نفسه
فيه) واخرى باستغلال عمل غيره و ثالثة بهاتين الناحيتين و مظاهرها حب المال و
الشوق الى الحصول عليه بمختلف الوسائل : من الحذق والذكاء والدهاء (جودة الرأي .
المكر والاحتيال) واغتنام الفرص في ميدان الحياة والاستيلاء على كثير من الاماني
للتمتع بلذاتها .

الثاني الوجاهة : و هي ان يكون الانسان ذا منزلة سامية بين جماعته، ينال
بها احترام هذه الجماعة والتفافها حوله . وللوصول الى هذه المنزلة خصائص يجب ان
تتوافر في المرء : كالذكاء والدهاء والغنى او الحسب او البطولة والعبقرية وما الى ذلك مما
يفضل به على غيره -

ومن مظاهرها القبض على اعنة الجماعة واستخدامها وفق مشيئته وجمعها تحت امرته
فلا يلبث ان يكون له القسط الاوفر من الانتفاع بها نافذاً للكلمة مهيب الجانب ومن اجل ذلك
لا يألوا (لا يقصروا ولا يبسطوا) جهداً في العمل على اسعاد وجاهة دور فاهيتها والذود عن مصالحها .

الثالث السلطة : - وهي قوة شرعية (قانونية) مستمدة من قوة الجماعة ويؤيدها
الدستور والقانون او العرف على الأقل، وهي ارفع شأناً من الوجاهة ينالها المرء غالباً بمواهبه
وكفايته واحياناً يصل اليها بوجاهته او بماله ومن مظاهرها استخدامها كثير افيما يجلب له
الخير ويسعده واتخاذها وسيلة للوصول الى ما ينشده من مختلف الاماني فحسبها انها قوة
تبعث في الانسان الجهد والسعي اليها .

الرابع الشهرة : وهي ان يعرف المرء بين قومه وغيرهم بمزية تجعله ممن يشار
اليهم بالبنان، يصل اليها باستخدام مواهبه مستشعراً الثبات والمثابرة - ومن مظاهرها ان
يتذرع بها صاحبها الى تحقيق المبتغى وتتجلى هذه الشهرة في القواد الحريين والسياسيين

و الكاشفين و المخترعين و اهل الفنون الجميلة و ما يمت اليها (يصل و يتوسل اليها) من مختلف الحرف التي لها صلة بالجمال . مما تقدم يتبين جليا ان نمو الطموح (نمو الامل) بدع هذه الاخلاق الفرعية و انها اقوى شان من الرغبات انتهى بتصرف) .

و قد يتخيل من قوله - ع - **عَزَّ مِنْ قَنَعِ ذَلِّ مَنْ طَمَعَ** ان ضد الطمع - القناعة و هو وهم ان القناعة ضد الحرص و ضد الطمع - الاستغناء عن الناس و عما بايديهم قال على - ع - **اسْتَعْنِ عَمَّنْ شَتَّتَ تَكُنْ نَظِيرُهُ وَ ارْغَبْ اِلَى مَنْ شَتَّتَ تَكُنْ اَسِيرُهُ** (ذليله) **وَ اَحْسِنْ اِلَى مَنْ شَتَّتَ تَكُنْ اَمِيرُهُ** و قال الباقر - ع - **بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدُهُ طَمَعٌ**

يَقْوَدُهُ وَ بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدُهُ رَغْبَةٌ تَدُلُّهُ . و الطمع قد يتزايد و يبلغ مرتبة الحرص و هما من الامراض الروحية و طريق المعالجة في ازالة كل منهما سهل المؤنة فليتذكر

ان من استغنى بالله عن غير الله احبه الله و الاخبار الامرة به و المادحة له من الائمة الطاهرين - ع - و العلماء العارفين و الحكماء الالهيين كثيرة قال سيدنا اساجدين - ع - **رَأَيْتُ الْاٰخِرِ**

كُلَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ فِي قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي اَيْدِي النَّاسِ وَ مَنْ لَمْ يَرْجُ النَّاسَ فِي شَيْءٍ وَرَدَّ اَمْرَهُ اِلَى اللّٰهِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ اُمُورِهِ اسْتَجَابَ اللّٰهُ تَعَالَى لَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ .

و هذا من طريق التوكل على الله و شرط الاستجابة - كما هو صريح القرآن الكريم : **« ان ليس للانسان الا ما سعى و ان سعيه سوف يرى »** السعي و العمل الصالح نعم العمل بمنزلة الجسم من الانسان و النية المقدسة (الخالقة من كل غش كالرياء و غيره) الملازمة للتوكل على الله بمنزلة الروح منه .

و من طرق الاستعلاج لهذا المرض الويل المفضى الى تفرق الجماعة منه ممسكين المعاونة له و حسن النظر اليه في كل ما يمسه من خير و شر .

ان يتذكر كما في جمع الاموال من الآفات الدنيوية و العقوبات الاخرية و يكثر التأمل فيما مضى عليه عظماء الخلق و اعز اصنافهم من الانبياء و الاوصياء و من سار بسيرتهم من السلف الاتقياء من صبرهم على القليل و قناعتهم باليسير هذا من ناحية .

و فيما يجري عليه الكفار و بعض الاصناف من الارازل و السفلة من جمع المال

من اى طريق كان من ناحية اخرى وبعدهذا التامل لاظنه ان يشك في ان الاقتداء باعز الناس مرتبة عند الله والخلق احسن من الاقتداء باراذلهم وهذا القسم الاخير بعض مما ذكره العالم الربانى محمد مهدي النراقى فى كتابه **جامع السعادات** ومن اراد التفصيل فليراجع اليه و من الامثال لبعض الشعراء : تقطع اعناق الرجال المطامع وقال آخر:

تَعَفَّفْ وَعَشْ حُرّاً وَلَا تَكُ طَامِعاً فَمَا قَطَعَ الْأَعْنَاقَ إِلَّا الْمَطَامِعُ

ارسل عثمان بن عفان الى ابى ذر الغفارى -ره- كيسا من الدراهم مع عبد له و قال : ان قبل هذا فانت حر . فاتى الغلام بالكيس الى ابى ذر والح عليه فى قبوله وقال له: اقبل فان فيه عتقى . فقال: نعم ولكن فيه رقى .

والباعث للانسان على الطمع شيئان : الشره (هو اشتداد الحرص على الشىء) وقلة الانفة (هى قلة الاستنكاف والتنزه عن الشىء) فلا يقنع بما اوتى و ان كان كثيراً ولا يستنكف بما منع وان كان حقيراً وهذا حال من لا يرى لنفسه قدراً ويرى المال اعظم خطراً . ومن مظاهر الطمع كثيراً السؤال . عن الزبير بن العوام ان رسول الله ﷺ

قال: **لَإِنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلًا فَيَأْتِي بِحِزْمَةِ الْحَطَبِ فَيَبِيعُهَا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ**

القناعة والعمل - قديتوهم بعض المتجددين ممن لم يشم رائحة نسيم الشريعة الاسلامية و روحها التى فيها شفاء للنفوس المريضة ولا تعمق له فيما يجرى فى النفس الانسانى من الاضطراب والقلق والخيبة وقت القيام بالعمل وعدم السكينة عند اكثر الناس لجهلهم بعاقبة الامور **ان القناعة** والرضا والقضاء والقدر والتوكل والزهد امور تدعو الى الجمود والخمول والكسل والتأخر! وهو خطأ محض واعتقاد فاسد، وذلك لان الشارع الحكيم انما سن ما سن وهو جامع لما فيه مصالح العباد وبه تأمين سعادة البشر من ناحيتين : البدن والنفس بل و كان الهم لديه حمايته النفوس البشرية و حفظها و تقويتها بالداياتر العلاجية للأمراض النفسية مصرًا بعد ذلك على لزوم السعى والعمل

الصالح و اتقانه فيما يؤمن به معيشته في عز و رغد و امن و امان . و حث على الجد في
تحصيل الرزق كما في الخبر الصحيح الوارد عن طريقى اهل السنة و الامامية :

(كُنْ لِدُنْيَاكَ كَانِكَ تَعِيشْ اَبْدًا وَ كُنْ لِآخِرَتِكَ كَانِكَ تَمُوتُ غَدًا . او : اَعْمَلْ لِدُنْيَاكَ ..

الى آخر الحديث) - حسب اختلاف الطريقتين - و في القرآن الكريم : (وَ اَنْ لَيْسَ

لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَأْسَعِي وَ اَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يَرَى)

فدعوة الاسلام الى الامور المذكورة مع اصراره على العمل لحكمة عالية و غاية
سامية هي غرس الاطمئنان في النفوس و انزال السكينة على القلوب عند ظهور تميحة
عمله فتوكل العبد مثلاً على الله الذي هو فوق كل ذى قوة بمنزلة الاستناد و الاتكاء
بمن يستعين به في امره من دون احتمال ترديد و شك في عونه و من ذا الذي يشفع له -

و دونه خرط القتاد - الاباننه تعالى و قد قال تعالى : وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

اِنَّ اللّٰهَ بِالْغَيْبِ اَخْبَرُ - الاية - قال تعالى : وَ لَا تَأْكُلُوا اَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدْلُوْا بِهَا

اِلَى الْحِكْمِ لِتَأْكُلُوا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ .

(سورة البقرة آية ١٨٨)

و اما منع الاسلام للطمع و زمه اياه فهو مضاف الى اخطاره لعبد منه انه من
الامراض النفسية و يجب الابتعاد عنه و دفعه عن نفسه قبل العروض و رفعه بالمعالجة الروحية
بعده - فهو يؤيد العمل بان لا يتكل الى ما بايدي الناس فيكف عن العمل و يصير كئلاً
على الجامعة و الطامع بهذه الصفة منفور العامة لايهمهم ان مات من الجوع و الفاقة ان
لم يتوقعوا موته استخلاصاً من شره فان العضو الفاسد السارى فساداً لسائر الاعضاء يقطع
من البدن نجاتاً له و اماناً من ضرر الفاسد . هذا و نشرح فيما ياتي ما لقوة الايمان و
امتزاجها بلحم المؤمن و دمه من آثار عجيبة فيتعاون على البر و التقوى ولو ببذل كل
امواله وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ بل وجود الواحد منهم نفسه
بالخروج لله بل الجود بالنفس في اعلاء كلمة الله كان احب آماله كما يدل عليه تاريخ

الاسلام في بدع امره ويشير اليه الحديث: « سَبَّحُوا الْإِسْلَامَ غَرِيبًا (عجيباً) كَمَا بُدِيَ غَرِيبًا (عجيباً خارقاً للعادة) - « على ما حققناه في محله .

المال والقناعة

قال-ع- الكاسب حبيب الله

المال ضرورى الحياة ومن مظاهرها البارزة ولولاه لم تعمر الدنيا وبقيت حياة البشر كما كانت فى الدورة البدائية البربرية لازرع له ولا مبادلة له ولا تطور وتغير فيما استعدت الارض والبشر له من وجود انواع الاشجار وثمراتها والتجارات والصناعات وما يتفرع عليها من الحرف والاشغال الفنية بل لولاه لم يستقم للبشر دين ونظم واجتماع وانما الذى نراه فى الحال الحاضر من عمران الدنيا و تقدم البشر فى تحسين حياته و استلذازه انواع اللذات ونيله اقسام المتمنيات ومعرفته كثيراً من الموجودات مميزاً الضار عن النافع واستعظام نفسه بتسخيره ما فى الارض وما عليها من الحيوانات واستخراج المعادن والمياه وغيرها مما ينفع الناس الى غير ذلك مما لا تعد ولا تحصى .

كل ذلك نتيجة احساسه - ابتداء الخلقه - بلزوم المال لمعيشته وهناء حياته و رغد عيشه وادامة حياته ولهذا كله قال وارشد، اهل الاسلام - الناس بلزوم كسب المال وترغيبه له بقوله -ع- **الكاسب حبيب الله** - و فى كتاب الشهاب فى الحكم والآداب فى الاحاديث النبوية لمحمد بن سلامة عنه -ص- **(اطيب ما كل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه)** - اى اطيب ما كل الرجل ان يكون اكله من كسبه واطيب مواليد الرجل ان يكون الولد حاصلًا من كسبه فعطف واف بالمعنى وفيه عنه -ص- **رحم الله من كسب طيباً وانفق قصداً (لا افراط ولا تفريطاً) وقدم (بالصدقات) فضلاً (من المال)** وفى الحديث كتب رجل الى الحسين بن على -ع- ومما سئله فيه سئل عن الخير ما هو فقال -ع- **ليس الخير ان يكثر مالك و ولدك ولكن الخير ان يكثر عملك و ان**

يعظم حلمك و ان تباهى بعبادة ربك فان أحسنت حمدت الله و ان أسأت
استغفرت الله .

والاسلام ظهر بين ظهرائى طبقات البشر واصنافه من التجار والزراع والصناع
وقال -ص- بعثت على الابيض والاسود ، ولم يفرق بينهم من جهة التبليغ والنصائح
المفيدة العائدة الى الجماعات من ترفيه معاشهم و تنظيم معاملاتهم - مما ينتهى الى
سعادتهم - وفق قانون العدل وما يتفرع عليه فضلا عن ارشاده اياهم وهدايته لهم طرق
تامين سعادتهم فى الآخرة بعد تامين سعادتهم فى الدنيا كما قيل : - المعاش ثم المعاد -
كل ذلك وفق احتياجات البشر واقتضاء الاوضاع والاحوال .

وانا كان الامر كذلك يبقى توضيح لتوصيته -ع- لامته بحسن القناعة وما يترتب
على ضدها وهو الحرص من العواقب الوخيمة اذ ربما يتوهم ان القناعة تنافى التمول
وجمع الثروة وليس كذلك على سبيل الاطلاق . وانما ينافيها جمع الثروة اذ كان عن طريق
غير مشروع كالسرقة بانواعها والاختلاس والرشوة والاحتكار والربا وغيرها من الوسائل
المفضية الى تحصيل مال اوجاه او ايجاد قدرة له على تحميل عمل و نحوه على الغير
من غير استحقاق شرعى او قانونى عرفى و سبب هذا النوع من طلب المال غالبا -
منازعة الشهوات التى لاتنال الا بوفر المال والشهوات لاحد لها تقف عنده ولا غاية تصل
اليها كما فى حديث النبى - ص - حيث قال : منهومان لا يشبعان طالب العلم و
طالب المال وقال ايضا : من اراد الله به خيراً حال بينه وبين شهواته .

وقديكون منظور طالب المال انفاقه على الايتام والارحام والمساكين او صرفه
فى وجوه البر من الاعمال الحسنة ولاشك ان حصول هذا النوع من المال من طريق
مشروع و صرفه كما ذكر يجعله محبوب القلوب . وقال النبى - ص - السخى الجاهول
احب الى الله من العابد البخيل وقال بعض الحكماء : من اصلح ماله فقد صان
الاکرمين : الدين والعرض و قال تعالى : المال والبنون زينة الحيوۃ الدنيا
(سورة الكهف آية ٤٦)

وقديكون منظور الطالب للمال ادخاره لولده ومن بمنزلة - هذا و هو من

الخاسرين لانه بعمله هذا جعل ولده فى الحياة انسانا عاطلا اتكائيا على الغير كسلا على مولاه وهو زنب لا يغفر.

وقد يحرص منكبا على وجه المال بحيث يبخل صرف شىء منه لنفسه فضلا عن غيره ولو افاده شكرآله واكراما به ومدافعاله عما ينتسب اليه - لوماوزهاوتشنيماو هذا من الاخسرین اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا - وما حصل ففى حاله حساب وفى حرامه عقاب .

وقديكون المنظور جمع المال حبآفيه واستحلاء لجمعه ولعمرى ان هذا مرض لنفس هذا الشخص ويكون به اسوء حالا واتعس معيشة واقل الناس حظا وراحة من دنياه واكثرهم عناء قال تعالى: **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالنَّفِيسَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** (سورة ٩ آية ٣٤) ولاستيلاء طول الامل عليه - لانه لانهاية لمقدار المال - صار مشمول قوله - ع - **مَنْ اطَالَ الْأَمَلَ اسَاءَ الْعَمَلُ**.

القناعة وعناصرها ودرجاتها

١- روح القناعة - الرضا بما اوتى له خيرا أو شراً (وجودا وحرمانا) والانصراف عن كل ما يثير فى النفس الحرص والطمع وطلب اللذائذ باسباب غير مشروعة ولا جائزة - بحكم العقل والمنطق والعرف -

٢ - وقد حقق بعض علماء الاخلاق وحصروا عناصرها فى خمسة :

١ - الرضا بالكفاف والقصد

٢ - والا جمال والتقليل فى الطلب

٣ - والاطمئنان الى القدر ومقتضيات البيئة والمحيط مكانا وزمانا ومجتمعاً

٤ - والتوكل على الله بعد العمل اللازم

٥ - والزهد فى الدنيا اى الحرام

٣- وهي على درجات مختلفة باختلاف الناس :

فمنهم من يرضى بما اتاه ولا يتوجه الى ما سواه ! وفيه حرمان شيء كبير من الحظوظ الحيوية ويكون اشبه بالعاجزو الكسلان منعزلا عن المجتمع وفوائده

ومنهم من يحدد طلبه المال فيطلب ما به يؤمن معيشته واهله و ولده و... من عليه دين من زوى الحقوق وهذه درجة وسطى نسبية لابس بها لمن استطاع الوقوف عليها .

ومنهم من يكتفى بما يصله وان كان قليلا ولو بشق تمره ولا يهمله ما لم يصله وان وصل اقرانه من المال والجاه باسهل الوسائل لاعتقاده بالقضاء والقدر - حسب فهمه القاصر- وفي اكثر الموارد يكون مصيباً فى مرامه وان لم يعرف حقيقة القضاء والقدر او انه عرفهما واشتبه فى تطبيق الكلى على مصدوقاته مما ليس المقام مقام البحث و التفصيل فيه .

والوجه المشترك فى القناعة بدرجاتها - ان القانع قد اتصف بكثير من صفات الكمال كعزة النفس والمرؤة والشرف و السخاء مدخراً لنفسه الطمأنينة و السكينة و فراغة البال .

وهذا التقسيم اعتبارى وقد يعتبره بعض العرفاء من انواع الفقر على ما شرحه فى محله ومما شرحناه تبين انه :

لامنافاة بين القناعة وكثرة المال

وذلك انه لا تنافى بين القناعة ووفرة المال مادام المال الوفير لا يضعف ولا يذهب بطمأنينة النفس وهدوء البال بما قدر له التى هى حكمة الدعوة الى القناعة و اجابتهاتأمين السعادة مضافا اليه اذا كان الملىء صرف ماله فى طريق الحلال من سد الحاجات الضرورية الحيوية كستر العورة والتقوية على العبادة ثم التصديق بالزيادة فالمال من حيث هو مال - قليلا كان او كثيراً - لامحذور فيه ولا يمدح ولا يذم - وجوداً وعدماً - كما ترى فى اكثر المحرمات كالضرب والقتل والغناء والنفع والضرر وغيرها وقد يجتمع اثران ضدان و صفتان متقابلتان فى شيء واحد لجهتين فيه اما متساويان واما متفاوتان فى الكبير و الصغر

وفى الكثرة والقلة فشرب الخمر والميسر اثمهما اكبر من نفعهما وانما يختلف حكم المال كغيره باعتبار متعلقه فإذا عاق ناه من ذكر الله وعبادته كان تحصيله واشتغال الشخص به وكذا ادخاره وتكثيره بل وتقليله واتلافه مذموما وقد يصير كسبه حراما وقد يكون عدم المال عائقا للشخص من ذكر الله فيصير به مشوش القلب مضطرب الحال مسلوبا عنه التوجه الى الله ونعمه ويكون مع ذلك وجوده ممدوحا وكسبه لنفسه او اهله واولاده واجبا و لذلك قال على عليه السلام على ما روى عنه: «لوان رجلا اخذ جميع ما فى الارض و اراد به وجه الله فليس براغب» و قال : من عمل بقوله تعالى: «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» «فقد ملك الزهد بطرف فيه». وان شئت فادرج المال (١) فى الكلى الدائر بين السنة العلماء من ان الامور والقضايا - نسبية اضافية - كالعزة والذلة والفقرو الغنى والضوء والظلام والظلم والعدل والمدح والذم وغيرها .

عود على بدء

أَزْرَىٰ بِنَفْسِهِ مَنِ اسْتَشَعَرَ الظَّمَعَ

نظرة الى الجملة من حيث مفاد كلمة -من- وما يتعل بها : اهى جملة شرطية ام

غيرها ؟

فنقول **اولا** - ان - من - على اربعة اوجه :

١- شرطية: نحو «من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره»

٢- استفهامية : نحو «من الذى ايتمنى على صغرسنى ؟» .

٣- موصولة : نحو «الم تر ان الله يسجد له من فى السموات و من

فى الارض»

(١) حالة واثراً وصفة اى كيفاً وكما زماناً ومكاناً وباعتبار ذيه فرداً وجماعة وهذه

كلها صفات عرضية واما من حيث الذات فالمال لالمطلوب ولا لالمطلوب الى آخره .

٤ - نكرة موصوفة: في نحو قولهم: «مررت بمن معجب لك» - اى
بشخص معجب لك .

هذا وفيما نحن فيه (جملة من استشعر الطمع اه) تحتمل الاوجه المذكورة سوى
الاستفهامية لانها في حكم قولك : من زارني زرته لان الماضى من اعمال القائل - شرطا
وجزائا - لايسئله شخصه عادتا لعدم فائدة الامن باب الشبهة المصدقية وفرض فائدة
ما عليه .

فان حملتها على الشرطية قدرت الجزم على الفعلين او على انها موصولة او
موصوفة كان الفعلان في محل الرفع . و «من» - على كل التقادير- مبتدأ وخبرها على
الشرطية- الجملة الاولى او الثانية على خلاف فيه وعلى انها موصولة او موصوفة فخبرها-
الجملة الثانية .

ثانيا- ان كلامه -ع- هذا على كل من التقادير الثلاث يشتمل على جملتين: الجملة
الشرطية والجملة الجزائية او الجوابية ومعلوم ان كلا منهما يسمى جملة ولا كلاما عند
النحاة لعدم افادته فائدة تامة لخروجه عن سياق الاخبار الى الانشاء وما بحكمه بدخول
اسم الشرط عليه او تقييد الاسم بما حققه - صلة اوصفه له - كما هو شأن الجهات والاعراض
المختلفة الداعية الى اختيار نوع من الجمل مما يقبلها من الاخبار الى الانشاء فالشرط
المستفاد من كلامه -ع- وهو الارتباط الخلقى الاجتماعى بين الجملتين القائم بذهن المتكلم
و المنعكس فى كلامه انشاءً وايجاداً - قد اخرجته عن الخبرية و كانه بمنزلة تعهد و
الترام بتحقيق الجزاء المشروط عقيب تحقق الشرط فيكون فى رديف العقود والعهود
نعم لا يخلو هذا الكلام الانشائي عن مفاد الاخبار - حتى قيل ان كل خبر انشاء وبالعكس
ولكن على السامع العارف باللغة وسبك الجمل واساليب الفصاحة والبلاغة ان يستنبط
من نوع مسموعه - الغرض الاصلى والمقصود بالذات منه فيحمل كلامه على ما يناسبه
لاسيما اذا صدر عن بليغ حكيم وطبيب حازق وهو بصدد علاج الامراض الفاتكة - .

وبعبارة اخرى المخبر به فى الكلام قد يكون مقصوداً لذاته كما فى الجملة
الخبرية المحضة فيكون محتملا للصدق والكذب وقد يكون مقصوداً لغيره بمعنى

توقف المخبر به على حصول الغير - وتوقف غيره على حصوله هو معنى الشرط - والارتباط بين شيئين كما يكون خلقيا طبيعيا نحو اذا طلعت الشمس وجد النهار او اختيارياً خلقيا كما فيما نحن فيه فقد يكون وضعيا وجعليا - فيما اذا كان الجزاء صالحا لان يكون مترتبا على الشرط المختار - ثم الشرط كما قال التفازاني : لا يلزم ان يكون علة تامة لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شيء آخر ايضا (مفرداً وجمعا) نحو (ان توفأت صحت صلواتك) و ان كان ذلك لازما احيانا كما مر .

فقولك مثلا - رجل عندي - باعتبار نسبة الطرف الى الرجل - كلام خبري محتمل للصدق والكذب وازاقلت كم رجل عندي المفيد لاستكثار الرجال بلحظ ادخال - كم - الخبرية عليه فهو كلام انشائي لا يحتملها كما اذا قلت : - رب درس صعب حفظته - باعتبار انشاء التقليل فانه كلام انشائي . .

ثالثا - ان الشرط لكونه - في نظر النحوي واللغوي - من انحاء السبب فهو مقدم على الجزاء رتبة ومقارن له وجوداً فلا يتقدم الجزاء على الشرط الا لغرض اهم والقاعدة الكلية في ترجيح التقدم كون الشيء في نظر المتكلم اهم مما يقارنه : لازما وملزوما فائدة وخطراً عاجلا و آجلا ثبوتيا واستقراراً في ذهن المخاطب بخلوه عما يردده و عدم ذلك - و بما ان الجزاء المترتب على من استشعر الطمع - اى الازراء بنفسه - مرض فتاك وجرثومة هتاك تسرى بسرعة في شرار اجزائه الحيوية واعضائه الحساسة اللطيفة - لزم للطبيب الروحاني اخطار المريض و من هو في معرضه قبل فوت الوقت - بسبب استشعاره الطمع وملازمته لاحد اسبابه المفضية اليه - ان يعلم الخطر المتوجه اليه و المحقق به ويحذره مما سيبتلئ به قبل كل شيء - فيكف نفسه عن تلك الصفة الرزيلة والروية غير المرضية ويعالج نفسه بالدفع قبل الرفع ولذلك كله قدم الامام - ع - في كلامه المتوالى هذا - الجزاء على الشرط ليتنبه الى ان الغائب عن نظره آت و كل ماهو آت قريب - الحديث - وهكذا الامر فيما تلاه بعده من الجمل - وبما ان البحث عن الشرط و مفاهيمه اللغوية والاصطلاحية و اقسامه و خواصه و آثاره بعيد المدى

لا يناسب المقام صرفنا النظر عنه وعسى ان نذكر منها ما يليق الكلام ويناسب المقام و الذى ينبغي التذكر هنا نقل بعض كلماته القصار -ع- وكذا بعض الكلمات النبوية -ص- مما تعرض لبعض جهات الطمع ومساويه وكلامهما مسك فليتنافس المتنافسون .

قال عليه السلام -مادة ٣٣- **أَشْرَفُ الْغِنَى تَرْكُ الْمُنَى** (المنى جمع المنية بالضم او الكسر - بمعنى الارادة و الطلب - وهى البغية مما لا يناله الانسان - بحسب العادة فيجلب له اليأس وسوء الظن بالحياة والمحيط) .

مادة - ٢١٠ - **أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ** (شبهت عقول الناس ومظامعهم بجندين متخاصمين فى جهة الخصومة و اقتضاء كل منهما خلاف ما يقتضيه الاخر مع الاشارة الى ان مقام العقل فى محل رفيع وقد بين به ان البرق بما هو لا يقتضى لان يكون سلاحى مقام المصارعة والهيحاء الباطنى النفسانى ولكنه بروق المطامع يخذل الاعصاب ويعجز البصر الحسى عن الرؤية فيتوقف العقل فى الروية واعمال الحكمة وعليه يصير مغلوبا) واختياره -ع- مادة الصرع دون الدوار مع اشتراكهما فى حوادث الخصام وجريان الامر اشارة الى ما به يمتاز الصرع عن الدوار وهو سقوط ذوى العقول عن عروشها دفعة واحدة والصرع كالدوران تموجات ياخذفى الراس فيتخيل الانسان ان المنظورات تدور عليه فلا يملك ان يثبت ويسكن فيسقط تدريجا (فى حالة الدوران) دون حالة الصرع والصرع اشد خطراً واصعب علاجاً من الدوار واختياره -ع- البروق دون مثل الشبكات او الفخاخ او الطرق او الاشراك مع انهن انسب - فى الظاهر - للمكائد الشيطانية المتوسلة بها النفس الامارة بالسوء الى نيل ما طمع به ؟ اشارة وتنبية الى جهتين فيها : جهة التشعشع والتلاؤ المتجازب والمنشط للانسان وجهة زوالها وعدم بقائها فهى كالحر كة وجودها فى زوالها (بحكم الانتقال) وهناك جهة ثالثة ترجح انتخابها هى ان الفخ والطرق والشرك اسماء مسمياتها ادوات مادية جسمية والذى يغوى ذوى العقول امور غير قارة ولا استقرار لها وجوداً وهذا هو العجيب فى الانسان المغرور الذى ينال كل شىء اراده بالصيد وتنويعه المصائد وهو يصاديد بالاسلح له سوى تصرف فيما

يريد من العقل وقواه النفسية والجسمية ! فتسأل له تعسا .

مادة ٢١٧- **الطامع في وثاق الدُّلِّ** (لا يخفى ما هو الفرق بين الوثاق والقياد فالاول حبل توثق به الدابة وغيرها والقياد : حبل تقاد به الدابة ولازم الوثاق ان لا يستطيع الموثق به الفرار فهو في ذل الاسارة وينظر اليه نظر الحقارة لدى الخلق دون ماقاده قائد فانه يسرى ويجرى الطريق السوى تبعاً لقائده ويكون عزيز صاحبه اما القيد فهو حبل ونحوه يجعل في رجل الدابة وغيرها يمسكها وباعتبار مادة القيد وصنعه له اسماء مختلفة كالكبيل وهو اعظم منه فان صنع من جلد فهو (طلق) وان صنع من خشب فهو (فلق) وهو آلة فيها خروق على قدر سعة الساق يحبس فيها الناس على قطار - وعود يربط حبل من احد طرفيه الى الاخر ويجعل رجلا المجرم داخل ذلك الحبل فيضرب عليهما . واذا كان من حديد فهو (نكل) وقيل هو القيد الشديد او قيد من نار -- ومنه في سورة المزمل : **« اِنَّ لَدَيْنَا اَنْكَالَ وَجَحِيْمًا »** و اذا كان من حبل فيه عدة عرى يشد به اليهم كل عروة منه ربة فهو (ربق) واما (الصغد) فعلى ما ذكره الشعالي : قيد من حبل او قنب و(الكتاف) الحبل يكتف به الاسير وغيره و(العقال) الحبل يشد به ركة البعير (١) .

مادة ٢٥٩- **« يَا بَنِي آدَمَ لَا تَحْمِلْ هَمَّ يَوْمِكَ الَّذِي لَمْ يَأْتِكَ عَلَى يَوْمِكَ الَّذِي**

قَدْ آتَاكَ فَإِنَّهُ اِنْ يَكُ مِنْ عُمْرِكَ يَأْتِ اللهُ فِيهِ بِرِزْقِكَ »

اقول: كلامه -ع- هذا يشابه اكثر كلماته الاخرى الناظرة اما الى تحكيم الاسس الاخلاقية الكريمة والنهي عن اجتناب الاخلاق الذميمة واما الى ارشاد العباد نحو الطريق المستقيم الى تقويم الحياة الاجتماعية ومن اسس الموضوع الاعتدال في كل الامور وعدم التمايل الى جهتي الافراط والتفريط .

واما تجزئة الامر اى التعرض لجهة دون اخرى في ارشاداته -ع- فانما هو لخصوصيات المحيط واختلاف الناس في تعقيب نوع من الاعمال و اختيار الاكثر جهة

الافراط فيما كان الامر من الامور الدنيوية والحظوظ المادية واللذائذ الجسمية كما ان المشهود من جماعة اخرى وشرزمة قليلة في هذا العصر اختيار جهة التفریط في الاعم مما ذكر و من الاعمال النفسية كالرياضات الباطلة من تاركى الدنيا وما فيها مما انعم الله به عباده بقوله تعالى: «وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» - سورة المائدة (٥) آية ٨٨- و غيره و من الصنف الاول من يسعى لدنياه بحيث لا يسع وقته عمله المتوالى ولا يساعده قواه النفسية والبدنية الا عن مشقة زائد الوصفو - بالنظر الى لزوم معالجة هذا النوع من الامراض النفسية ومن مبادئها مرض الحرص والتهاك في سبيل تامين العيش ورغده - لزم على الطبيب الروحاني- من باب اللطف - ان يشرح للمريض ما هو عليه من الخطاء والضرر المترتب على عمله ويقال له لكل عمل وقت ولكل وقت عمل مختص به او خاص ولائق به ولكل يوم ما قدر له من الهناء وشرط نيل الساعى الى حاجته بقائه في ذلك اليوم ولا يعلم احد ما ذا يكون شأنه والغدو الاخطار محيطة بالبشر من جميع الجهات مما لم يخطر ببال احد من الثقلبات والحوادث المهلكة كالزلازل والافات الجوية والخصومات بين الطوائف والعناصر المختلفة من زوى الاديان والمذاهب و السياسات والتحولات المسلكية وغيرها مما يجلب القتل والقتال وتزلزل حياة المجتمع .

ان قلت : هذا البيان صحيح لو كان الناس كلهم سالكين طريق الافراط اذ المخاطب والمدعو بهذا الخطاب هو قوله -ع- يابن آدم .. واذ ليس الامر كذلك كما شرحتة فلا محمل لكلامه -ع- على الوجه الصحيح الان يحمل على المبالغة الادبية ويعد من المحسنات اللفظية او يحمل -وحاشاه- على دعوته وترغيبه الناس الى التزه الجاف و التقشف والرهبانية الماعونة !؟

قلت : توضيحاً لما اجملناه رفعا للتوهم المذكور:

اولا- ان من عادات العرب فى الخطابات استعمال اللفظ العام و ارادة المعنى الخاص منه كما صح العكس عندهم والشاهد عليه قوله تعالى: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدِ جَمَعُوا لَكُمْ فَآخِشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ

أَتَوْكَيْلٌ - سورة آل عمران (٣) آية ١٧٣ - وقد نزلت هذه الآية كما نقله ابو الفرج ابن الجوزى البغدادي في كتابه - المدهش - والسيد المرتضى علم الهدى في رسالته -- المحكم والمتشابه - في نعيم بن مسعود الأشجع وقد عبر عنه في الآية - بالناس الاولى وتفصيل نزول الآية وشرح القضية مسطور في رسالة المحكم والمتشابه المنطبعة ص ٣٠ - ٣٢ ونذكر فيها من باب المثال والنموذج - احد عشر مورداً من الايات جاء تنزيله باسم العام ومعناه الخاص -

واما عكس الموضوع فكقوله تعالى: **«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ**

وَالْمُنَافِقِينَ» - سورة الاحزاب (٣٢) آية ١ . والشواهد الدالة على هذه العادة من العرب في القرآن وكلمات النبي والائمة ^{عليهم السلام} والبلغاء والفصحاء كثيرة لاتعد ولا تحصى وعليه انا قلنا ان في تعبيره - ع- **يَا بَنَ آدَمَ** اراد صنف المفرطين والمكثرين للمال وما يقوم مقامه بالعمل المستمر الخارج عن المتعارف - لم نخرج عما عليه عادة العرب من ذكر العام واردة الخاص .

وثانيا- ان لنا قاعدة اساسية نذكرها على سبيل المقدمة لوجه التوفيق بين مختلف البيان وهي مستنبطة من الاحاديث الصحيحة المتواترة وهي ان النبي وعترته المعصومين (ع) من نور واحد وانهم سالكون مسلكا واحدا وكلما قالوا ما وصلنا عنهم - ع- وان كان في اقوالهم اختلاف في التعبير والبيان ولو بالنسبة الى موضوع واحد - فهو محمول على رعاية خصوصيات المجالس و اختلاف انتظارات السائلين في الاحوال و اوضاع المجتمع في عصرهم - وفق مقتضى الحال - كما هو شان الفصح البليغ ولكونهم معصومين - لا يخطئون ولا يقولون الا عن معدن الوحي الالهي فكلماتهم بالنسبة الى موضوع واحد وان اختلفت اشكالها وجهاتها المصورة لها - كل في مورد خاص - فهي بمنزلة كلام واحد ذي جهات وشئون يفسر بعضها بعضاً وفي الحديث: (ان حديثنا صعب مستصعب ...) ومن شأن المتتبع الواقف على مباني الالفاظ واصولها - الجمع بينها واستنتاج الحاصل منها ولو كانت في النظر البدوي متعارضات وهذا شأن المجتهد ومن به شمس فقاهاة اللغة وتطوراتها - وفق

تطور المعاني - رعاية عادات اهل اللسان - القرائن المحفوظة في فهم المراد من كل كلام .

ومما يؤيد القاعدة المذكورة قوله -ع- (اعقلوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعاية لاعقل رواية فان رواة العلم كثير و رعائه قليل) اي لاتعجلوا فيما سيظهر لكم من الشبه والوساوس معتمدين على ظاهره المحدود بل يجب ان تلاحظوا جهات القضية وان المخبر به بشأن من هو لائق ولماذا اختص الكلام بذلك جهة مثلا دون غيرها مما احيط بالموارد من خصوصيات المخاطب ونوع انتظاراته وسائر الاحوال والاطوار وقال -ع- (القلب مصحف البصر) وفوق ذلك ان الذي مقصوده الاستفادة من كلام المعصوم ينبغي ان يصفو باطنه من كل سوء ظن وغناد ويكون منصفاً خالي الذهن من كل تعصب ينحرف به عن الصراط المستقيم وياه والغرور او الكبر - ومن جملة كلمات النبي -ص- القصار:

﴿ اياكم والكبر فان ابليس حمله الكبر على ان لا يسجد لادم ﴾

اذ تمهدت هذه فنقول ان المستفاد من كلامه -ع- هذا بضميمة سائر كلماته المنقولة - هو مما نعتة المخاطب عن الحرص في جمع متاع الدنيا المستلزم لمحرومته عن سائر نعم الله تعالى مما لا يحصل الا بتقسيم الانسان اوقاته الفارغة بحيث يستطيع به اعمالاً آخر تؤمن سعادته في الآخرة ولم يقصد الامام - الكف عن العمل الحيوي بتاتا ان يقول في مقام آخر: «الكَاسِبُ حَبِيبُ اللَّهِ» وفي حديث آخر (اَعْمَلْ) (او اَحْرَثْ) مفسراً بالعمل على الاختلاف في النقل - لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاَعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا)

وعن طريق العامة (كُنْ لِدُنْيَاكَ ... وَكُنْ لِآخِرَتِكَ ... على نسق واحد)

و هذا الحديث - سواء اراد المعصوم منه ظاهره كما بينه الطبرسي في مجمع البحرين وهو (الحث على عمارة الدنيا لبقاء الناس فيها حتى يسكن فيها وينتفع من يجيء بعده كما انتفع هو بعمل من كان قبله وسكن فانه اذا علم انه يطول عمره احكم ما يعمل وحرص (في استنباط الحرص منه نظر عندى لذكره -ع- شقائنا لعمله فتدبر) على ما يكسبه - واعمل لآخرتك على اخلاص العمل وحضور النية والقلب في العبادات

والاكثر منها فانه من علم انه يموت غدا يسارع الى ذلك)
او كان مصروفا عن ظاهره بان يقال ان المراد منه (انه اذا علم انه يعيش ابدأقل
حرصه والمبادرة اليه ويقول ان فاتني اليوم ادر كته غداى اعلم عمل من يظن انه مخلص
فلا يحرص في العمل فهو حث على الترك بطريقة انيقة) كما فرضه ونقله الطبرسى - ره -
من غير تعيين قائله - فهو يفسر كلامه - ع - في عنوان البحث بان المراد نهى الحريص عن
حرصه كائنا من كان .

وفي القرآن الكريم: « **وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَىٰ** »

سورة النجم (٥٣) آية ٣٩ - وفي الايات الكريمة النازلة بشأن المؤمنين وعداً وبشارة لهم
بالاجر والجنة الموعودة - قد قرن الله تعالى - الايمان بالعمل الصالح قريبا من تسعين
موضعا كقوله تعالى: « **وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي
مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** .. » سورة البقرة آية ٢٥ وقوله تعالى: « **وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا
وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ** » - سورة المائدة (٥) آية ٩ وقوله
تعالى: « **وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا** .. »
- سورة الاسراء (١٧) - آية ٩ وقوله تعالى: « **مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ
صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ** .. » - سورة المائدة (٥) - آية ٤٩ - الى غير ذلك .

وبالجملة فمنعه اضافة ما للغد من العمل على عمل اليوم تحذير مما يتلوه من
اتعاب النفس فوق الطاقة والمفضى الى الهلاك ونظيره قول النبي - ﷺ - « **اعْمَلْ
عَمَلْ أَمْرٍ يَظُنُّ أَنَّهُ لَنْ يَمُوتَ أَبَدًا** » واحذر حذر امرء يخشى ان يموت غداً .
ومن كلماته القصار - ص - ايضا قوله: « **اغنى الناس من لم يكن للحرص اسيراً** » وقوله
- ص - « **اعظم الناس في الدنيا حظراً من لم يجعل الدنيا عنده حظراً** » وقوله

«أفقر الناس الطامع»



بقية الكلمة القصيرة للإمام - عليه السلام :

وَرَضِيَ بِالذَّلِّ مِنْ كَشَفِ ضَرِّهِ

وذلك لان من التزم بشيء - وارتكب عملا او قال امراً عن عمد واختيار - التزم بلوازمه ولو ازم لوازمه - حسب العادة -

(في اقرب الموارد : «رضيهو - فيهو - به: اختاره وقنع به فهو مرضى ومرضو» .
رضى الله عنه ورضى عنه مجهولا اى قبله واراد ثوابه» . فى المنجد : رضى عنه وعليه :
ضد سخط فهورضى او رضى . وفى مقاييس اللغة : «تقول رضى رضى وهوراض وهو راض و
مفعوله مرضى» عنه ويقال ان اصله لواو لانه يقال منه رضوان» وهو الرضا الكثير وفى
الكليات والرضا اخص من الارادة) .

فلا يقال كيف يرضى الانسان العاقل بذل نفسه باختياره ! ؟ و من كشف ضره
فعلى فرض ان الذل من تبعته فلا يرضى به عن طيب نفسه وانما هو مجبور به محكوم عليه لاعتبار
اختيار وعلى فرض انه اختياري بالنظر الى ان الممتنع بالاختيار لا ينافى الاختيار فهو
مضطر اليه ملازم له كيفما كان وقال على بن عيسى والاضطرار خلاف الاكتساب الا ترى
انه يقال له باضطرار عرفت هذا ام باكتساب .

وبعبارة اخرى قديقال - كما قال ابو هلال العسكري فى معنى توطين النفس - ان
مواجهة الشخص لمثل هذه الحالة على وجه توطين نفسه على الشيء - يقع بعد الارادة له
ولا يستعمل هذا التوطين الا فيما يكون فيه مشقة الا ترى انك لاتقول وطن فلان نفسه على
ما يشتهييه ؟

والجواب ما ذكرناه من القاعدة المسلمة لدى العقل وعلماء الادب والمنطق والمقام
لايسع شرحها والعاقل تكفيه الاشارة .

ثم لاختلاف تفسير الرضا بكونه ضد الغضب تارة وضد السخط ثانية وضد العزة ثالثة

وجب علينا بيان الفرق بين الغضب والسخط فكما قال ابو هلال العسكري ان الغضب يكون من الصغير على الكبير ومن الكبير على الصغير والسخط لا يكون الا من الكبير على الصغير يقال سخط الامير على الحاجب ولا يقال سخط الحاجب على الامير ويستعمل الغضب فيهما والسخط اذ اعديته بنفسه فهو خلاف الرضا يقال رضيه وسخطه واز اعديته بعلى فهو بمعنى الغضب - نقول سخط الله عليه اذا اراد عقابه انتهى كلامه .

وقال ابو البقاء : السخط هو لا يكون الا من الكبراء والعظماء دون الاكفاء و النظراء - والغضب يستعمل في النوعين .

فان قلت - هذا الرضا على فرض تحققه لمن كشف ضره عند الناس - ليس بشيء و كما لا يعاقب عليه لا ينبغي ان يلام الراضى به لانه خال عن الارادة والتعمد في ذل نفسه - مضافا اليه ان مفهوم الرضا ليس شيئاى امرأ وجوديا فلامعنى لان يرغب المؤمن في رضا الله اذ لا يجوز ان يرغب في لاشيء وانما الذى يصح ويتعقل له معنى - هو السخط الذى هو نقيضه وهو من الله تعالى ارادة العقاب و عليه فالرضا مستلزم لعدم ارادته العقاب والعدم لاشيء ! ؟

قلت **اولا** - مع فرض ان الرضا به - مما اضطر اليه مثلا او بغيره من الاقسام التسع ومشمول حديث الرفع - ان الارادة من الكشف لضره قد سبقت رضاه بالكشف وبما يلزمه - كما ان ارادة الطاعة تكون قبل الطاعة و الرضا بها يكون بعد الطاعة او معها -

ثانيا - ان معنى الارادة وهى من صفات افعاله تعالى - انه ان شاء فعل وان شاء ترك فلها شقان والترك من سنخ الارادة وان جاز في التعبير عنه بعدم العقاب فالرضا امر وجودى نفسى -

ثالثا - ان اكثر الاخلاق الذميمة آثارها سيئة وضعية طبيعية - خارج عن عنوان التكليف و شرائط تعلقه بالمكلف و تنجزه كذلك خروج موضوعيا او حكما بحديث الرفع .

رابعاً - ان المستعمل من كلمة الرضا فى كلامه -ع- ليس ماهو ضد السخط او الغضب لتعديته بالباء لابعن وعلى كما رأيت من بيان اهل اللغة .

خامساً - تصريح اهل اللغة بان الرضا المتعدى بالباء مفاده اختياره والقناعة به - دليل على ان الرضا المذكور يلازم الارادة و يؤيده قول ابى البقاء ان الرضا اخص من الارادة واما تعريفه القسم الثانى من الرضا بان حقيقته ابتهاج القلب فان سلمناه كان تعبيره -ع- برضاء الذل ممن كشف ضره - من قبيل قوله تعالى: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» سورة آل عمران (٣) آية ٢١ .

والتحقيق ان للرضا معنى واحداً وهو السهولة والانقياد وانما تختلف ثمرته حسناً و قبحاً باعتبار متعلقه فالرضا بقضاء الله من اعلى مقامات المقربين لانه ثمرة المحبة و الرضا الحاصل من الشخص بعمله السوء اى جهله المركب ثمرته مرّة مقدوحة و كأنه جمرة من نار نفسه الامارة .

الذل و العز

ربما يتوهم ان ضد الذل هو النخوة وهى بمعنى العظمة والكبر والفخر - ولعل السبب ان النخوة لما فسرت بالعظمة وضد العظمة - الحقارة - انتقل الذهن منه خطأ الى ان الذل حينئذ ضد العظمة لتفسير الذل احياناً بالحقارة - ولذا -- وجب التنبيه على ذلك ومثل هذا الخطأ يقع كثيراً فى خصوص المعانى النفسية والفاظها الحاكية - هذا من جهة ولسوء التعبير فى تفسير الالفاظ بعضها بعضاً - من جهة اخرى ازقولهم الذل: قد يكون بمعنى الحقارة ليس مطابقاً للواقع كاملاً لما حققناه من عدم الترادف - حسب الاصول - الا عند ما ثبت وضع الكلمتين من قبيلتين و يكون معناهما واحداً عند التطبيق بان يستعمل احدهما مقام الاخر وفرضنا تفسيرهم لفظاً بلفظ آخر اقراراً ضمناً فالادعاء بالترادف بينهما اما رجم بالغيب او تقليد اعمى او مسامحة غير مغتفرة فى مثل المقام و لذا - ورد فى شأن القرآن و علو مقامه -

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ . او عندما كانت هناك قرينة او اشارة تدل على نوع تطور فى اللفظ قد تغيرت اللفظة من مرتبة سفلى الى مرتبة عليا من حيث المعنى ومتفاهم العرف وقصر الوقت وغير ذلك -

و اما نحن فانما نفسر مادة من اللفظ بمادة اخرى منه من باب اقرب التعابير و لابد لنا من ذلك فى بيان المراد وكان التفسير بهذا المعنى عبارة عن الشرح اللفظى كقولهم . سعدانة نبت . و اما كشف المعنى الاصلى من اللفظ فهو راجع الى علم اللغة و اما كشف مراد المتكلم من كلامه فهو يتحقق بعد التأمل فى اطراف كلامه والقرائن المحفوفة به و بعد الاطلاع فى الجملة على شخصية المتكلم ودرجة وقوفه على اللغة التى يتكلم بها و طرز افكاره و نوع مرامه و وظيفته المحولة اليه و اندهل هو مختار مستقل الرأى او انه يتكى فى اقواله و افعاله على الغير وهكذا الامر فى احوال الامر الحاكم عليه .

البحث عن كلمتى الذل والعز

تذكرة لا تخلو عن فائدة وهى البحث عن مترادف بعض الالفاظ تارة وعن الازداد اخرى ومن البين ان المترادفات نوعان : نوع لا تشعر الطبقة العامة بادنى فرق بين الكلمتين وما فوقهما نحو سفينة و فلك او انسان و بشر او ظل و فىء او الجبهة والجبين . ونوع آخر يرى العموم بينهما اختلافاً بيّناى جوهرى كسفينة و زورق و هو سفينة صغيرة - والمنظور فيه من هذا التقسيم هو مادة الكلمة مع قطع النظر عن الهيئات العارضة على الكلمات - ذات معانى حرفية - وفق القواعد اللغة العربية من علمى الصرف والاشتقاق الصغير . ولكنه يشمل مورد بحثنا الكلمات المترادفة - بحسب المادة - وان تغيرت معانيها باعتبار هيئاتها العارضة عليها او باعتبار الحاق حرف من الحروف المختلفة فى الاستعمال بها - حسب اختلاف مواردنا و اختلاف نوع غرض المتكلم الموجب لتغير معانيها على ما سنبينه فى محله .

ثم هل المترادف فى الالفاظ ممكن ام لا وعلى فرض الامكان فهل واقع ام لا ؟ وعلى

فرض الوقوع فما وجهه ؟ .

و هكذا - البحث عن الاضداد فهل هو يرجع الى معنى مشترك بين الضدين و الاختلاف ناش عن خصوصيات الطرفين اوان المعنيين متباينان لاربط بينهما معنى اصلا فلنا تحقيق فيهما ولعلنا نوفق لبيان الامر في محل مناسب .
وعليه نذكر هنا من الكلمات المر بوظة بمورد البحث مما ربما يدعى الترادف وفيها جهات وخصوصيات مختلفة في مفاهيمها لمن دقق النظر فيها في الدلالة على ادق الامور بالالفاظ المختصة بها و فوق ذلك نتعرض لبيان بعض الالفاظ الاخر المتجانسة اى التى معناها المشترك اوسع دائرة و اكثر مورداً و اشداً بها مما هو فى المتردفات - تعميماً للنفع عند اللزوم كما ترى بين السفينة والمدرعة من اختلاف عظيم او الطيارة والمنطاد كذلك او الاعجمى والعجمى او العربى والاعرابى .

الدَّالَّةُ وَ الدَّلُّ

دَلَّ يَدُلُّ دَلًّا وَ دَلَالَةً وَ دَلَّةً وَ مَدَّةً ضد عز : هان ، حَقَّرَ ، وَضَعَضَعَةً ، صَغُرَ صَغَاراً هان يهون هواناً خَزِي خَزِيّاً فهو ذليل وذلّان ج اذلاء اذلة و ذلال .
ذللّه واذلّه واستذلّه : صيره يدُلُّ . اذله واستذله : وجده ذليلاً .
اذلّ الرجل : استحق ان يدُلَّ . ذلّ يدُلُّ دَلًّا وَ دَلًّا البعير : سهل انقياده فهو ذلول ج اذلة وذلل . يقال : ذلت له القوافى اى سهلت و انقادت ذلّل الكرم : ذللت عنا قيده اوسويت ذلّل النخل : وضع عذقه على الجريدة لتحمله تذلل له : خضع وتواضع ذُلَّ ، غَضاضَةً - خَسَفَ - قَنوت - استكانة .

تحليل للمادة

الذل بضم الذال كان اصله لبيان ما يحدث للنفس الانسانى من الحقارة و

الدنائة طبعاً او تطبّعاً واكتساباً ومن شأنها العلو والعزة لقوله تعالى: « وَ تَقَدَّرْنَا
بَنِي آدَمَ »

وقال ابو البقاء : اختاروا الضمة لقوتها للانسان والكثرة لضعفها للدابة والضم
يناسبه القهرو بالكسر ما كان عن تعصب ... الى ان قال الذليل في الناس هو الفقير الخاضع
المهان واصل الذل ان يتعدى باللام وقد يعدى بعلى لتضمن معنى الحنو والعطف ويجمع
على اذلة . فما اشتق من الذل بالضم كالذليل واستذله وذلله واذله فيفيد ضد العزاي الذلة
والحقارة ومنه في الدعاء: **يا معيذ يا معز يا مندل** ... واما الذل بكسر الذا ل فهو ضد الصعوبة
وفى دعاء الجوشن الكبير : **(يا مندل)** اى ذلت بقدرتك الصعاب - وهو موضوع لحالة
عارضة لغير الانسان على خلاف طبيعته حصلت بالتربية وتأثير عامل من العوامل الجوية
او الاكتسابية الاختيارية وغيرها ولا بد ان تكون مشتقاته لافادة هذا المعنى كالذلول
واذلة وذل للبعير ونحوه ومن شأن الحيوان ان يكون وحشياً متمرداً وهكذا كل مشتق
افاد السهولة والانقياد كتذليل الكرم بتذليل عناقيده وتذليل النخل بوضع عذقه على
الجريدة وغيرها من الموارد -

ولا يغيب عن النظران الحروف والكلمات من سنخ الاصوات كعوارض الجامدات
وانما ننفع من روحنا فيها - بقدره الله ونعمه الباهرة وهو ارادة الانسان ونوع غرضه الذى
تحكى عنه الكلمات وتراكيبها ودائرة ارادته وغرضه وسعة غير محدودة فله ان يتصرف
فى استعمال الالفاظ كيفما شاء مادامت سنن العرب تساعده والذوق البشرى يعاونه ولذا
ترى ابواب التجوز والاستعارة والكنائية والتوسع والتغليب والتنزيل وغيرها : مما يؤمن
غرضاً من اغراض المتكلم - كالتفائل والتعظيم والدعاء والاكرام والاهانة والاباحة و
التخيير مما لاتعد ولا تحصى - مما تجول فى القوة المتخيلة - مقتوحة امامه كبحر متراكم
يسبح المتكلم البليغ فيه ليدرك الغاية ويصل ساحل النجاة -

وعليه جازله ان يتصرف فى استعمال اللغات ويريد من لفظ - معنى موضوعاً له
لفظ آخر بحسب اصل اللغة ولكن له ان يفعل ذلك تأميناً لغرض خاص له وقد جوزه
له اعتباره من الجهات دون غيرها مما اشرنا اليه وهذا النوع من التصرف مشهود

في اكثر اللغات الحية و للغة العربية مزية على غيرها لسعة هذا الميدان للمتكلم و جعلها اياه حراً - بقدر الاستطاعة - كما - لها غير ما مر كالا اشتقاق والتعريب و التحريف والقياس .

فان قيل : ان قوله استذل البعير وازله اي صيره يذل واستذل الرجل وازله اي وجده ذليلا لا بد وان يؤخذ على نهج سواء اما من الذل بكسر الذال او من الذل بالضم في كلا الموردين لان السياق في المثالين واحد وعلى كلا الشقين فقد استعمل في معنيين مع ان المادة بهيئتها المقدره واحدة وهو خلاف التحليل ؟ ! .

قلت - انا مجازون - وفق ما نعهد من اللغة العربية فضلا عن ساير اللغات - من التوسع وغيره في المثالين مضافا اليه ان من الممكن اختلاف ما اشتق منه في المثالين بان يختار لكل منهما ما هو الاصل في اللغة والدليل عليه ذكر ما يختص بكل منهما قرينة على المراد فذكر البعير يشير الى ان استذل وازل في هذا المثال مشتق من الذل بالكسر و ذكر الرجل في الثاني يشير الى ان المصدر هو الذل بالضم ولكننا لانحتاج الى التقيد بهذا الفرض المقبول لما ذكرناه تفصيلا .

ثم لا يخفى ان مفهوم مادة الذل ضما و كسرا - امر واحد هو السهولة والانقياد السارى في جميع مصاريقه وانما الاختلاف في نتيجته المدمومة في الانسان والممدوحة في غيره من الحيوان و النبات و غيرهما باعتبار خصوصية المورد والمصداق كما رأيت والالات المتكفلة لبيان الخصوصيات هي الحروف والحركات و هيئات المشتقات .. ان بدونها لا يتحقق معنى من المعاني ولا يتشخص امر معنوى ذهنيا وخارجا و(الحرف - وما بمنزلة - ما اوجد معنى في غيره) وهو الاسم والفعل باعتبار مادته .

العزة

اما العزة والعز بالكسر والفتح والعاززة ومشتقاتها فقد عدت لها في القواميس - معان مختلفة وهي القوة والضعف (ضد) و القلة والشدة والغلبة والكرم ونحوها - اصف عليها معاني اخر معتورة عليها عند اشتقاقها وتغييرات في هيئاتها كما تراه في كتب اللغة .

و التحقيق انها موضوعة فى الاصل لمعنى واحد و اقرب التعابير اليه هو القوة و ساير ما ذكر لها من المعانى هى لوازم ذلك المعنى المشترك او من مقارناته كل فى مورد الخاص به و المتعين بقريته ما اضيف اللفظ اليه و يدل على الخصوصية المرادة من اللفظ . و اما استعمال العزة فى الضعف فمن باب التوسع او التغليب باعتبارين الناشئ من تداعى المعانى و الانتقال الملازم للتطور و الحركة التى من طبع الانسان المشى عليها عشقا بالحركة الجوهرية التى يشتم منها التكامل النفسانى و الرقى المنشود و ان شئت فقل حب الذات المرتكز فى ماهية كل انسان و شخصيته يسوقه الى التفنن من غصن الى آخر حتى فى تكلمه و خطابه و لاتضح الموضوع بعدها البيان لاحاجة لنا الى نقل موارد استعمال العزة و مشتقاتها و استفادة احد اللوازم المذكورة اعلاه من خصوصية المورد فراجع كتب اللغة ترى بعد التدبر و التأمل فيما ذكرنا صدق هذا التحقيق .

وقد يتراءى ان مفهوم الشرف قريب من مفهوم العزة بل و من مرادفاته تقريبا و فيه نظر : لان العزة يتضمن معنى الغلبة و الامتناع و يصلح لان يراد منها ذلك كما لها صفات اخر ففى قولهم : عز الطعام فهو عزيز - معناه انه قليل الوجود حتى لاتناله الايادى - حسب العادة - فكانه شبه بمن لا يقدر احد عليه لقلته و جوده او لقوته و منعته - و الشرف فى اصله ناظر الى مزية فى المكان و منه قولهم اشرف فلان على الشئ اذ اصابه فوقه و علاه و منه قيل شرفة القصر ثم استعماله فى كرم النسب فقيل للقرشى عرق شريف و نسب عال عند قبائل العرب و لهذا يطلق الشريف على الله تعالى كما يقال له عزيز .

الفروق اللغوية

للفرق بين المترادفات او المتجانسات ننقل هنا ما فى كتاب الفروق اللغوية لابي-

هلال العسكري مما يرتبط ببحثنا مع تغيير ما فى ترتيبه :

١- الفرق بين التذلل و الذل : ان التذلل فعل الموصوف به و هو ادخال النفس فى

الذل كالتحلم ادخال النفس فى الحلم - و الذليل : المفعول به الذل من قبل غيره فى الحقيقة

و ان كان من جهة اللفظ فعلا و لهذا يمدح الرجل بانه متذلل و لا يمدح بانه ذليل لان

تذلل لغيره اعترافه له والاعتراف حسن ويقال : العلماء متذللون لله تعالى ولا يقال انلاء له سبحانه .

٢- الفرق بين التواضع والتذلل- ان التذلل اظهار العجز عن مقاومة من يتذلل له والتواضع اظهار قدرة من يتواضع له سواء كان ذا قدرة على المتواضع او لا- الا ترى انه يقال العبد متواضع لخدمه اى يعاملهم معاملة من لهم عليه قدرة ولا يقال يتذلل لهم لان التذلل اظهار العجز عن مقاومة المتذلل له وانه قاهرو ليست هذه صفة الملك مع خدمه .

٣- الفرق بين الذل والضعفة - ان الضعة لا تكون الا بفعل الانسان بنفسه ولا يكون بفعل غيره وضيعا كما يكون بفعل غيره ذليلا - واذ غلبه غيره قيل هو ذليل ولم يقل هو وضيع ويجوز ان يكون ذليلا لانه يستحق الذل كالمؤمن يصير في ذل الكفر فيعيش به ذليلا وهو عزيز في المعنى فلا يجوز ان يكون الوضيع رفيعا .

٤- الفرق بين الذل والصغار - ان الصغار هو الاعتراف بالذل والاقرار به واطهار صغر الانسان . و خلافه الكبر و هو اظهار عظم الشأن وفي القرآن «سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ» وذلك ان العصاة بالاخرة مقرونون بالذل معترفون به ويجوز ان يكون ذليل لا يعترف بالذل .

٥- الفرق بين الذل والخزى - ان الخزى ذل مع اقتضاح وقيل هو الانقماع لقبح الفعل والخزاية الاستحياء لانه انقماع عن الشيء لما فيه من العيب قال ابن درستويه الخزى الاقامة على السوء خزى يخزى خزيا واذا استحيى من سوء فعله او فعل به قيل خزى يخزى خزاية لانهما في معنى واحد وليس ذلك بشيء لان الاقامة على السوء والاستحياء من السوء ليسا بمعنى واحد .

٦- الفرق بين الضراعة والذل - ان الضراعة مشتقة من الضرع والضرع معرض لحالبه والشارب منه فالضارع هو المنقاد الذي لا امتناع به - و منه التضرع في - الدعاء والسؤال وغيرهما ومنه الضريع الذي ذكره سبحانه وتعالى «لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ

الْأَمِنْ ضَرِيحٍ لَا يَسْمِنُ وَلَا يَغْنَى مِنْ جَوْعٍ» انما هو من طعام وذل لا منفعة فيه لا كله كما وصفه الله تعالى بقوله - لا يسمن ولا يغنى من جوع - ويجوز ان يقال التضرع هو ان يميل اصبعه يمينا وشمالا خوفا وولا ومنه سمي الضرع ضرعا لميل اللبن اليه والمضارعة المشابهة لانها ميل الى الشبه مثل المقاربة .

٧- الفرق بين الخضوع والذل - ان الخضوع ما ذكرناه والذل : الانقياد كرها ونقيضه العز هو الالباء والامتناع والانقياد على كره وفاعله ذليل والذل الانقياد طوعا وفاعله ذلول .

٨- الفرق بين الاذلال والاهانة- ان اذلال الرجل للرجل هنا ان يجعله منقادا على الكره اوفى حكم المنقاد والاهانة ان يجعله صغير الامر لا يبالي به والشاهد قولك استهان به اي لم يبالي به ولم يلتفت اليه والاذلال لا يكون الامن الاعلى للادنى والاستهانة تكون من النظر للنظير- ونقيض الاذلال الاعزاز ونقيض الاهانة الاكرام فليس احدهما من الاخر في شيء الا انه لما كان الذل يتبع الهوان سمي الهوان ذلا- واذلال احدنا لغيره غلبته له على وجه يظهر ويشتهر الا ترى انه اذا غلبه في خلوة لم يقل انه اذله ويجوز ان يقال ان اهانة احدنا صاحبه هو تعريف الغير انه غير مستعجب عليه واذلاله غلبته عليه لا غير وقال بعضهم لا يجوز ان يذل الله تعالى العبد ابتداء لان ذلك ظلم ولكن يذله عقوبة الا ترى انه من قاد غيره على كره من غير استحقاق فقد ظلمه ويجوز ان يهينه ابتداء بان يجعله فقيرا فلا يلتفت اليه ولا يبالي به وعندنا ان نقيض الاهانة الاكرام على ما ذكرنا فكما لا يكون الاكرام من الله الاثوابا فكذلك لا تكون الاهانة الاعقابا .

والهوان نقيض الكرامة والاهانة تدل على العداوة وكذلك العز يدل على العداوة والبرائة والهوان مأخوذ من تهوين القدر والاستخفاف مأخوذ من خفة الوزن والالم يقع للعقوبة ويقع للمعاوضة والاهانة لا تقع للعقوبة ويقال يستدل على نجابة الصبي بمحبته الكرامة وقد قيل الذلة الضعف عن المقاومة ونقيضها العزة وهي القوة على الغلبة ومنه الذلول وهو المقود من غير صعوبة لانه ينقاد انقيادا ضعيفا عن المقاومة واما الذليل فانه ينقاد على مشقة .

٩- الفرق بين الذليل والمهين والمدعن - ان المهين هو المستضعف وفي القرآن
«أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ» وفيه «مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ» قال اهل
التفسير اراد الضعيف . قال المفضل هو فعيل من المهانة يقال مهن يمن مهانة ومهنته مهينا
وانا ماهن وهو مهون ومهين ويقال هو المهنة وهى العمل وامتهنته امتها نا اذا ابتذلته ومن ثم
قيل للخادم ماهن والجمع مهنة ومهان واما الازعان فى العربية فهو الاسراع فى الطاعة و
ليس هو من الذل والهون فى شىء .

١٠- الفرق بين الحقير والصغير- ان الحقير من كل شىء : ما نقص عن المقدار
المعهود لجنسه يقال هذه دجاجة حقيرة اذا كانت ناقصة الخلق عن مقادير الدجاج ويكون الصغر
فى السن وفى الحجم تقول طفل صغير وحجر صغير ولا يقال حجر حقير لان الحجارة ليس
لها قدر معلوم فاذا نقص شىء منها عنه سمي حقيرا كما ان الدجاج والحجل وما اشبهها
لها اقدار معلومة فاذا نقص شىء من جملتها عنه سمي حقيراً . . والصغير يكون صغيرا
بالاضافة الى ما هو اكبر منه وسواء كان من جنسه او لا فالكوز صغير بالاضافة الى الجرة
والجمل صغير بالاضافة الى الفيل ولا يقال للجمل صغير على الاطلاق وانما يقال هو صغير
بجنب الفيل .

اللغات التى لها ربط بالموضوع مستقيما

او بالتقريب والتجانس

القنوت- وهو من اللغات التى ذكرت مع مادة النل - فهو الدعاء و الطاعة
او القيام احتراماً وتعظيماً و السكوت عن كل ما يمنع الانسان و يلبيه من التوجه
اليه تعالى .

الاستكانة - فى الروضة عدد ٥١ : الاستكانة : الخضوع يقال استكان يستكين
استكانة - اى خضع وذل . قال تعالى : «فَمَا اسْتَكَانُوا لِلرَّبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ» و اختلفوا
فى اشتقاقها ف قيل من السكون كأن المستكين سكن اصاحبه ليفعل به ما يريد فوزن استكان

افتعل زيدت الالف لاشباع الفتحه شدوزاً كقولهم هو بمنزح اي ببعده يراد بمنزح من النزوح وقيل من الكون كأن المستكين تغير من كون الى كون اي من حال الى حال فوزن استكان استفعل من كان - يكين - كقولهم استحال من حال اي تغير من حال الى حال وهو مختار الاثبات من علماء العربية .

وفي مجمع البيان الجزء (١٨) سورة المؤمنين : « وَ لَقَدْ أَخَذْنَا هُمْ بِالْعَذَابِ

فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ

إِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ » سورة المؤمنون (٢٣) آية ٧٦ -- ٧٧ -- (آيسون) من كل خير والاستكانة الخضوع وهو استفعل من الكون والمعنى ما طلبوا الكون على صفة الخضوع قال الازهرى كأنه الله يكينه اي أخضعه حتى ذل - وبات فلان بكيمة سوء اي بحال سوء وقيل ان استكان من السكينه والسكون الا ان الفتحه اشبعت فنشأت منها الف فصار استكانوا و الاصل استكنوا على افتعلوا .. قال الشاعر : وانت من الغوائل حين ترمى - ومن ذم الرجال بمنزح اي بمنزح يقال استكن واستكان وتمسكن بمعنى فما استكانوا لرَبِّهِمْ اي ما تواضعوا ولانقادوا وما يتضرعون اي وما يرغبون الى الله في الدعاء . . . وقال ابو عبد الله عليه السلام الاستكانة : الدعاء والتضرع ورفع اليد في الصلوة .

الكشف - في شرح الصحيفة للسيد على الكبير في الروضة ٥٤ الاستكشاف طلب الكشف و اصله في الاعيان يقال كشف الغطاء ونحوه كشفاً من باب ضرب اي رفعه ثم استعمل في المعاني فقول : « كشف الله غمّه » اي ازاله .

في اقرب الموارد - كشف الشيء كشفاً من باب ضرب : اظهره ورفع عنه ما يواريه ويعطيه . كشف الله غمه : ازاله . كشف الرجل من باب علم كشفاً : انهزم وكشف الرجل والفرس كان اكشف . .

في جواهر الالفاظ - (لابي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي : في باب الظهور ووضوح الامر (في معنى اوضحت الامر) : فسرتّه وبيّنته وظهرته وفضلته وشرحته ولخصته وكشفتّه واوضحته واعلنته واوججته ...

ثم قال فى معنى : اظهر ما فى نفسه - : صرح ما فى نفسه وافصح عما فى قلبه و
اعرب عن ضميره وباح بذات نفسه وابدء ما فى خلدته وازاع ما فى صدره وافصح بامره
وصرح بسرّه واخبر عن نيته ونشر عن طويته واظهر عقيدته وكشف عن سريره ووصف
ما يكنّه ويثنّ ما يحنّه وابدت لك عَجْرَى وبيجْرَى وكشفت لك عن خمري وسرى
و صرحت لك عن سرى و مضمري و شرحت لك كنه امرى وخبرى و حسرت قناعى
و خمري . .

ثم قال بعد جملة : كشف غطاءه وبحرت عنه لفاحه وفضعت عنه قناعه وسفرت لثامه
ومحجبت لباسه وابدى عن سوئته وامرق عورته وارمق وجلع فرجه وكبح استه وهتك
نفسه واومس فسقه (والمومسات الزوانى مجاهرة) وكشرا سنانه وكرفها وفرّها وجلعها
اى ابداهها ورجل قاصع الرأس سافر الوجه حافى القدم عارى الجسد - حاسر الذراع -
جالع السوئّة - كابح العورة .

قول البغدادي - اوجهته بمعنى اوضحت الامر ! فيه ان هذه المادة ومشتقاتها
لازمة معناها الظهور وغيره ولم تأت على وجه المتعدى فى كتب اللغة كاللسان والاقترب
والموجد اللهم الا ان يصح بأنه من باب الحذف والايقال .

قوله (البغدادي) باح بذات نفسه بمعنى اظهر ما فى نفسه ! فيه ان الذات عين النفس
ولا يضاف الشئ الى نفسه .

قوله - و ابدت لك عَجْرَى وبيجْرَى اى عيوبى - احزاني - مشكلاتى مفردها
عجرة كظلمة .

قوله - كشف لك عن خمري وسرى - اى عن سرى ومكتومى .

قوله - بحرت عنه لفاحه (على وزن رمان) اى شققت عنه نبتة الذى يشبه البازمجان
يشم بعدان اصفر .

قوله - فضعت عنه قناعه :- ماخون من قولهم : فضعت التمرة : عصرتها باصبعى
حتى تنقشر .

قوله - سفرت لثامه - كشف ما كان على الانف وما حوله من ثوب او نقاب ج
لثم كزبر .

قوله- محجبت لباسه بتقديم الحاء : مأخوذ من محج العود :- قشره - فمعناه : خلعت ملبوسه .

السوءة :- الفاحشة . الخلة القبيحة . العورة - ج : سوءات . - امرق وارمق- لم يذكرا في كتب اللغة بمعنى الكشف - جلع - كشف وسفر . - كبح استه : ضرب سافلته اورده عن الغير- كشر اسنانه : كشف عنها وابداهها - كرف الشيء - شمها - فر الدابة : كشف عن اسنانها ليرى كم بلغت من السنين .

وهذا السياق هو شأن البغدادى وكتابه ولعمري انه اريد لغوى بتمام معنى الكلمة . واما ما قاله ابو هلال العسكري مما يرتبط بلفظ الكشف ونظائره فى اللغة فهو كما يأتى .

١- الفرق بين الجهر والكشف : ان الكشف مضمن بالزوال و لهذا يقال لله عزوجل : كاشف الضر . و لم يجز فى نقيضه - ساتر الضلان نقيضه من الستر ليس متضمنا بالثبات فيجربى مجراه فى ثبات الضر كما جرى هو فى زوال الضرو الجهر غير مضمن بالزوال .

٢- الفرق بين الجهر والاظهار : - ان الجهر عموم الاظهار والمبالغة فيه الا ترى انك اذا كشفت الامر للرجل والرجلين قلت اظهرته لهما ولا تقول جهرت به الا اذا اظهرته للجماعة الكثيرة فيزول الشكك و لهذا قالوا « **اَرَا اللّٰهَ جَهْرَةً** » اى عيانا لاشك معه واصله رفع الصوت يقال جهر بالقراءة اذا رفع صوته بها وفى القرآن « **وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا** » اى بقرائتك فى صلاتك . وصوت جهير : رفيع الصوت و لهذا يتعدى بالباء فيقال به كما تقول رفع صوته به لانه فى معناه وهو فى ذلك استعارة واصل الجهر اظهار المعنى للنفس واذا اخرج الشيء من وعاء او بيت لم يكن ذلك جهراً و كان اظهاراً وقد يحصل الجهر نقيض الهمس لان المعنى يظهر للنفس بظهور الصوت .

٣- الفرق بين الاعلان والجهر : ان الاعلان خلاف الكتمان وهو اظهار المعنى للنفس ولا يقتضى رفع الصوت به . والجهر يقتضى رفع الصوت به ومنه يقال رجل جهيرو

جهورى اذا كان رفيع الصوت .

٤- الفرق بين الاظهار والافشاء :- ان الافشاء كثرة الاظهار ومنه افشى القوم اذا كثر ما لهم مثل امشوا والفساء كثرة المال ومثله المشاء (المساء خل) وقريب منه النماء والضياء وقد انمى القوم واصبوا وامشوا وافشوا اذا كثر ما لهم ولهذا يقال فشى الخير فى القوم او الشرا اذا ظهر بكثرة وفشا فيها الحرب اذا ظهر وكثرو الاظهار يستعمل فى كل شىء والافشاء لا يصح الا فيما لا تصح فيه الكثرة ولا يصح فى ذلك الا ترى انك تقول هو ظاهر المروثة ولا تقول كثير المروثة .

٥- الفرق بين البدو والظهور :- ان الظهور يكون بقصد وبغير قصد تقول استتر فلان ثم ظهر ويدل هذا على قصده للظهور . ويقال ظهر امر فلان وان لم يقصد لذلك فاما قوله تعالى : «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» فمعنى ذلك الحدوث وكذلك قولك ظهرت فى وجهه حمرة اى حدثت ولم يعن انها كانت فيه فظهرت والبدو ما يكون بغير قصد تقول بدا البرق وبدا الصبح وبدت الشمس وبدالى فى الشىء لانك لم تقصد للبدو، وقيل فى هذا بدو وفى الاول بدو بين المعنيين فرق والاصل واحد .

نظرة وانصاف

انظر أيتها القارى العزيز كيف قيد البغدادى موارد استعمال كل لغة من اللغات التى تفيد معنى **الكشف** حيث ان مفهوم المضاف اليه له او متعلق اللفظة معنى خاص يتكفل جهة خاصة من معنى **الكشف** وما نقلته منه بالنسبة الى ساير اللغات وخصائصها واحدا من آلاف لغات اخر من كتابه وقد رأيت ايضا الفروق بين الالفاظ قريبة المفهوم مما كان محل الحاجة والاستشهاد نقلنا عن ابى هلال العسكري ووجه النقل للإشارة الى صحة ما حققه بعض الاساتذة الكرام فى مسألة الترادف من جهة ولا من جميع الجهات- حسب فكرنا- بمعنى نفى الترادف فى اللغة ومنعه البات -

انظر وانصف كيف يكون حال من يريد تعلم اللغة العربية مع سعتها العجيبة -

من العجز والتحير وعدم استطاعة القوة الحافظة لحفظ موارد استعمال كل لغة والمستلزم
لصرف سنين من العمر وحرمانه من النعم الحيوية الاخرى؟! ولكن الامر ليس كذلك بفضل
من علم القرآن والناطقين بالصاد- البيان وذلك لان اللغة العربية لها اصول ومبان محكمة
ومنها باب التوسع و استعداد كل لغة وامكانها الاعدادى لان تستعمل فيما يكون من
سخرها متحدامعها فى جهة من جهات معناها المشترك وربما يزيد حسنا وبهجة اذا استعملت
احديها فى موضع الاخرى كما ربما يكون للمستعمل مجال اكثر فى اختيار بعض الكلمات
مقام الاخر من التجوز والتنزيل والاستعارة والكنياة كغيرها من القلب والنقل والابدال
والاشتقاق صغيراً أو كبيراً واكبر وغير ذلك من الاسس والقواعد الناظرة الى تامين حرية
البيان تحت اصول ونظم .

وهذا هو الذى جعل اللغة العربية من رديف اللغات الحية الاجنبية هذا ولكن قد
سبق منا الاشارة الى وقوع المترادفات فى اللغة بالنظر الى تاريخ اللغات اى بالنسبة الى
مختلف القبائل من العرب والاماكن من جهة والى قانون التطور فى كل شىء ومنه عالم
اللغة فتترك لغته وتختار اخرى - وفق تطور الانواق وتلطيف الافكار وقانون الاقتصاد وسهولة
التلفظ والفهم من جهات اخر-

وبما ان كل لغة وضعت قد استعملت مدتها ثبتت فى الصدور والتمتون وهكذا على
توالى اللغات عصر بعد عصر وقرناً بعد آخر- ولكن ارايناها مسطورة فى كتب اللغة - فى
عرض واحد- حسبناها موضوع فى عصر واحد ومن عدة نفقات معينة وشخصيات معينة
فى التاريخ زاعمين ان الجميع له حكم واحد واثر فارد فى الاستعمال وزناً وقيمة !

هذا هو سر امكان الترادف ووقوعه - قد اوجب ذلك ان وقعنا فى حيص وبيص بشأن
الترادف وغيره من الاشتراك اللفظى والحقيقة والمجاز من مباحث الالفاظ لاسيما اذا
اقترن ذكر اللغات فى كتب اللغة بذكر اللغات المصطلحة لمعاني خاصة ولم يكن له
ذكر فى تاريخ القرون الغابرة وصارت من مستحدثاتنا وعليه زاد فى الطنبور نغمة اخرى
وكلماء اجائت امة لعنت اختها ولا ريب ان كل حزب بما لديهم فرحون !

وعلى كل فلنرجع الى ما وعدنا به وهو مسألة الترادف والمترادفات كالخطيئة و

السيئة والذنب او الظل والفيء او الرجوع والاياب .

فنقول - الترادف في لسان الادب واهل اللغة . - عبارة عن وقوع اكثر من لفظ واحد بازاء معنى واحد وقدمثل من صدق بوقوعه بلفظ انسان وبشراورقبة وعمق وجيد وغيرها - وقد وجه بعض المحققين في العصر الاخير بالتحليل ودقة النظر الى ان الامثلة المذكورة وما قيس عليها ليست بمترادفات بعدم الاطراد وتحليل الكلمات وكشف اعتبار وجود خصوصية لكل من الالفاظ المذكورة في افادة معنى خاص (بالنظر الى جهة معتبرة من جهاته) لا يفيدها لفظ آخر بل للتأني ايضا جهة خاصة مرعية في مفهومه يدل عليها دون غيره كل ذلك رعاية وضمنا لافادة خصوصيات مصاديق الالفاظ مثاليقال ان لفظ الانسان يقع فيما اريد من مفهومه الموجود المحس والظاهر قبال امر غائب عن النظر كما في قوله عز اسمه « **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** » اذ جعل الانسان مشتقاً من الانس قبال الجن وهو مخلوق مستور عن الانظار - واستعماله يكون في مورد التعقل واطهار الكمال وقابليته للادراك والتأمل كقوله تعالى: « **هَلْ آتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا** .

واما البشر فهو لفظ موضوع لموجود حي من شأنه الاكل والشرب والنوم وغيرها محفوظاً بانواع اللذائذ والآفات فيقابل الملك كما في قوله تعالى: « **مَا هَذَا بَشَرًا اِنْ هَذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ** » .

وكذا الامر في الفاظ الرقبة والعنق والجيد - فان **الاول** يطلق فيما اريد منه جهة الاخذ والشد كافادة تعلق الملك وعدمه وبحكمها بدفيقال مثلا **اعتق رقبة مؤمنة - اوفك رقبة ..** و **العنق** : يطلق فيما اريد من جهات هذا العضو - جهة المد والضرب والكسر فيقال مثلا اضرب عنقه او انها طائرة عنقاء و **الجيد** هو العضو الخاص من البدن يستحسن استعماله في مورد الزينة وضدها فيقال: « **فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ** » الى غير ذلك من الالفاظ المترائي ترادفها - وقد رأيت ان صحة استعمال كل منها او حسنه يقتضى اختيار لفظ منها يناسب معناه باعتبار جهة دون ساير الجهات .

ومن تحليل هذه الامثلة وعدم اطراد استعمال كل منهما مكان الاخر على الاطلاق-
استنبطوا عدم الترادف مطلقا في اللغة العربية ونحن وان سلمنا صحة التحليل المعهود
منهم بل نقول قلما يكون معنى اوليا واحدا - ولم يوضع ولم يستعمل لأفادته اكثر من
لفظ واحد بل المعهود ان له الفاظاً كثيرة تدل عليه ولكن لاستعمال كل واحد منها موردا
خاصا ونحن ذكرنا قسماً منها عن كتاب البغدادى توضيحا وتأيداً للمختار ولكن استنباطهم
مستند الى استقراء ناقص ولا يدل على منع الترادف فيها بتاتا وبلا استثناء ! .

ازمن الممكن بل الواقع وجود لفظين واكثر لهما معنى مشترك قد استعملا في
حدسواء ومن غير امتياز وفرق بينهما ولا يكون المميز امراً لغوا وزائدا عن الحاجة
كما قد يتوهم والسر في صحة وقوعه امر آخر وهو اسناد لفظ منهما الى لغة قبيلة
من العرب والاخر الى قبيلة اخرى منهم قد استقلتا محللا ولهجة ولغة كما يرى - اثناء
التتبع و مطالعة تاريخ اللغة - لغات غير قليل يصح عدّها من مقولة المترادفات - ويؤيد
هذا الاحتمال والواقع ما نعلم من تاريخ العرب قبل الاسلام من التشتت والتفرق بينهم
من طرز الفكر والعادات و اختلاف الاحتياجات وغيرها وقد يكون لوجود الترادف
المصطلح علة اخرى هي تطورها الخاص لدى قبيلة خاصة حسب تحول الازمان والاحوال
ولذلك يجب على الذى يريد الاحاطة بسر اللغات المترادفة - علاوة على ما مر - مراجعة
تاريخ اللغة ومضان انتساب كل لغة من المبحوث عنها اليها .

ولذ كر الامثلة والتحقيق فيها واقامة الشواهد عليها مقام آخر ولنذ كر مع الوصف
قليلاً من كثير من كتاب نظام الغريب ومن اراد التفصيل فليراجعه ولنعترف باحتواء بعض
من اللغات المترادفة المذكورة فيه - على خصوصية فى معناه ليست فيما يرافه و لكن
لا يمكننا انكار الترادف فيها من حيث المجموع وهاك ما اردنا نقله مع حذف الشواهد
لاستلزامها اطالة الكلام :

مرادفات الضعف	مرادفات الضعيف	مرادفات التراب	اسماء الموت :
المُضْرَاعَة	المُضْرَع	الصعيد	الحِمَام
الهَوَادَة	الزُمْل	المَوْر	الرَدَى
الخَنَع	الوَكَال	الرَعَام	المَسُون
الوَهْن	الِيْرَاع	الْإِثْلَب	المَنِيبَة
مرادفات الاصل:	الورع	البَا (مقصور)	الحَتْف
النَجْر	النِيكْس	البَوغَاء	الزُّوَام الشديد
النِيْجَار	اِمْعَة	الدَّقْعَاء	الوحي السريع
العِيص	الدوا	الكثكث (بفتحيتين وكسرتين)	
السِنَخ	الْبِلْدَم	الثَّرَا	الثبور والتباب والهلاك وغيرها
العُنْصُر	الحَرَض	اسماء الجود والكرم :	
الجُرْثُومَة	المُزَنَد	العطاء والسَّيْب والجَدْوَى والنوال والجدا	
الْأَدْوَمَة	الزُّمَيْل	والحِبَاء والرْفَد والعَطِيَّة كل ذلك بمعنى	
الجِيْدَم	الزُّمَال	واحدوا الصلَة والمِنْحَة والشُّكْد والخَوْلُ	
الضَيْن	والزُّمَيْلَة	والصَفْد: العَطِيَّة والمُعْتَر المتعرض العطية	
الضَيْضَاء	الضُعْبُوس	وغيرها	
المَحْتَد	الوَابِط	اسماء النفس :	
الخِيْم		التامور والحوباء والحشاشة والجير شى	
النصاب		والمُهْجَة والقَرِيْنَة والقَرُونَة والقرون	
المنصب		والشَّرَاشِر والقَتَال والجِرْوَة	

باب الرضا بحكم الله :

يُقَالُ :

ارِضَ بِمَا قَسَمَ لَكَ

وَقَضَى لَكَ

وَحُظَّ لَكَ

وَحَكِمَ لَكَ

وَحَتَمَ لَكَ

ويقال :

سبق بذلك محمود القضاء

ومحتوم القضاء

(والمقدور والمقدار والقدر

سواءً)

وقدر لك

وحتم لك حموماً

ومُنِيَ لَكَ

وَأُتِيحَ لَكَ

وَتَاحَ لَكَ وَكُتِبَ لَكَ

وَمَا حُمَّ وَقَعَ

وَمَا قُدِّرَ كَائِنٌ

باب الموافقة والرضا :

يقال :

أَحِبُّ أَنْ تَتَوَخَّى بِذَلِكَ مُوَافَقَتِي

وَتَتَقَمَّنَ بِهِ سَارِي

وَتَتَحَرَّى بِهِ مَسْرَتِي

وَتَتَعَمَّدَ بِهِ مَبْرَتِي

وَتَبَغَى بِهِ رِضَايَ

وَتَلْتَمِسَ بِهِ مَبَارِي

تفسير بعض مفردات كلامه = ع = :

الضَّرُّ وَالضَّرَرُ وَالضَّرُّشُ .

الضَّرُّ بالفتح شائع في كلِّ ضرر و بالضم خاصٌ بما في النفس كمرض و هزال

(الكليات) والمضبوط في كلامه - ع - بالضم ضَرَّ يَضُرُّ ضَرًّا وَضَرًّا فُلَانًا وَفُلَانًا

ضِدَّ نَفْعِهِ .

الضَّرُّ وَالضَّرُّ وَالضَّرَرُ : ضِدَّ النِّفْعِ . الشَّدَّةُ وَالضِّيْقُ وَسُوءُ الْحَالِ (المنجد باختصار)

ضَرَّ : ثَلَاثَةٌ أُصُولٌ : الْأَوَّلُ خِلَافُ النِّفْعِ وَالثَّانِي اجْتِمَاعُ الشَّيْءِ وَالثَّلَاثُ الْقُوَّةُ فَالْأَوَّلُ

الضَّرُّ ضِدَّ النِّفْعِ وَيُقَالُ ضَرَّهُ يَضُرُّهُ ضَرًّا . ثُمَّ يَحْمَلُ عَلَيَّ هَذَا كُلِّ مَا جَانَسَهُ أَوْ قَارَبَهُ .

فالضَّرُّ : الهُزال... واما الاصل الثاني فَضَرَّةُ الضَّرْعِ : لحمته قال ابو عبيد : الضَّرَّةُ -
التي لا تخلو من اللَّبَنِ وسميت بذلك لاجتماعها وَضَرَّةُ الْاِبْهَامِ : اللحم المجتمع تحتها ..
واما الثالث فالضَّرير - : قوة النفس . ويقال فلان ذو ضَرير على الشيء اذا كان
صابر عليه ودماساة في قول جرير : . . . جرأة و ضَريرا (باختصار من مقاييس اللغة)
اقول : فانت ترى من موارد استعمال مادة الضران معناها الاصلى واحد و انما
اختلاف خصوصياته اوجب اثبات المادة بهيئات مختلفة من الحركات وصيغها وقد يتعداه
الى غير ذلك بمناسبة ما .

ويمكن ان يقال ان الضر بالفتح اعم من الضر بالضم (سوء الحال) .
والفرق بين النفع والاحسان . ان النفع قد يكون من غير قصد - والاحسان لا يكون
الاعم القصد . تقول ينفعني العدو بما فعله بي اذا اراد بك ضرا فوق نفعاً ولا يقال احسن
الى في ذلك.

بقية البحث عن كلامه - ع - : (وَرَضِيَ بِالذَّلِّ مِنَ كَشْفِ ضَرِّهِ . .) من حيث

معناه التركيبي .

فلننظر هنا في كلامه باعتبار مفاد تركيبه وملاحظة النسبة الواقعة فيه :
اما ان كشف الضر لى الغير من ناحية المتألم يلزم الرضا بذل نفسه فلما مر بيانه
في الجملة السابقة من كلامه - ع - من ان الالتزام بشيء يلزم الالتزام بلوازم ما التزم به -
و ترتب الدل والذلة على الكاشف لضره - من كشف الضر **وان لم يكن** امرا
كلما لا يمكن التخلف بل وربما يوجب الكشف قضاء حاجته باحسن وجه اذا كان المنكشف
له شخصا عارفاً بوظيفته الانسانية خليقاً رؤفاً للضعفاء ومن له حاجة اليه ويمكنه مساعدته
لساناً ويداً ودلالة عن طيب نفسه ومن دون منة منه على المحتاج **ولكن** اذا راجع الشخص
من لا يكون كذلك وترتب على كشف ضره لديه نوع اهانة وذلة له بمقتضى الحال فهو امر
طبيعى ولا بد وان يقع لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وعليه فلا يلوم الانسان نفسه .
ومن اقل مراتب الذل -- التسليم له خيراً وشراً وزوال الاختيار واستقلاله الفكرى منه ! .
وانما كرامة الانسان وعزة نفسه تبثنى على استعدادة للتفكر والتدبر وحرية نفسه

واظهارها في ضميره عقب ارادته وعزمه واختياره لساناً وعملاً .

واما ان الشخص الكاشف اضره لما صار كذلك واختار من بين طرق الكسب لتأمين حياته او لخصوصيات اخر لشخصيته، هذا المسلك مع انه كان له ان يختار طريقاً من طرق تحصيل النفع او دفع الضرر عن نفسه مما فيه النجاح والفلاح وعزة النفس فلما زاهدنا النوع من الافراد يفرون من الضرر القليل والنقيصة المغترة عقلاً - او النفع اليسير الى الضرر الذي لا يتدرك عادة ولا يعالج الابعسرة! - فرارهم من المطر الى الميزاب ؟ ! .
ففي حل هذه المشكلة يجب ان نتذكر ان ليس كل كاشف ضرره مستتبعا ذل نفسه او كان ذل نفسه من اللوازم الطبيعية لكشف الضرر لدى الغير كما اشرنا اليه قبيل هذا مضافا اليه ان البشر بمفرده لا يمكنه ادامة حياته فضلا عن استمتاع ساير الملذات والنعم الالهية - الا بمساعدة المجتمع ولا يطلع المجتمع من حالات الشخص - حسب العادة - الا باظهاره لهم والواجب عليه مراجعته والاستمداد منهم في كل الامور فاذا مرض يجب عليه مراجعة الطبيب الذي هو مستعد لمعالجة مرضه وكذا مراجعته للمصيديات في ابتياع الادوية واذا اشتد مرضه لا بد له من اختيار ممرض وهكذا من لوازم حياته وهكذا الامر في كل شؤون حياته ساعة بعد اخرى و مساعدة المجتمع ضرورية للحياة الفردية .

مضافا اليه ان المشاورة المستلزمة لاظهار الحقيقة مما اكدتها الشريعة وحسنتها ولم ينكر حسننها بالعقل السليم والمنطق - ولذلك كله حملنا كلامه - ع - المطلق في المقام على مورد معين اذ الاطلاق حجة ويعامل معه معاملة العام ثابت الحجية ومن غير مخصص - فيما تمت فيه مقدمات الحكمة و منها ان يكون المتكلم في مقام تمام البيان وليس المقام منه بقرينة الدليل العقلي والنقلي المخالفين لمفاد اطلاقه .
وانما الذي يستلزم ذل نفسه فيما اذا راجع من لا يليق للمراجعة اليه فاذا راجعه مع ذلك فيلزمه ذل نفسه و في هذه النقطة ينبغي البحث عن سبب هذا الارتكاب والاقدام المذموم :

فنعقول : الذي يخطر بالبال على سبيل الاستعجال ان السبب الاصلى لاقدام الشخص

على بيان سوء حاله (الضر) هو احساس عجزه عن العمل بما يرفع حاجته ويقضى مرامه من جهة واحساس القدرة في غيره عسى ان يرفع حاجته او يسلى خاطره من الالم الباطنى الذى يحسه تخفيفاً لتألمه من جهة اخرى .

ولاشك ان هذا النوع من الاحساسات المستلزم للتألم وسوء النظر الى حياته نتيجة سوء تربية من كان تربيته بعهدته من الوالدين ومن يقوم مقامهما حيث جعلوه معتمداً فى قضاء حاجاته الى غيره وجعله بهذا النحو من التربية عضواً طاملاً للمجتمع وفرداً كلاً على مولاه دائم العمر!

ولكش فضره لى الغير وان كان قد اخطأ فيمن يراجعها لى لم يراجع فيما لا يقدر بشخصه على العمل - علاجا ورفعاً لحاجته - الى من هو اهل له ومستعد لمن يراجعها كالطبيب المر بوط بعلاج مرضه والبزاز فى ابتياح ما يلزمه من المنسوجات لحفظه من البرد وغيره وهكذا الخياط والبقال والخباز والبناء والمعمار والنجار والحداد وغيرهم -

ولكن فيه فائدة جزئية بالنسبة لما فاتته به من المنافع الكثيرة وقد ادى الى خسارة فاضحة هى فساد نفسه وتلك الفائدة انه مع تلك التربية السيئة له - حسب الفرض - لم يكتف آلامه النفسية وفى كتمان تلك الآلام خطرات عظيمة هائلة ربما ينتهى الى موته فجأة - فالذى له هذه الحالة التعسة والمرض النفسى - واقع بين محذورين : انا اقدم على كشف ضره مطلقاً ذل نفسه باختياره واذا سكت ولم يبرز تألماته الباطنية للغير ربما ينتهى الى موته فوق ما كان عليه مدة حياته من تراكم الآلام وفوران النفس و احتراق القلب وغيرها المفضى احياناً الى الجنون وغيره - فما الحيلة - حينئذ - وما هو التدبير فى علاج هذا المرض الوبيل ؟

اقول : - ان الذى لاشك فيه فى المقام قبل كل شىء - مراجعة المريض ومن له علاقة بحياته وهنائها الطبيب الروحى وعلى الطبيب فى عيادته ابتداء - التدبر ومطالعة سوابق امر المريض من لدن طفولته بل ومطالعة لامزجة والديه وكل ما يكون حائلاً لتربيته او محيطاً بالمريض من اوان حياته وطفولته المبكرة الى حالته الحاضرة وكشف ما يحسه المريض من اظهاراته وسائر حالاته العضوية التى تعد تقريبا من آثار مرضه و

عوارضه والتي سيحدث بعد - له .

وبعد هذه المقدمات يجب عليه ان يبادر :

اولا- بابعاد المريض عن المحيط الذى كان فيه- وفيه يشاهد ويتذكر ما كان - و كان يرتضع من ثدى امه ومواجهته لايه واقربائه لئلا يتذكر تلك الاوضاع الذميمة و المعاشرة التعمسة فيوجب اشتداد تألماته .

وثانيا- يبادر فى التلقينات الطبية الروحية تدريجا من الاسهل عملا الى السهل و الاشد قبولا للمريض الى القابل عادة له متاخما ذلك بالمراقبة الكاملة فى احواله المتغيرة و ان كان الامر مستلزما للعلاج المزاجى البدنى فليكن مستعينا بالطبيب الجسمانى - اللهم الا اذا كان الطبيب المعالج الروحى زاحذاقة فى القسم الثانى ايضا فهونور على نور .

والذى يمكن الاشارة اليه بالفعل ان السبب الاصلى لهذه العادة المذمومة هو شعور الكاشف واحساسه بالنقص فى نفسه تارة وبالقصور فى امكاناته المتوقعة بعدئذ اخرى - مما هو من آثار سوء التريبة و الحوادث المهيجة غير الملائمة وبطيئة الزوال الامن قبل غيره .

وانما الامام -ع- لم ينبهنا فى كلامه عن سبب هذه العادة المنكوسة من بعض الناس مع انه الطبيب الروحى الالهى واكتفى بذكر ما يترتب عليهما من الامر الفجيع و هو ذل النفس !؟

اشارة الى ما على الطبيب الروحى فى كل عصور زمان - من وجوب العناية بهذا المرض الاليم والقيام بعلاجه - بعد تبين سببه اذ السبب ليس دائما امرا واحدا وتشخيص العلة شان الطبيب الروحى ولا ينفع بل ولا يصح الاكتفاء بذكر واحد او اثنين من الاسباب والعلل الروحية لضرورة تعين السبب بالتمشيش العميق على اى حال .

واما الوسائل المستخدمة فى العلاج النفسى فتتلخص فى امرين :

١- تحسين العلاقة بين المعالج والمريض بحيث يعتمد المريض اعتمادا مستريدا وثقة بمعالجه يوما فيوما بل ساعة فساعة .

٢- محتويات الحديث بينهما - اثناء المحادثة - على نحو ما يظهر من المريض مما يتعلق بتوضيح موضوع المرض والاسباب المفضية لشعوره بالنقص او القصور .

وظيفة المعالج

التبرى من تكرار ذكر الحوادث المولمة الا بقصد التخفيف من عوائدها وازالة خطراتها - بشرط قدرته على هذه العهدة والالتزام وبعثه على ثقة المريض بنفسه وقواه وذكوره قصا وحوادث تناسب تسكين نفس المريض ويجعله في عداد رجال العالم ممن فتحوا البلاد بارادتهم النافذة واعمالهم المدبرة بعد ان كانوا مثل المريض عليلي المزاج بظنهم ضعفاء بزعمهم ولما ترعرعوا واهتموا سواء السبيل وطرق النجاح حلوا كل مشكلة من مشا كل الحياة .

ومجمل القول ان قلق المريض واحساسه بعجزه على تامين حياته ورغد عيشه و احساسه بأبهة اعمال بعض الناس وعظمتها واختصاص معالجة كل مشكلة حيوية بهم - يجب ان يكون محور الحديث في المقابلات العلاجية وفيما يصدر من المريض عن الاحداث التي يخلقها القلق الناشء عن شعور النقص ومناقشة الطبيب في كل ما يرى منه اضعافا لشعوره بالعجز ولهذا المقال مجال واسع لا يناسبه ضيق الحال .

وللعلاجات الروحية انواع و قواعد كثيرة مضبوطة وطرق مختلفة - وفق تنوع الامراض الروحية والاكتشافات المرضية المتوالية عصر بعد عصر - طبق قانون التكامل - في كشف الحقايق وطرق علاج الامراض الفاتكة .

وبالجملة - فالمعالج في عيادته للمريض يجب ان يكون مجدا مصرا في نظره الى ما يقلق المريض او يوجب خوفه منه وعليه فالابدان تكون علاقته بالمريض متميزة بدرجة كبيرة من الاهتمام بسلوكه و كذلك بتقبله ما يصدر من المريض من قول او فعل او احساس منصتا باعتباره موضوعا للعلاج من دون انكاره اى شىء كان من تجاهل او حكم عليه حكما اخلاقيا، فيزلزل خاطره ويخرج عن حرية البحث معه -

فلا بد ان يخلق المعالج محيطا خاليا من كل رقابة او تصميم قطعى قبل تشخيص المرض وفي جو مشبع بالامن والاطمينان وبالصدقة والتفهم والتعاطف . والذى يجب ان يهتم المعالج به هو امور ثلاث :

١- تشخيص سبب المرض كالخوف او القلق .

٢- اهتمامه بازالة السبب وبالتالي التخلص من السلوك المرضى الاجبارى عند المريض .

٣- ان يستخدم كل معالج وسائل التحدث مع المريض لانصرافه عن تحريك السبب المكشوف وعن المواقف التى تشير حاضراً وماضياً - كل ذلك يكون محفوفاً بمحيط من الاهتمام و العناية والمباشاة والامن والتفهم .

والذى يجب على المعالج فى جميع ادوار مراقبته للمريض - قصد العلاج - ان يجعل القواعد الاتية نصب عينيه :

١- تحليل نفس المريض و كفه عن احساسه بالخوف او القلق او العجز الذاتى الموهوم او تسليط الغير و عوامل المحيط عليه .

٢- تمهيده اطلاق سجية نفس المريض .

٣- تحويله بالمقايسة و تكرار القصص والامثال - نقائص المريض - الى ميزات و مزايا اخرى للمريض كتصميمه على خلاف ما ارتكز فى نفسه و ذهنه من صعوبة ما اراده وهو الذى يسمى فى الطب الروحى بالتعويض الفائق .

٤- انتفاع المريض بمرضه النفسى من طريق الارتباط الشرطى المنتسب الى -
پاولف - الروسى والذى يعتمد عليه معالجوا الامراض النفسية فى اكثر المواقف - هو التلقين المداوم تحت نهج معين علمى وفيه من التأثير الحسن ما لا يتصور فى اكثر المعجونات والادوية الطبية كما يكون كذلك فى تأثيراته السوء ان اتخذ هذا الطريق لافساد النفس و تخريب ما لها من القوى الطبيعية الضامنة لحياته و سعاداته ان سقيت على مقتضاها و استكملت و وقيت من حدى الافراط و التفریط على ما هو المشروح فى علم النفس و نوعى الاخلاق العلمى و العملى و فن التعليم و التربية هذا .

وهناك امر آخر وراء ما ذكر في مسألة المرض النفسى . وهوان بين الناس فرقة من الصوفية مسماة بالملامتية وطريقتهم اذلال النفس وتحقير انفسهم بانواع من الاعمال الاختيارية كشتم الغير و توهينهم الشخصيات و ايدائهم الصغار و الازدراء بمقدسات العالم وغير ذلك من ارتكاب الاعمال القبيحة على الملاء و بمرعى من الناس - كل ذلك بقصد ان يتصادفوا برد الفعل من الناس من انواع الشتم والايلام والذلة الواردة عليهم بزعمهم ان فى حقارة نفوسهم - رياضة نفسية بها نوع ترقٍ وتكامل لنفوسهم - حسب اعتقادهم السخيف - وهذه العقيدة الفاسدة وان كانت ذات مراتب متفاوتة متدرجة ربما تكون مرتبته الضعيف مرتبة يختار من اتيان عمل مباح وحسن - طريقا اصعب بزعم الشخص و اعتقاده شمول حديث : **افضل الاعمال احمرها** - للاعمال مطلقا والحديث ناظر الى الاعمال المولوية اى العبادات اللهم الا اذا ادعى شموله لكل عمل جرى فيدقصد القربة نظراً الى سعة رحمته تعالى - وعليه يكون خروج عمل هكذا شأنه عن طريقة الملامتية خروجاً موضوعياً وحكماً كما كان كذلك حكماً فقط فى العبادات .

و لكنها اى عقيدة الملامتية لا تعالج بالطرق الشائعة فى الطب الروحى بل معالجتها ان فرض تأثيرها هى المواجهة معهم من طريق الدعوة الى الطريق المستقيم على وجه الحكمة ثم الموعظة الحسنة ثم المجادلة بالطريقة الحسنى - وعند الياس من انصرافهم - انفصالهم عن المجتمع مخافة سراية هذا الجنون العجيب الى الطبقة الساذجة والبسيطة من الناس !

وهناك عدة اخرى من افراد الناس سالى المزاج قوى البنية لهم قسط وافر من الفهم والمشاعر القوية ولا يتصور فيهم شىء من النقص الروحى ولا الجسمى ولكنها مع الاسف قد جعلوا - الاستعطاء - ليلاً ونهاراً تكسبا لرزقهم ولا تحمل عملهم هذا الاعن دنائة الطبع اما بالذات او بالتربية الفاسدة !

وهذا العرق (فاسد الدم) يرى اثره كثيراً فى من اشتغل بالكسب المشروع فيعتذر فى غلاء متاعه و اضافته على الثمن فوق ما هو المتعارف بانى ذو عائلة كثيرة مثلاً او قد سرقت اموالى وانا مديون او ان المتاع قد نفذ او هذا الموجود من اعلى الجنس الى غير

ذلك مما لا يمكن تصوره الا من باب الغش والتدليس و نظائرهما و لعمري علاج هذا الداء الشائع العام غير ممكن الا عن طريق الموعظة و الا فالتهويف - وفق القوانين العرفية - .

تنبيه : - قد ذكرنا في الجملة الاولى من كلامه - ع - ما يتعلق من سياق الكلام وما يستفاد من معناه التركيبي شرطا وجزاء ، تقديما و تاخيرا ، خبرا و انشاءً و غيرها وبما ان سياق هذه الجملة (الجملة الثانية) يطابق الاولى فكل ما ذكرناه هناك مستفيدا من سياقها فهو بعينه يستفاد من الجملة الثانية ايضا و لا حاجة الى اعادتها .

و لنختم بحثنا عن الجملة الثانية من كلام الامام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله :

عِزُّ الْمُؤْمِنِ اسْتِعْنَانُهُ عَنِ النَّاسِ

بقية البحث عن كلامه - ع - :

وَهَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ مِنْ أَمْرِ عَلَيْهِ (عليها خ - ل) لِسَانَهُ

في سبق اللسان على التفكير المستفاد من اعطاء ذيه الحرية المطلقة والاستقلال التام - استعارة تخيلية ويقع على وجوه على سبيل مانعة الخلو :

- ١ - واما من العجلة في اظهار امر من الامور .
- ٢ - واما من عدم التوجه الى نوع التعبير و مفاده المختلف - مرضياً به و غير مرضى به - قصورا او تقصيرا .
- ٣ - واما من عدم التوجه الى عاقبة الامر واحتمال الضرر .

و العلة النفسية لهذه الامور :

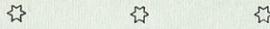
- ١ - اما غرور الشخص وعدم الاعتماد بما يترتب على كلامه من الخطر والضرر هذا ناش من احد امور :
- ١ - عدم التجربة فيما يترتب على اقسام التعبير من الخير والشرى عدم رعاية نفسية المخاطب ومن اشار اليه في تعبيره وبالنتيجة عدم رعاية مطابقة كلامه لمقتضى الحال - جهلا او تعمدا .

٢ - عدم دراسة خصوصيات مفاهيم الكلمات المختلفة ومفرداتها تارة وتراكيبها المختلفة اخرى .

٣ - خوف فوت وقت البيان و عدم استطاعته في انتخاب اخصر التعبيرات المؤدية للمراد .

٤ - المزاج العصبى المنتهى الى مرض نفسى و هذا المرض ناش من المزاج الحاد و قوة الارادة في طرف الافراط وعليه يتمدربالكلام الخشن وغير المناسب غرورا منه فلا يهيمه ما سيمرتب على كلامه شرأمع علمه بما يلزمه من رعاية قواعد البيان و استطاعته لبيان مراده .

٢ - **واما غير الغرور** فسبق لسانه على التفكير ناش من ضعف الارادة وخوف الفوت ويقارنه الغفلة او السهو والنسيان لخصوصيات البيان اولاشتباهاه في اصل موضوع كلامه من المقصود موضوعا او حكما .



ما هي النفس ومن هو الذي نفسه وقواها بيده واختياره

يقع البحث هنا بعد ذكر مقدمتين في مقامين :

١- النفس ٢- الشخص والشخصية

المقدمة الاولى في النفس وموارداستعمالها الحقيقي

نتعرض فيها بنقل اقوال بعض اللغويين في معنى النفس :

١- «نفس» - اصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان من ريح او غيرها واليه يرجع فروعه.

منه التنفس : خروج النسيم من الجوف . ونفس الله كربه وذلك ان في خروج النسيم روحا وراحة . والنفس : كل شيء يفرج به عن مكروب وفي الحديث : لا تسبوا الربِّ رِيحَ فَاِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمٰنِ يعنى انها روح ينفس به عن المكروبين .. ويقال للعين نَفَسٌ واصابت فلانا نَفَسٌ .

والنفس : الدم وهو صحيح وذلك انه اذا فقد الدم من بدن الانسان فقد نفسه والحائض تسمى النفساء لخروج دمها : والنفاس : ولاد المرثة فاذا وضعت فهي نفساء . . والولد منفوس والنفاس ايضا : جمع نفساء ... و يقال للماء : نفس وهذا على تسمية الشيء باسم غيره مولان قوام النفس به والنفس قوامها بالنفس .. انتهى موضع الحاجة من مقاييس اللغة - لعدم الحاجة الى ذكر مواضع استعمال النفس على وجه الاستعارة وغيرها ومن موارد اطلاقات النفس ، الشخص تقول رايت زيدا نفسه اى شخصه ومنه في نظري الحديث القدسي التاريخي «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» اى شخصه الفردى عرف بهر به لكونه مجمع الاضداد والمتخالفات - على ما ذكر في مسألة الشخصية - فيعرف به ربه المنزه عن جميع ذلك.

٢ - «والنفاس» على ما ذكره احد مصادر نفست المرثة غلاما من باب علم ومعناه ايلاد المرثة بمعناه الاسمى ومعنى التنفيس التلطيف والتفريج والتنفس : ادخال النفس فى الرثة واخراجها منها وتنفس الصبح تبلج ويقال : اصابته نفس اى عين . ونفس الشيء عينه ويؤ كدبه - فيقال : جائئى هو نفسه وبفسه .

نفس الامر حقيقته . النفس ايضا: العظمة والهمة والعزة والانفة والارادة والرأى والعيب والعقوبة والماء . وجمع النفس انفس ، نفوس -

النفس مصدر . نسيم الهواء ريح يدخل ويخرج من فم الحى ذى الرثة وانفه حال التنفس، السعة والمهلة والفسحة يقال . «اعملوا الخير وانتم فى نفس البقاء»، الطويل من الكلام يقال : كتب كتابا نفساًى طويلا جمعه : انفاس (التقاط من لغة المنجد مما يوضح ما نقل عن المقاميس او يزيد)

٣ - (ومن موارد معنى العقوبة للنفس قيل ومنه «ويحذر كم الله نفسه» وتطلق على الجسم الصنوبرى لانه محل الروح عند اكثر المتكلمين او متعلقها عند الفلاسفة والماء لفرط احتياجها اليه والراى لانبعائه عنها ومعنى لاتبسوا الرياح فانها من نفس الرحمن : انها تفرج الكرب وتنشر الغيث وتذهب الجذب .

والنفس الحيوانية هى البخار اللطيف الذى يكون من الطف اجزاء الاغذية و يكون سببا للحس والحركة وقواماً للحياة وهذا البخار عند اطباء يسمى بالروح انتخاب من كلام ابى البقاء فى الكليات احتراماً من التكرار واستغناء من موارد الاستعمال على وجه المجاز فى المقام واكتفاً بما يذكر بعد من نظريات المحققين من الاطباء الروحيين وعلماء البسيكولوجيين فى حقيقة النفس وشؤونها) وقال فى موضع آخر من كتابه - نفس الامر: معناه موجود فى حد ذاته ومعنى ذلك ان وجوده ليس باعتبار معتبر و فرض فافرض بل هو موجود سواء فرضه العقل موجودا او معدوما و موجود ايضا سواء فرضه العقل موجودا على هذا النحو اوعلى خلافه والموجودات ذهنية كانت او خارجية لها تحقيقات وظهورات ونفس الامر: منبىء عن التحقيق والذهن والخارج مظهران له فظهران نفس الامر وراء الذهن والخارج وتحقيق ذلك دونه خرط القناد .

٤ - النفس هي الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الارادية وسماها الحكيم : - الروح الحيوانية - فهو جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوئه عن ظاهر البدن وباطنه واما فى وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت ان النوم والموت من جنس واحد لان الموت هو الانقطاع الكلى و النوم هو الانقطاع الناقص فثبت ان القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة اضرب : الاول ان بلغ ضوء النفس الى جميع اجزاء البدن ظاهره و باطنه فهو اليقظة وان انقطع ضوئها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم او بالكلية فهو الموت . -

النفس الامارة هي التى تميل الى الطبيعة البدنية و تامر باللذات و الشهوات الحسية وتجذب القلب الى الجهة السفلية فهى مأوى الشرور و منبع الاخلاق الذميمة .

النفس اللوامة هي التى تنورت بنور القلب قدرما تنبهت به عن سنة الغفلة كلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية اخذت تلوم نفسها و تتوب عنها .

اقول : الظاهر من كلام الامام -ع- فى اشارته الى النفس -- فى الجمل الثلاث : اعلام ما يحصل من النفس الامارة بفرض طمع الشخص او كشفه ضره او تاهيره واعطائه الحكومة للسانه على نفسه - من الخطر الجسم لعله يرقى نفسه و يخلصها من الورطة المخوفة الى درجة النفس اللوامة و يقرب تدريجاً الى النفس المطمئنة .

النفس المطمئنة هي التى تم تنويرها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة و تخلقت بالاخلاق الحميدة .

(النفس النباتى) هو كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذى و المراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته و يسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديدة او فى صفاته و يسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف و الحركة للجسم و العلم للانسان . -

(النفس الحيوانى) هو كمال اول لجسم طبيعى من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالارادة . -

(النفس الانسانى) هو كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الامور الكليات

ويفعل الافعال الفكرية . -

اقول - : الذى عندى يميز نوع الانسان عن سائر الحيوانات قابليته للافكار المتعالية المتوالية متدرجا الى اللانهاية بالنسبة .

(النفس الناطقة) هى الجوهر المجرد عن المادة فى ذاتها مقارنة لها فى افعالها - وكذا النفوس الفلكية - فإذا سكنت النفس تحت الامر (حكم ما فوقها مرتبة) و زایلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت **مطمئنة** واذالم يتم سكونها و لكنها صارت موافقة للنفس الشهوانية و متعرضة لها سميت **لوامة** لانها تلوم صاحبها عن تقصيرها فى عبادة مولاها . و ان تركت الاعتراض و اذعنت و اطاعت لمقتضى الشهوات و دواعى الشيطان سميت **امارة** .

اقول النفس الناطقة هى النفس الانسانى وليستا اثنتين كما هو ظاهر عبارة الشريف وقد تسمى هذه بروح القوة كما سيأتى فى قسم الروح .

النفس القدسية - هى التى لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع او قريبا من ذلك على وجه يقينى و هذا نهاية الحدس . انتهى موضع الحاجة من بيانات السيد الشريف الجرجانى فى التعريفات .

اقول - سيأتى منا فى اقسام الارواح بالنسبة الى طوائف الناس الثلاثة **ان روح القدس** وهى اعلى مراتبها تختص الانبياء و الاوصياء و الاولياء كما **ان روح الايمان** تختص المؤمنين و من يكون فى درجتهم **روح القوة** (النفس الناطقة) نعم للناس كلهم وهى والقسمان المذكوران جواهر مجردة غير فانية بوجودها الرحمانى و اما القوى الحيوانية (الشهوية والغضبية والبهيمية) والشيطانية (المغوية الخبيثة) و النباتية فهى مادية محدود الوجود و فانية و ان كانت الارواح كلا كالماديات طرا فانبات بالذات وقد عبر عن النفس بالروح كثيرا فى اللغة و الاستعمال كما اشرنا اليه سابقا و سيتضح فيما بعد .

المقدمة الثانية فى مفهوم الروح لغة و موارد استعمالها

١ - **رُوح** : اصل كبير مطرد يدل على سعة و فسحة و اطراد و اصل [ذلك] كله

الريح . واصل اليباء في الريح الواو وانما قلبت ياء لكسرة ما قبلها فالروح روح الانسان وانما هو مشتق من الريح وكذلك الباب كله .

والرّوح - نسيم الريح ويقال اراح الانسان : اذا تنفس ويقال اروح الماء وغيره تغيرت رائحته - والروح جبرئيل - ع - قال تعالى نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ سورة الشعراء (٢٦) آية ١٩٣ . - والرواح : - العشى وسمى بذلك لروح الريح فانها في الاغلب تهب بعد الزوال .. الى غير ذلك من ذكر مشتقاتها وموارد استعمالها (عن مقاييس اللغة باختصار)

٢ - الروح بالضم - هو الريح المتردد في مخلوق الانسان ومنافذه واسم للنفس لكون النفس بعض الروح فهو كتسمية النوع باسم الجنس نحو تسمية الانسان بالحيوان او اسم ايضاً للجزء الذي به تحصل الحياة واستجلاب المنافع واستدفاع المضار والروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى فينتشر بواسطة العروق الضواري الى سائر اجزاء البدن . والروح الانسانى لا يعلم كنهها الا الله تعالى ومنه اهل السنة - ان الروح والعقل من الاعيان وليسا بعرضين كما ظنته المعتزلة وغيرهم وانهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبیحة كما تقبل العين الناظرة غشاوة ورمداً والشمس انكسافاً ولهذا وصفت الروح **بالامارة بالسوء** و **بالمطمئنة** اخرى .. الى آخر ما قال من مشتقاتها وموارد استعمالها - اما باعتبار جهة من جهات معنى الروح واما على سبيل المجاز والاستعارة وغيرها وكذلك اختلاف الحكماء والمتكلمين والفقهاء وغيرهم كالصوفية - في حقيقة الروح (الكليات)

اقول - تعريفه الروح - بالضم - بالريح الكذائى تعريف وصفى تشبیهى بدهاة ان النفس - بسكون العين - غير التنفس بالفتح والتنفس وان كان الثانى لازماً الاول وشرط الحياة التى هى من اهم مميزات النفس فى نظرنا و فرضه الروح اسماً للجزء الذى به تحصل الحياة .. ايضاً خال عن التحقيق ضرورة ان الروح جوهر مجرد ، ومفهوم الجزء كالكل من خصائص المادة . و ظاهر عطف العقل على الروح كونه فى عرض الروح ! والروح تشملها والنسبة بينهما اللابشرط و بشرط شيء . و ادعائه وصف الروح

(المختصة بالانسان) بالامارة بالسوء لا معنى له لان القوة الامارة بالسوء اما الروح الشهبوانى او الغضبى او النباتى او الروح الخبيثة و هى تباين الروح الانسانى اللهم الا اذا كان هذا التعبير اصطلاحاً منه قبال النفس الامارة بالسوء او كان الوصف بحال المتعلق نعم بناءً على ذوق العارفين تكون النفس الناطقة شاملة لجميع القوى القائمة بذات الانسان فهى فى وحدتها كل القوى واختلاف الاسماء ليس بشىء فى عالم العرفان وهذا اما من باب اسراء حكم الشىء فيما اتحد به (لاتحاد النفس والبدن) وجوداً واما من باب استهلاك البدن وقواه الطبيعية فى النفس وقواها فى السلطة والاقتدار ولا يكون البدن عليه الامظها لها فتأمل .

واما من باب التأسى بكتاب الله وسنة نبيه ص - اطلقت النفس على الامارة واللوامة فتقابل النفس الملهمة والمطمئنة .

٣ - الروح الانسانى هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيوانى نازل من عالم الامر تعجز العقول عن ادراك كنهه و تلك الروح قد تكون مجردة وقد تكون منطبعة فى البدن . -

الروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى ساير اجزاء البدن .

الروح الاعظم الذى هو الروح الانسانى : - مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها ولذلك لا يمكن ان يحوم حولها حائم ولا يروم وصلها رائم ، لا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسمائية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة الاكبر وهو الجوهر النورانى - جوهريته مظهر الذات و نورانيته مظهر علمها و يسمى باعتبار الجوهرية «نفساً واحدة» و باعتبار النورانية «عقلاً اولاً» و كما ان له تعالى فى العالم الكبير مظاهر و اسماء من العقل الاول - والقلم الاعلى - والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك له تعالى فى العالم الصغير الانسانى - مظاهر واسماء بحسب ظهوراته و مراتبه فى اصطلاح اهل الله وغيرهم وهى : السر والخفاء والروح والقلب

والروح والنفوس والصدور والعقل والنفس انتهى موضع الحاجة (التعريفات)

فقوله : « نازل من عالم الامر اشارة الى جوابه لسؤالهم عن النبي ﷺ :

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » سورة الاسراء (١٧) آية - ٨٥ - وقوله

«منبعه تجويف القلب . اه» يريد به الدم الجارى فى البدن باعتباره ملازما للحياة التى

من اهم صفات الروح الحيوانى والمراد من العروق الضواريب: الشرائين وتقابلها - الاوردة .

وقوله : «من حيث ربوبيتها» اشارة الى ان للروح الانسانية هوية و شئونا - اى

حيثيات . فمن حيث الذات والهوية فهى مظهر الذات المعبود وخالقيته تعالى والاعتراف

الضمنى بمخلوقيتها والعجز الذاتى كالميت بين يدي الغسال وهو بمنزلة الفناء فى الحق

الجليل فتصير به مظهر الذات الالهية .

وقوله : «لَا يَعْلَمُ كُنْهَهَا إِلَّا اللَّهُ» اشارة الى قوله تعالى: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ

رَبِّي» وان معرفة ذات الروح لاتناله ايدى الناس المتوسط ولا تفيدهم ذلك وليعرفوا فقط

انها من عالم الامر وانتم من عالم الخلق وامر الرب من شئون الربوبية واين التراب ورب

الأرباب وهذا التعريف للروح كاف للبشر اذا كان له سمع وبصر وليس كلامه تعالى هذا

طفرة اوسكوتا عن الجواب الموافق لما ارادوه كما قديتوهم . وقوله : «وهو العقل الاول»

اشارة الى حديث : «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»

وقوله : «والحقيقة المحمدية» اشارة الى الحديث النبوى : «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ

نُورِي» وقوله : «والنفس الواحدة اشارة» الى قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ

نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» -- سورة الانعام (٦) آية ٩٨ -

وقوله : « والحقيقة الاسماوية » اشارة الى قوله تعالى عن نفسه «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ

أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى .» - سورة الاسراء (١٧) -

آية ١١٠ - ان الاسماء تنزل من السماء رحمة ورأفة منه تعالى على العباد كى تمكنهم

مناجاة ربهم والافالحنق تعالى واحداحد من جميع الجهات والاسماء الحسنى طرق الى الله

كما في الحديث : « **الطرق الى الله بعدد نفوس** » (او انفاس) **الخلائق** » و قوله «وهو اول موجود خلقه الله على صورته» اشارة الى الحديث المشهور : **خلق الله آدم على صورته .**

وقوله : «وهو الخليفة الاكبر» اشارة قوله تعالى : **«إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**

سورة البقرة (٢) آية (٣٠)

وقوله : «وهو الجوهر النوراني» اشارة الى المرتبة العالية وهي العقل الذى يكون يكون فى كشفه الحقايق واسرار الخلق بمنزلة النور الذى هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وذلك لقوله تعالى : **«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»** - سورة فصلت (٤١) آية - ٥٣ - والتبين هو الظهور والتجلي .

وقوله : «وهى السر والخفاء . . الى آخر اللطائف» يشير الى اصطلاح العرفاء حيث يطلقون النفس (الروح الاعظم) على واحدة من اللطائف السبع من الانسان المشروحة على طريقتهم باعتبار ان اطلاقها على القلب يعنينا عن ذكر القواد قبالة وان اطلاقها على العقل من باب اطلاق الكلى على احدى مراتبه و الروح من حالات الروح وقد اطلقت النفس عليها وقد يدكر الطبع مقام العقل - مذكورا بعد القلب وقال المحقق السبزواري : «تطلق النفس على ذات الشئ و تطلق على كمال اول لجسم طبيعى الى . . و تطلق على جوهر مجرد فى ذاته دون فعله عن المادة فتقابل العقل المفارق فى ذاته وفعله عن المادة - وتطلق على اللطائف السبع وهى الابطن السبعة للنفس او المنازل لها وتطلق عندهم - تاسياً بكتاب الله وسنة نبيه - على النفس الامارة واللوامة فتقابل الملهمة والمطمئنة والعقل . . . والنفس الناطقة فى اصطلاح الحكيم تطلق على جميع اللطائف السبع المذكورة» (انتهى موضع الحاجة من كلامه باختصار) .

وفى حديث كميل عن على - ع - : **«قال سئلت مولانا امير المؤمنين علياً (ع)**

فقلت اريد ان تعرفني نفسي ؟ قال - ع - يا كميل وَايَّ الْأَنْفُسِ تُرِيدُ اَنْ اَعْرِفَكَ

قُلْتُ يَا مَوْلَايَ هَلْ هِيَ الْاَنْفُسُ وَاحِدَةٌ ؟ قَالَ - ع - يَا كَمِيلُ اِنَّمَا هِيَ اَرْبَعَةُ النَّامِيَةِ

النَّبَاتِيَةِ . وَالْحَسِيَةِ الْحَيَوَانِيَةِ . وَالنَّاطِقَةِ الْقُدْسِيَةِ وَالْكَلِيَةِ الْاِلَهِيَةِ وَ لِكُلِّ مِنْ

هَذِهِ خَمْسُ قُوَى وَخَاصِيَّتَانِ فَالنَّامِيَةُ النَّبَاتِيَةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى : جَاذِبَةٌ وَمَا سَكَةٌ

وَهَاضِمَةٌ وَدَافِعَةٌ وَمَرْبِيَةٌ (مَنْمِيَةٌ) وَلَهَا خَاصِيَّتَانِ - الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ وَانْبِعَاثُهَا

مِنَ الْكَبِدِ . وَالْحَسِيَةُ الْحَيَوَانِيَةُ لَهَا خَمْسُ قُوَى سَمْعٌ وَبَصَرٌ وَشَمٌّ وَذَوْقٌ وَلَمْسٌ

وَلَهَا خَاصِيَّتَانِ الشَّهْوَةُ وَالغَضَبُ وَانْبِعَاثُهَا مِنَ الْقَلْبِ (وهذا الارجاع لا ينافى قول

الحكيم وصفها و تسميتها بالقوى الدماغية لان الروح البخارى ينبعث من التجويف الايسر من القلب اولاً ثم يصعد فى مسلك بعض الشرايين الى الدماغ فيبرد فى تجاويفه فيعتدل و يصير مطايا القوى الدماغية . عن المحقق السبزوارى) .

والناطقة القدسية لها خمس قوى : فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة و ليس لها

انبعاث و هى اشبه الاشياء بالنفوس الملكية و لها خاصيتان - النزاهة و الحكمة . و

الكلية الالهية لها خمس قوى بقاء فى فناء و نعيم فى شقاء و عز فى ذل و غنى فى فقر و صبر

فى بلاء و لها خاصيتان الرضا و التسليم و هذه التى مبدئها من الله و اليه تعود قال الله

تعالى : « و نفتح فيه من روحى » (سورة الحجر (١٥) آية ٢٩ -- و مثله ايضاً فى سورة

ص (٣٨) آية ٧٢)

وقال تعالى : « يا ايتهى النفس المظمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية » (سورة

الفجر (١٩) آية ٢٧) والعقل وسط الكل .

اقول - كلامه - ع - هذا يطابق تماما ما عليه ارباب العرفان كما مر منا و انما

تقسيمه النفس لاجل تفهيم الغير و شرح الموضوع .

بقى من المقدمتين بيان الفروق بين بعض الكلمات المربوطة بالمقام

(الفرق بين الحياة و النماء ان الحياة هى ما تصير به الجملة كالشئ الواحد

فى جواز تعلق الصفات بها فاما قوله تعالى: «فأحيينا به الارض بعد موتها» (سورة البقرة ٢) آية ١٦٤) فمعناه انا جعلنا حالها كحال الحى فى الانتفاع بها والصفة لله بانها حى مأخوذة من الحياة على التقدير لاعلى الحقيقة كما ان صفته بأنه موجود مأخوذة من الوجود على التقدير وقد دل الدليل على ان الحى بعد ان لم يكن حيا حى من اجل الحياة فالذى لم يزل حيا ينبغى ان يكون حيا لنفسه والنماء يزيد الشئ حالا بعد حال من نفسه لا باضافة اليه فالنبات ينمو ويزيد وليس بحى والله تعالى حى ولا ينمو ولا يقال لمن اصاب ميراثا واعطى عطية انه قد نما ماله وانما يقال نماله اذا زاد فى نفسه . والنماء فى الماشية حقيقة لانها تزيد بتوالدها قليلا قليلا وفى الورق والذهب مجاز فهذا هو الفرق بين الزيادة والنماء ويقال للاشجار والنبات نواً لانها تزيد فى كل يوم الى ان تنتهى الى حد التمام - نقل من الفروق اللغوية لابي هلال العسكرى

اقول : فى اكثر كلماته نظر بالترتيب الاتى :

قوله - «الحياة هى ما تصير به الجملة كالشئ الواحد فى جواز تعلق الصفات بها»
اقول اولان هذا الكلام لا يصح ان يكون تعريفا للحياة بل الاخرى فى التعريف بالرسم ان يختار اخص صفات المعرف كقابلية الحركة والاحساس فى الجملة اقتضاء بالحياة كما هو المعروف واما صيرورة جملة الحى بها كالشئ الواحد - خاصة ثانوية بعيدة للحياة كما هى بعيدة عن الازهان عند اطلاق الحى - مضافا اليه صدق هذا التعريف على قوة الالتصاق بين اجزاء الجسم وهى من مظاهر القوة الجاذبة و فروعها فلا يكون مانعا للاغيار ! . ثم اضافته بقوله (. . فى جواز تعلق الصفات بها) فى غير محله لان الجواز وعدمه انما هو بالنسبة الى الاستعمال والاسناد وهو خارج عن مرحلة مفهوم لغة الحياة ويجب ثبوت الموضوع قبل حمل حكم عليه .

وقوله : «فمعناه انا جعلنا حالها كحال الحى فى الانتفاع بها» اشارة الى اسناد الاحياء اى جعله تعالى الارض حية من باب الاستعارة التخيلية والمكثية المتوقعة على التشبيه الخفى المضمرة ويكون من قبيل قول الشاعر :

واذا المنية انشبت اظفارها الفيت كل تميمة لاتنفع

وان اسناد الحياة الضمنى والموت الى الارض - من باب التوسع كما يصح عندى

ان تكون الاية من المجاز في الاسناد كقولك - جري الميزاب - فمعنى الاية على هذا الفرض «فاحيينا به نبات الارض واشجارها بعدموتها» .

ولا يخفى ان للحياة كالموت اطلاقات فان صح ان يكون للحياة مراتب مختلفة كان اسناد الحياة الى النبات حسب مرتبته واستعداده - حقيقة ولكن لو كان كذلك لزم ان يكون للموت المقابل لها أيضاً مراتب والمشهور بين اهل العلم انه امر واحد بسيط لا يتجزى ولذا لا يشتق منه افعال التفضيل وهذا مع قطع النظر عن قول اهل المعرفة بان الموت اقسام اربعة : الموت الاحمر و..

ثم انه ربما يتوهم من سياق الاية كما سيدكر ان الموت السابق ذكره على الحياة امر سلبي وحرمان من نعمة الحياة والذي قد انعم الله على عباده هو الاحياء وفيه نظر لان التحقيق ان موت الاحياء مقدمة لتعقب نعمة الحياة مضافاً اليه ان الشيء اذا وجد لا يفنى من نفسه وانما يتشكل الشيء ويتطور وكل صورة منه مقدمة وعلّة معدة باكتسابه القابلية لدرجة فوق ما كان عليه فالموت في الحقيقة تجديد الحياة واستدعاء للفيض بلسان الاحتياج وهذا ظاهر في موت الانسان اذ ليس الموت الا خلعاً ثم لباساً وان شئت فقل تلطيف للباس ولباس كشيء فهو امر وجودي كما في الدعاء .. يا من خلق الموت والحياة ..) والخالق لا يصدر منه بالذات الا الخير وقد جعل الموت وخلقته في عرض الحياة بل ومقدما عليه كما في الاية : **«وَعَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ»** ومن آيات الخلق قوله تعالى : **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اِيكُمْ اَحْسَنَ عَمَلًا»** سورة الملك (٦٧) آية (٢)

ووجه تقديم الموت على الحياة للتبشير وتعليم الثفائل بمستقبل احسن واعلى من قبله . واما ما في دعاء الجوشن الكبير : **«يَا مَنْ قَدَرَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ»** فالشر مقدر بالقدر العيني اى القابل للزيادة والنقصان لافي القضاء لانه عالم تصالح الاضداد بريء عن الشرور وتقدير الشر بالعرض وفي دعاء تكبيرات الافتتاح : **«لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ اَيْدِيكَ...»** وهذا صريح في نفى الشر وانتسابه اليه.. وفي هذا التجديد سر الخلقه وبقاء النوع فان الخلايا البالية من البدن تغادره وتفرغ محلها لحللول خلايا اخرى - بفاصلة او بغيرها - ريانة وفي بحبوحة الشباب والنضارة وهذا التجديد وهو نوع من النماء والزيادة والتكامل يمكن تصويره بالتوالد كما هو المأنوس به لدى البشر ويمكن عود الروح بعدمفارقة البدن

الى نطفة اخرى اكثر استعداداً و قابلية لتعلق روح خاصة به كما عليه الروحيون فى هذا العصر الاتمى .

وقوله تعالى : « **وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ...** »

سورة العنكبوت (٢٩) آية ٤٤ - حكاية عن ان كل شىء فى الاخرة يترأى موجوداً حيا لانها دار الكشف ويوم تبلى السرائر .

قوله : «والصفة لله بانه حى مأخوذ من الحياة على التقدير» ومعنى فرض تقديره ان فى مفهوم الحياة منطوشىء من مسبوقيته للعدم كما يترأى فى جميع الاحياء الموجودة باعتبار انها كسائر الموجودات من مقولة الممكنات وهى حادثات وعليه يكون المراد من وصفه تعالى بالحياة ان له تعالى صفة كمال لا يمكن ان يعبر عنها بحيث يوافق مقصود المتكلم الابان يقال هو حى ولكون حياته لا يعقل ان يكون مسبوقا بالعدم فهو حى بالذات وهذا نوع من الفرار لما يترتب على مثل هذه التعبيرات من توهم التركيب فى ذاته اى احتياجه او تعلقه بالعرض ولكن التحقيق عندنا غير هذا فالذى استفدناه من كلمات آل البيت واهل العصمة فى خطبهم فى التوحيد ان اطلاق الصفات الثبوتية على الله تعالى يكون من باب يالكاعنى واسمعى يا جارة واختيار هذا النوع انما هو لرعاية ما استانس الناس به من وصف الاشخاص بالصفات الكمالية ولكن الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ اراد منها نفي النقص والعيب المستفاد من اضداد تلك الصفات فاذا قلنا - الله حى - اى لا يتصف بالموت وما بمنزلة وهو نقص له و لو كان مراد الواصف اثبات الحياة له كما هو ظاهر التعبير لزم منه ان يكون حياته وصفته الجمالية امراً حادثاً فيه وقد احتاج اليه وهكذا ان قلنا انه تعالى عالم - اى ليس بجاهل و قولنا - الله قادر - اى ليس فيه العجز فهو فوق الحياة و فوق العلم وبعبارة اخرى هو معطى الحياة والقدرة والعلم وغيرها من الصفات الكمالية اى هى من سنخ الممكنات والمخلوقات وشأن الخالق فوق ذلك كله و هذا هو التوحيد الصفتى .

والدليل على فساد ما ذهبوا اليه ممن اعتمد مستبدا على فهمه القاصر من ان له

صفات ثبوتية وهو موصوف بها !

ان اتصاف شيء بصفة ما - معناه قابليته لاتصافه بطرفها الاخر - اى لا يحل العلم فى محل لا يقبل الجهل فكما اتصف ذات بصفة فمعناه انه قابل لضعها ايضا فهو ممكن لا محالة فالانسان يصير عالما بعد ان كان جاهلا ومالم يقبل اتصافه باحدهما ذاتا لا يمكن ان يتصف بالاخر فالجدار ليس بجاهل لانه لا يقبل العلم اى قابلية الذات لشيء تحكى عن امكان اتصافه بضعه فلواتصف الله بالعلم فمعناه انه يقبل الجهل ايضا اى قابل لاتصافه بالجهل وكذا اتصافه بالقدرة يستلزم امكان اتصافه بالعجز وهكذا الامر فى كل الصفات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هذا .

واما على زعم جماعة من المسلمين ومن يحذو حذوهم فهم فى كفر ضمنى وشرك خفى وقد قال على - ع - ضمن خطبته الغراء فى التوحيد : « .. وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ تَعَالَى لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ اِنْهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ اِنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ .. »

قوله : « فالنبات ينمو ويزيد وليس يحى » فى نفيه سلب الحياة مطلقا عن النبات نظر لما ثبت اخيرا بان النباتات لها قوة الاحساس والنباهة بل الشعور والذكاء بل التمييز بين ما ينفعها ويضرها على مراتبها وفيه صنفت مقالات ومشاهدات من علماء حياة النبات معز كرشواهد حسية عليه كما هو كذلك فى الاوراد والازهار - راجع كتاب ذكاء الاوراد للفيلسوف موريس مترلينك - حتى انه شوهد لبعض الاشجار حس الاصطياد فان اقرب منه الصيد جذبته واحيانا تحركت اغصانها نحو الصيد واخذته بسرعة مثل الحشرات - وبدون مهلة لفرارها وقال تعالى : « **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** » سورة الاسراء (١٧) آية ٤٤ « بتاء الخطاب او بياء الغيبة - على اختلاف القرائتين وسر عدم الفهم على فرض التاء ان لسان النبات غير لسان الحيوان - كما ان لسان الحيوان غير لسان الانسان فلسان النبات ابعد منا بمرتبين و لكن البشر يمكن فهم لسانه و ادراك حالاته بقوة الشعور و التدبر فى عالمى النبات والحيوان كما بينوا شيئا يسيرا من كثير منهما .

ومن اراد التفصيل واثبات الروح وبقائه فليراجع كتاب شمس الحقائق في اثبات الروح و الخالق تعريب الشماس فونبوس الخورى ورسالة السيكولوجيا والروح بقلم احمد فهمى ابوالخير ومؤلفات صدرالدين الشيرازى والمحقق السبزوارى وغيرهما .

«الفرق بين الحياة والروح» ان الروح من قرائن الحياة والحياة عرض و الروح جسم رقيق من جنس الريح وقيل هو جسم رقيق حساس وتزعم الاطباء ان موضعها فى الصدر من الحجاب والقلب ، وذهب بعضهم الى انها مبسوطة فى جميع البدن وفيه خلاف كثير ليس هذا موضع ذكره والروح والريح فى العربية من اصل واحد و لهذا يستعمل فيه النفخ فيقال نفخ فيه الروح وسمى جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ روحا لان الناس ينتفعون به فى دينهم كاتفاعهم بالروح ولهذا المعنى سمي القرآن روحا - الفروق اللغوية .

اقول - قد علم مما مر ان الموت والحياة من مقولة العرض ولكونهما مورد الخلق و متعلقه كما فى الاية فهما من الاعراض المتأصلة لا الاعتبارية المحضة كجعل الماهية قبال اصالة الوجود تحليلا . و قد علم ايضا ان مرجع اختلاف العلماء من الفلاسفة والاطباء والصوفية والعرفاء ان لم يؤل الى اختلاف الروح والنفس فى الدرجات والمنازل فهو اختلافهم فى الموضوع و يكون من قبيل الشبهة الموضوعية ولعل الوجه فيه اقتصار كل منهم فى النظر الى جهة من الجهات فقط

«وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيُّهَا» سورة البقرة آية ١٤١ - **«كُلِّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرِحُونَ»** سورة المؤمنون (٧٣) آية ٥٣ وايضاً سورة الروم (٣٠) آية ٣٢ -- وعليه فكلهم صادقون - كما قال الشاعر :

عبارتنا شتى و حسنك واحد و كل الى ذاك الجمال يشير

وانما قلنا ذلك بالنسبة الى عصورهم ومحيطهم ولعل البشر سيهدى او اهتدى الى كشف ما هو اعلى والطف مما ذكر كله كما عليه الروحانيون فى العصر الاخير فيكون ما سبق منهم بالنسبة الى الرأى الاخير باطلا و بحكم ليس او خبر كان و امر امنسيا هذا وسيد كر عقائد الفلاسفة ومسالك العلماء ومن تبعهم بشأن الروح وبقائه .

«الفرق بين الروح والمهجة والنفس والذات - ان المهجة خالص دم الانسان الذى اذا خرج خرجت روحه وهو دم القلب فى قول الخليل . والعرب تقول سالت مهجهم على رماحنا ولفظ النفس مشترك يقع على الروح وعلى الذات ويكون تو كيدا يقال خرجت نفسه اى روحه وجائئى زيد نفسه بمعنى التوكيد و السواد سواد لنفسه كما تقول لذاته والنفس ابيض الماء وجمعه انفاس قال جرير :

تعلل و هى شاغبة بفيها بانفاس من الشيم القراح

والنفس ملاء الكف من الدباغ (اى ما به التلين وازالة ما لا يرغب) والنفس التى تستعد بمعنى الذات ما يصح ان تدل على الشىء من وجه يختص به دون غيره واذا قلت هو لنفسه على صفة كذا فقد دلت عليه من وجه يختص به دون ما يخالفه . وقال على بن عيسى الشىء والمعنى والذات نظائر و بينها فروق فالمعنى المقصود ثم كثر حتى سمي المقصود معنى و كل شىء ذات و كل ذات شىء الا انهم الزموا الذات الاضافة فقالوا ذات الانسان وذات الجوهر ليحقق الاشارة اليه دون غيره . قلنا و يعبر بالنفس عن المعلوم فى قولهم قد صح ذلك فى نفسى اى قد صار فى جملة ما اعلمه ولا يقال صح فى ذاتى - الفروق اللغوية» .

بقاء الارواح

قال تعالى : «أفعمينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد» سورة (٥٠) آية ١٥
ليعلم ان عقائد الناس ومسالكهم بالنسبة الى بقاء الروح وعدمه و كذا تحقق حياة آتية لكل نفس من النفوس - تنقسم الى خمسة اقسام :

١ - عقيدة الماديين -- وهى ان الذكاء و خاصية ادراك الانسان من خواص

المادة وقد تحققت بيدنه وبموته تموت بالبقاء اثر لهما فى عالم الوجود !

نتيجة هذه العقيدة ان الانسان - قبل حياته الجسمانية وبعدها - لم يكن شيئاً مذكوراً
وبما ان الانسان ليس غير المادة وخواصها فلا يحق له ان يطلب غيرها بل اللزوم ان يجرى
على مقتضى شهواته من الهوى والاحساسات وانما العلائق الاخلاقية تثبت و تدوم بقدر

ما تمس المقاصد الدنيوية و تضمنها ونؤمنها وهي بعد الموت تكون متلاشية ومنهدمة من اصلها وما جرى عليه من الالام والمظالم يبقى بلا اجر وعقاب واذا ضاقت الدنيا عليه فلا علاج له الا الانتحار فله ان يسعى وراء نفعه الفردي ويرجحه على انتفاع غيره وان كان جزئيا له وقد ترتب على المجتمع به خطرا عظيماً وظلماً كبيراً - و عليه فلا بقاء للروح وحياته بل عد ذلك لدى هذه الفرقة من الناس - من الخرافات والموهومات .

٢ - **عقيدة الوحدتين** - (وهي الاكثر من الصوفية) وهي ان الروح ذاتاً وجنساً هو الله وهما واحد حقيقة و ان اختلفا صورة واسما . والروح شعاع من الكل و هو الله وعند ما تولدت الروح تتعلق بالبدن وتكون معه مادامت الحياة وبعد الموت ترجع اليه تعالى كقطرة تعود الى البحر فهي في هذا التحول كشيء لم يوجد وانما زالت عنها شخصيتها المتبدلية به تعالى .

والنتائج الاخلاقية لهذه العقيدة عين ما يترتب على عقيدة المارين .

٣ - **عقيدة الالهيين** - وهي انه تعالى موجود وله صفاته الالهية وهو خالق الكل وانه خلق المادة والقوة على نحو التمام والكمال وقد قرر من القوانين ما يدور عليه العالم باسره ومن نفسه بحيث استغنى من التصرف فيه ومنهم من يعتقد انه تعالى باق على تصرفه بعد الخلق في كل الامور وفي كل وقت والروح احدى المخلوقات بحيث ان بلغت وحازت الدرجات العالية فهي باقية والافتتنى وتضمحل و (**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ**)

٤ - **عقيدة المذهبيين** - وهي ان الروح تبقى بعد الموت وتبقى شخصيته كما كان والانسان يجرى بماله وعليه سواء كان ذاعمال سالحة في الدنيا او ذاعمال سيئة وانه تعالى لم يخلق الناس على السواء بل يختص برحمته من يشاء وقد جعل لبعضهم العناء والحرمان من النعم قليلا او كثيرا وقد انحصرت حياة كل فرد من البشر بدورة واحدة (دون تعدد حياة متوالية) وعمليات كل فرد في هذه الحياة بالنسبة الى الاخرة كنقطة صغيرة وهي التي تعين للانسان مقدراته الى الابد !

٥ - **عقيدة الروحيين** - وهي ان لروح كل فرد حياة عديدة متوالية لاتعد ولا تحصى - حسب العادة - وقد قضت منها قسطاً كثيراً وسيموت حسب الظاهر ويعود ثانية

وثالثة الى ما لا يعلم الا الله وفي كل عودة للروح من حيث مراتبها الاخلاقية يختار مقاماً اعلى و محلاً انسب بحالها ويسعى نحو الرقى والكمال النفسى الاخلاقى فلا ينزل الى مادون ما هو فيه وبقاء الروح ممتد وحياتها لانهاية لها .

المقام الاول

المستفاد من تاريخ الانسان ونفسه ان مفهوم كلمة النفس كان مر كوز ذهن البشر من ابتداء تاريخ حياته على ما نعلم وانما المجهول - حتى لدى المتفكرين فى كل قرن وعصر - حقيقتها وماهيتها بل وكثير من صفاتها الاولية و خواصها الطبيعية وما عرفوها به لم يلبث مدة الاوقد تبدلت الفكرة فيها لان المطلوب كشف الحقيقة والانسان معترف بانّه يخطىء و ينسى و عليه تحول معنى النفس و مفهومها بتبدل الافكار و تحولاتها المتتالية - وفق قانون الاستكمال - وقام مقام الامر المادى لمعنى النفس - بانتهاء حر كتبها العرضية و حذف الزوائد -- امر آخر اقل كثافة و ابعده نظراً و اعمق تأملاً و هكذا من اللطيف الى اللطيف ثم الى اشد لطافة -- فى حر كتبها الطولية -- لان قانون التكامل سائق الانسان لان يتطور من الادنى الى الاعلى على التوالى و ارتقائه يستدعى التفكير الصحيح المداوم والسعى و العمل - وفق القانون الطبيعى وعلى مقدار استعداده و هو المعبر عنه بالقضاء والقدر .

انظرايها الانسان المهذب فيما جرى لفهم حقيقة النفس فى ادوار البشر فالاقدمون من الفلاسفة على اختلافهم ان جوهر النفس هى -- النار -- (قول ديموقريت) تارة - وهى - الهواء اللطيف -- (يزعم الرواقين) اخرى، وهى -- العقل -- عند غيرهم -- ثالثة .

اما هرقليت فيذهب الى انها -- الحركية -- وغيره انها -- ريح -- او شعاع من الكواكب . ويدعى فيثاغورث انها -- عدد محرك -- وهيون انها - نطفة ودينارك يدعوها -- مزيجا مؤتلفا - والبعض يجعلونها - دما - وغيرهم - ملاك - الى غير ذلك مما هو اشبه باضغاث احلام ليس فيها شىء من الصواب !

دع هذه الاقوال الباطلة فى مسألة جوهر النفس وانظر فى تعريف النفس بالخواص

والآثار فمنهم من يذهب الى ان النفس خلقت للملذات ومنهم ان غايتها الشر ويزعم الغير انها تاتى الخير والشر معا ومنهم من يقر بخلودها و غيرهم يرون انها قابلة للموت ويرتأى البعض انها تعيش مدة بعد الجسد ثم تفنى والبعض انها تتقمص فى جسد الحيوانات اما لتبقى فيها و اما لتحول الى هيئات شتى و ذهب آخرون الى انها تبقى الوفا من السنين الى غير ذلك مما اختلفهم يبلغ اربعين ونيفا (راجع كتاب السماء والعالم من البحار) مما شره وضره اكثر من خيره و كذبه اشد من صدقه وقشره اضخم من لبه الا ما ندر صوابا فيه من بعض الجهات حسب افكارنا الحالية !

فماهى نفسى التى بين جنبى هل هى فانية فواحسرتاه او انها ذرّات متناهية فى الصغر فاكون تارة ماء وتارة هواء واخرى ناراً وحينما سبعا وآونة قرده او انى اكون كلها ؟ ! وهذا بالنسبة الى ماضى على النفس من الوجود - او انها باقية فكيف اكون بعدئذ (هذا ما اشار اليه هر مياس الفيلسوف فى القرن الثانى للمسيح باختصار من كلماته) وفى العصر الاخير من زادوا فى الطنبور نغمة اخرى وقالوا بانها خاصة التراكيب الذرية والخلايا البدنية وان شئت فقل انها مجتمعة من امتزاج الاخلاط الاربعة التى فى الجسم وهى الدم والبلغم والمرّة اى السوداء والصفراء وآخرون ظنوا انها من مزج البدن الى غير ذلك من الظنون الفاسدة والاراء المتضادة !

هذا مجمل او فهرست من تاريخ **علم النفس** (ومن اراد التفصيل فليراجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم) .

وعلى كل حال فالذى يهمنى فى المقام ما عليه فلاسفة اليوم والمحققون وقد قلنا ان مسألة النفس كانت من قبل - كما هو الحال - مر كوز الازهان السالفة وذلك للفرق المحسوس بين الانسان الحى و الميت - والحياة دليل وجود شىء فيه غير البدن و اعضائه مسمى **بالنفس** وهو المتحرك للانسان ولكن هذا الانتقال من الانسان لا ينفع فيما نحن بصدده وهو النفس المدركة للماهيات والكليات المستنبطة اذ الحياة من اخص آثار النفس الحيوانية فلا بد وان يكون الموجب لاثباتها ملاحظته انه يدرك مالا يمكن للحيوان ادراكه وهو المدرك العالم والفاعل الناطق ولازم الوجود قبال البدن

ان لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا متحيزا وانما له تعلق بمملكة البدن و لا يكون هذا التعلق من قبيل الجزء بالكل او بالعكس ولا تعلق الجنس بالفصل او بالعكس ولا تعلق العلة بالمعلول او بالعكس وقد يصح تشبيه المورد بتعلق الماء بالتراب حيث ان لكل تربة وارض خاصة بها تفرق الاثمار وانواعها الى غير ذلك من الامثلة مع التوجه الى عدم اعتبار خصوصياتها من مادية احد الطرفين او كليهما بل اللازم الغائها كى يتقرب الى فهم تلك العلاقة المعنوية فليس كتعلق العرض بموضوعه بحلول الروح فى القلب والدماغ والعلم فى العالم ولا كتعلق المظروف بظرفه كماء الورد فيه والدم فى البدن و لاغيره مما يكون التعلق بين جسمين بل تعلق النفس بالبدن - و هى جوهر و ليست بعرض و هى حية بذاتها - نظير تعلق خاطرة ذهنية باخرى المسمى بتداعى المعانى - فى علم النفس - او نظير تعلق الخالق بحياتى وجميع شئونها و كتعلق المعنى بلفظه الحاكى عنه و كتعلق نور الشمعة بالمرآت قبالتها و كتعلق نور الشمس بالموجودات و هى مادة الحياة كل ذلك من باب تشبيه امر معنوى معقول بامر حسى تقريبا للمراد بالانهاض و بفرض ان الشمس بمنزلة القوة المدبرة للبدن وقد تجسمت و تصورت بصورة المادة وهكذا الشمعة و لا بأس بهذا التشبيه و التنزيل باعتبار ان القوة المدبرة المعبر عنها بالنفس بذاتها وان كانت مجردة ولكنها لا تزال مقترنة ببدنها الروحى اللطيف - المسمى بالاثير - قبل التعلق و حينه و بعد الفراق عن البدن المادى و قد عبر عنه بعض محققى القرون الاخيرة بالبدن البرزخى - المثالى - و بهور قليافى الازمنة الغابرة - و فى عصرنا الحاضر قد عبر عنه بالبدن الروحى و باللغة الفرنسية - پريسپرى - و العلم الباحث عن الروح (اعم من ان يكون متعلقا بالبدن العنصرى بالفعل او كان خارجا سواء اكانت قبل التعلق او بعده) يسمى بمعرفة الروح - و بالفرنسية « اسپر تيسم » و مادام متعلقا ببدنه العنصرى يسمى العلم المتعلق به و باحواله - بعلم النفس - و بالفرنسية: « پسيكولوژى - و من هذا يعلم ان مفهوم الروح اعم من مفهوم النفس - من حيث الموقع و متعلق البحث . .

و بالجمله - فالتعلق بين النفس والبدن - تعلق تدبيرى - كتعلق المعلم بالمتعلم و كتعلق الموسيقىقار بآلته المطربة و كتعلق الاصل بالفرع من دون عكسه مع التوجه

الى ان وجود الاصل لا يستلزم وجود الفرع وان كانا متلازمين حين حدوث النفس بناء على القول- بان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء- وهو صحيح عندنا في الجملة لامطلقا على ما ياتي .

«ولفظ الاسم وان وقع بالاشتراك على معان كثيرة كاطلاقه على الخالق و التعبير عن الذات الالهية بالنفس الالهية و اطلاقه على مجموع الانسان من النفس والبدن كقوله تعالى : «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» سورة المائدة (٥) آية - ٣٢ - واطلاقه على دم الحيوان كما يقال النفس الحيوانى و اطلاقه على القوة الحساسة التى فى الحيوان والقوة المنمية للاجسام النباتية واطلاقه على القوة الناطقة للانسان القابلة لتقبل العلوم واطاعة الاوامر الالهية وتميز الحق من الباطل والحسن عن القبيح ولها القدرة على استخراج الصناعات و استنباط الامور الخفية بالقياسات وغيرها (كل ذلك اما بالتشبيه او بالتنزيل او بالاستعارة او الكناية وغيرها من اشكال قانون التوسع والتغليب .

ولكن المطلق منه ينصرف الى ما نحن بصدده من نفس الانسان) و هى جوهر لقبولها الاضداد كلاجسام فتقبل العلم والجهل والفضائل والرذائل والخطاء والصواب وهذه وامثالها اعراض ولا وجود لها الا بموضوعها وهى النفس وهى ليس بجسم ولا مركب ان ليس له ابعاد ثلاثة والجسم جوهر حسى والنفس جوهر غير حسى والجسم يقبل الاعراض الحسية و النفس تقبل الاعراض المعقولة كعلم المنطق و الهندسة النظرية و علم الرياضيات فهو جوهر بسيط -

وقد يطلق اسم النفس و يراد منها الحياة لكونها اساس و اقدم ساير صفاتها و اظهرها (ولكن فى هذا الاطلاق نظر لانه يلازم وحدة النفس الحيوانية هى والنفس الناطقة كلاهما مرتبتان مختلفتان درجة و نوعا و اثرا) .

فما نكر بين الهالين من معانى النفس- مقتبس من رسالة فى النفس لابن العبرى ابي الفرج الملقب . ثم الذى يذكرفى المقام من جعل الجسم و المواد قبال النفس والقوة فهو محدود و بالنسبة الى مقام البحث و الا فالجسم هو القوة فى حالة الخمود و

الركود والتحول بينهما قانون طبيعي قد يتقدم احدهما على الاخر وقد يتاخر كذلك -
و اما القوة الحيوية فهي الشاغلة عالمآ آخر غير عالم المادة والماديات وتكون ذات
مراتب متفاوتة تجردا ولطافة ولكنها لا تتحول من درجة عليا الى درجة سفلى بل سيرها
صعودى ابدأ ولا نزولى - و راس المال لها - التكبس والاستكمال بالاعمال والنية جوهرها
و بمنزلة الروح لها و لذا - يكون اثرها فى عالم الامر اشد و انفذ كما فى الحديث .

(نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ) والتكفير والحبط لهما شأن عظيم و تأثير غير قليل
بالنسبة الى هذا البحث و بعبارة اخرى ان الاعمال مقتضيات لاثارها المشهودة او
الموعودة بها ولذا - قد يوجب العمل السيئ التالى صيرورة العمل الاول الحسن السابق
عليه - خنثى وبلا اثر كما هو معنى الاحباط فهو كمن زرع نخلا او بستانا ثم احرقها
بعمل ما - وقد يكون التالى عملا صالحا ضد العمل الطالح الاول فيذهب به . كما قال
تعالى **« اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الْسَيِّئَاتِ »** سورة هود (١١) آية ١١٤ - مضافاً اليه ان
ليست كمية العمل (ممدوحاً او مذموماً) مؤثرة فى ترتب النتيجة عليها مثل ما يترتب
على العمل من حيث الكيفية (الاعم من الحسية والمعنوية) و لذا صح تخليد الكافر
فى النار ابدأ و تخليد المؤمن فى الجنة جزاءً لما كانا عليه من النية الحسنة و السيئة
و كان الحديث بشأن النية فى كمال المتانة وعين العدل والنصفه .

ولنرجع الى ما كنا فيه من سير النفس الناطقة من الدنيا الى العليا - حسب الفطرة -
فان اختل امرها وتوقفت او تحركت نحو الوراء و استمرت متحركة فى خط عرضى
منكسر او منحني و معوج فهو ناش من عوارض مانعة لها عن سيرها الطبيعى .

ففى العصور الاخيرة ذهب الفلاسفة والاكثر من علماء النفس الى البحث عن عقلية
الانسان التى هى ملاك ادراكه و علمه بالتفكر و الاستنتاج الى استخراج القواعد و
الكليات باعتبارها اظهر مظاهر النفس البشرية و اخص خواصها اما بالفرضيات و
النظريات الفلسفية و اما بالتحليل النفسى و بعد المداققة والتعاون المتبادل فى تحقيق
القوة العاقلة و ارجاع حالات الانسان العقلية ولاسيما الامراض العقلية اليها - انكشف
لهم ان الظواهر العقلية لا تكفى لحل مشكلات بعض الامراض النفسية و بقوا حائرين

وفي حين الوقت مجدين في استكشاف طرق لكشف اسباب بعض الاسفار النفسية كالهستيريا والصرع وغيرهما مما هو معروف لدى الاطباء العاديين و الروحيين وبالنتيجة قد قام من بينهم الطبيب الاطريشى - فرويد - وتوفيق بعد التعمق الكثير والممارسة المستمرة و الدائمة الى كشف امر مجهول هو **العقل الباطن** المعبر عنه **بالضمير المخفى** تارة و **العالم المغفول** اخرى و **بالعالم اللاشعوري** ثالثة و **بالعالم الغير المستشعر** رابعة الى غير ذلك وبعد التدبر ومطالعة حالات المرضى بالامراض الروحية بدقته المستمرة ادعى ان هذا القسم من العقل محتو على غرايز و احساسات مستورة مخفية لا تظهر منها الا متى حر كها ووجبات خارجة فتقفز من الخزانة المغفولة الى المسرح العقلي المتظاهر و تعمل عملها المقتضية له و كل من هذه الغرائز خلاصة او عصاره من حوادث وقعت للانسان قبل عروض الانحراف المسمى بالمرض النفسى اى ايام طفولته و شبابه و بلوغه له و قد اكد و اعتقد به عقيدة راسخة بسبب تأ كده بصدقه على موارد عديدة - حسب اقرارات المرضى و اعترافاتهم بما جرى عليهم ايام حياتهم المارة فى ادوار مختلفة من حياتهم الفعلية فمثل - فرويد - و من تبعه و وافقه من اطباء حازقين فى مهنتهم عدة غير قليلة و شهدوا بالمعاناة والحضور لدى عمليات فرويد الطبيب العصبى و الروحى و معالجاته الروحية وهذا الاكتشاف غير منهج العلماء النفسيين فى تدوين علم النفس فادخلوا فى تصنيفاتهم بابا يختص بموضوع العقل اللاشعورى و ماله ولكن بما ان البشر فى تطور مستمر و ساع دائما نحو الرقى و الكمال و كلما تقدم شبرا فى الكشف تبين له وجود مجهول هام آخر لم يخطر قبله ببال احد .

لذلك قام رجال اخر كاشفين الرمز الاصلى لشخصية الانسان وهو ان النفس جوهر مستقل قديكون مجرداً عن بدنه العنصرى مكثفيا ببدنه الروحى طائرا فى فضاء لا يتناهى وقد يتعلق ببدن عنصرى كان متناسبا له من حيث الكيفية و استعداده لقبول العطية وقد يخرج عنه حرراً غير مقيد بهذا البدن العنصرى الذى كان له آلة و وسيلة للرياضة و تعلم ما يرقيه و يهذب اخلاقه و عند ما فسدت و بطلت غير مستفادة للروح تركه و انطلق ليرى ما فعله من الاثر ايام مسكته فى هذه الدنيا - و الذى ترتب على هذا الاكتشاف

وما اتصل به من الحقايق هو انكشاف بطلان مازعمه مثل - فرويد - واتباعه من الماديين من ان لعقل الانسان المادى تموجات قائمة بالمخ تظهر واثرها ان الانسان يتعقل ويتفكر فاساس التعقل والتفكر الذى هو المميز للانسان عن عالم الحيوانات - هو نوع مخه وتراكيبه و تداريزه و كيفية تشكيلاته الملازمة غالباً او فى الجملة لمقداره الكمى وليست حقيقة النفس على زعم علماء التحليل النفسى امرأ موجوداً مستقلاً بذاته وهذا هو الذى ابطله علماء معرفة الروح واثبتوا بان النفس جوهر مجرد مستقل بالذات والآثار النفسية وان ظهرت من المخ ولكنه محل ظهور آثار القوة العاقلة وهو بمنزلة المرآت والآثار بمنزلة الاشباح المنعكسة فيها - وعلماء التحليل النفسى زعموا انها من ترشحات المخ وتموجاته المختلفة الآثار و كأن علماء معرفة الروح يقولون ان اتصاف مخ الانسان بالآثار العقلية وصف بحال متعلق الموصوف و لا وصف بذات الموصوف (المخ) كما توهمه الماديون .

هذا احد اشتباهات متصدى التحليل النفسى والدليل على صحة هذا الرد
هو ان المعرفة والعلم بامر او امور لا يتوقف على وجود المخ دائماً فقد يعقل الانسان الواقعى من غير مخ كما وقع فى التنويم المغناطيسى فان العامل اذا جعل المعمول تحت سلطته ووامره فقد يرسل روحه الى محل بعيد عن منام الشخص ليعمل عملاً ما بان ينقل مثلاً شيئاً هناك الى محل آخر فتذهب الروح ثم ترجع فاعلة ما كانت مأمورة به من غير ادنى تخلف ونقص فتخبر العامل بما فعلت ثم ان اراد العامل يوقظ معموله من نومه - وهكذا مما يشب ان الانسان الحى له ان يفعل من غير مخ .

وثانى الاشتباهات - ان الطرق التى اختارها -- الاطباء النفسى كولوجيون
للعلاج الروحى لم تكن ناجحة فى جميع الموارد بخلاف مسلك الروحيين حيث يرتبط العامل بروح المريض الروحى من طريق التنويم المغناطيسى و يأخذونه باللطف والحنان واعطاء دستورات سهلة مشروعة فيه النجاح الباهر - بخلاف اصحاب التحليل النفسى فانهم كثيراً ما يكلفون المرضى الروحيين باعمال يرتكبونها وربما تكون مخالفة للإجتماعية و ضد العرف العام والعادات المباحة - بزعمهم ان الغريزة الجنسية التى

هى بزعمهم اعظم الغرائز قوة وتقدما للمريض الروحى كانت مكبوتة و تحت الضغط والنهى - فيجب معالجته بان تنفك وتتخلص الغريزة بان يرتكب المريض العمل الجنسى ولو من اى طريق كان - فهم واطلاق هذا العمل نظير من فر من المطر الى الميزاب او الذى ينتحر خوفاً من احتمال ورود مكروه عليه والى امر كفاعله .

ثالث اشتباهات السيكلوجيين - فى نظر الروحانيين - انهم يزعمون كل ما يصدر من الانسان سالماً كان او مريضاً انما منشأه ما احتواه العقل - بقسميه - من الغرايز والاحساسات وغيرها من المحركات والاعادات والاشياء وراء ذلك - وهى منابع محدودة قد نشأت وحصلت للانسان فى مدة عمره المادى الفعلى .

ولكن الروحانيين يقولون ان المؤثرات والعوامل المحركة للانسان لا تنحصر فيما حدثت فى حياته الفعلية بل الاكثر منها ناشئة مما ادخرته طبيعة الانسان اى روحه فى ادوار من حياته المتوالية له -

والدليل عليه انه قد يصدر من الانسان لاسيما المريض الروحى عمل او اعمال لا يشابه بوجه من الوجوه ما حصل له فى تمام عمره العنصرى الفعلى - على فرض احصاء حالاته الماضية المضبوطة -

اللهم الان ندافع عن قبل السيكلوجيين بان الاعمال الغريبة وغير المشابهة لما هو المعهود من سوابق الشخص مما جرى عليه فى الطفولة والشباب مثلاً على فرض - الوقوع مهما كانت فهى قابلة للتوجيه و تفسيرها بما يطابق احد العوامل والحالات السابقة له مع الشك فى صحة الاحصاء المدعى وعدم الغفلة عن امر من الامور الواقعة فى مدة حياته حتى حال نومه الذى حصل له مرة او مرات منعزلاً عن غيره وقد وقع له حادثة اثرت فيه ولم يكن احد عنده يراقبه فى تمام شئون حياته و كيفية منامه . .

و للروحانيين دليل بل وادلة اخرى تضمن صحة ما ادعوه من ان لكل فرد من

الحى لاسيما الانسان ادوار كثيرة من الحياة المادى فيحىي ثم يموت وتشتغل اوتشاهد روحه الباقية بما لها وعليها من نتائج اعماله - ويطول مكثها فى حالة التجرد عن البدن المادى بتفاوت الاشخاص ثم يجدد الحياة المادى - وفق اصول الخلق والحكمة العالمة -

وهكذا الامر الى ان ينهى مراتب الاستكمال ويستغنى عن الحياة المادى فتذهب الروح الى المقام الاعلى ولا تزال ساجدة اورا كعة مثلا الى ان تقتضى حكمة الخالق ارجاعها الى العالم المادى بدمرات عديدة لهداية الخلق مثلا وقد اثبتوا هذا الجريان للانسان- بما يحصل من المعمول عند استنطاقه فيرجع روجه قهقري الى ادوار حياتها الماضية وتحكى ما جرى عليها فى تلك الادوار مما يكون اثر بعض منها باقيا فيطابق الوسيط وحاضروا المجلس الروحى - ما حكته لما هو الباقي فيصدق بصحته طابق النعل بالنعل والحذو بالحذو الى غير ذلك من الوقائع والتطبيقات علما وعملا .

رابع اشتباهات السيكلوجيين فى نظر الروحيين - ان السيكلوجيين

يحصرون شخصية الانسان فيما يكون بين ايديهم وبمرأى منهم من البدن المادى والعقل بقسميه وبما يحتويانه من الغرائز والاحساسات ! .

والروحيون يقولون ان هذا البدن المادى غير ثابت وهو باعباره بخصوصه غير مقوم لحقيقة الانسان - يكون بمنزلة لباس لحقيقته وشخصيته بذلك الاعتبار فلا دخالة لها فى شخصيته ولا معنى لتحديد شخصية الانسان بماله فى هذا العالم الطبيعى المحدود وذلك لان كل فرد من الانسان له قوة ناطقة هى الروح وله بدن روحى لطيف لا يفارقه ابداً وله عوالم كثيرة ومراتب مختلفة ودرجات متفاوتة وشخصيته رهينة هذه الادوار الحيوية كلها بل هى عينها واما بدنه المادى له فلا عبرة به ولذا - يقنى ويزول وينخلع من الشخص واحدأ بعدآ خر من دون ادنى لزوم حزازة ونقص فى شخصيته -

هذه جملة وخلاصة مما وردت على السيكلوجيين اذا قارنا و قايستنا مقاصدهم بما عليه الروحيون - ولكن الحق عندى ان الخلاف بينهما ليس على حد سوء النظر من طرف على الطرف الاخر - اذ الخلاف نظرى وفلسفى والنتيجة واحدة عملا فلمثل فرويد واتباعه فضل كثير علينا بمساعيمهم المشكورة وللجامعة البشرية افتخار بوجود مثل هؤلاء الرجال والعلماء الذين يفدون تمام حياتهم فى سبيل تأمين حياة البشر وسعادته ولعلمهم بعد الظفر على نتائج ارشاداتهم فى العلاج الروحى على مامر من السوء والخطاء سوف يحصل تعديل منهم فى طريقتهم .

كما ان الروحيين لهم الفضل الاكبر والمقام الاعلى لما علموه من طريق الكشف والعيان والمشاهدة والتجربة من بقاء الروح سعيداً او شقيماً ومنه يعلم البشر ماذا يكون له وعليه فيعرف تكليفه في هذه الحياة العاجلة .

وعلى كل حال فالمسئلة علمية لامسرح لاعمال التعصب المسلكى او المذهبى فيها وقد عدت معرفة الروح من العلوم المثبتة - بتجاربهم و مشاهداتهم و شهادة جماعة من الاطباء والمفتشين للموضوع على صدق و صحة عمليات الارواح المجردة فضلا عن بقائها بعد مفارقة البدن .

ولا بأس بان نشير الى نظرية فرويد الطبيب ومن تبعه الحاصلة من بعض الاجرائات ومطالعة حالات المرضى بالمرض الروحى وهى ارجاع انحرافات المريض الى تظاهرات بعض الغرائز دفعة من غير علة ظاهرة مما يكون من تموجات العقل الباطن المغفول و ذخائره الكامنة والمدفوعة الى مسرح العقل الظاهر الشاعر وغير المغفول احيانا ومن غير سبب ظاهر ! .

انها لا اعتبار بكليتها اى الغريزة سواء اكانت هى الجنسية او غيرها و ان اوجبت انحرافات للمريض ولكن ليس سبب كل انحراف. للمريض معلول احدى الغرائز او الاحساسات ففى اجتهاده هذا نوع من الخطاء و يناسبه ان نقول كل جوز مدور وليس كل مدور جوزاً .

الحاق يذكر فيه امور:

١ - ان الروح من حيث الدرجة والتحليل على خمسة انواع:

- ١- روح القدس ٢- روح الايمان ٣- روح القوة ٤- روح الحيوان (روح الشهوة والغضب) ٥- روح المدرج (روح النبات) .

والاحياء ثلاث طبقات :

- ١- الانبياء والاولياء ٢- المؤمنون ومن بحكمهم ٣- الكفار، فلطبقة الاولى- الارواح الخمسة ، وللثانية - الاربعة منها سوى روح القدس

وللثالثة .. الثلاثة الاخيرة غير روح القدس وروح الايمان وبما ان الثلاثة الاول رهى روح القدس وروح الايمان وروح القوة (النفس الناطقة) جواهر مجردة باقية بارادته تعالى غير فانية جاء فى الحديث : « مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ » - خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ -

وبما ان الباقية من الارواح وهى روح الحيوان وروح النبات لاسيما ما وقع فى الحياة العرضية - مواد قابلة للفناء ذاتاً وما لا - جاء فى كلامه تعالى : « لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » سورة القصص (٢٨) آيه - ٨٨ - ولكل من نوعى الارواح (المجردة والمادية) مراتب فى اللطافة والكثافة .

٢- يمكن ان يقال كيف تكون حال الروح بالنسبة الى بدنها ؟ هل هى داخله فى مجموع البدن او انها خارجة عنه وعلى الاول فهل هى داخله فى كل جزء و جزء من البدن ام لا - وعلى فرض خروجها فاين تكون فهل لها محل معين اولا واين يكون ذلك - ثم اذا ورد على البدن الحى ما يولمه او يستلذمنه فيما ان البدن بما هو لاحس له فما هو المتألم والمتلذذ ؟

والجواب - ان دخول الروح المجرد وانواعها فى البدن كدخول المعنى فى قالب لفظه فدخولها ليس كدخول جسم فى جسم فهى خارجة ولا كخروج جسم عن جسم فهى داخله فيه لا بالممازجة وخارجة لا بالمزاييله وبما انها مجردة فلا مكان لها كما هو لازم تجردها - نعم باعتبار عدم انفكاكها عن قالبها الروحى المثالى وهو الاثير المادى بناء على تحقيق علماء الروح فالروح متصلة او محيطية بالبدن . -

واما الروح المادى فهى كما علمت قسمان والقسم الثانى وهو النباتى يكون ساريا فى جميع البدن ويسرى حتى فى الظفر المتصل باللحم والشعر والقسم الاول وهو الروح الحيوانى الحسى فينقسم وينشعب الى شعب عديدة ادناها ما يسمى بالحس الشمسى فهو منتشر فى سطح البدن وساريا بغير الظفر والشعر و لغيره من الشعب تفصيل لا يناسب ذكره فى المقام .

امامكان الروح المادى النباتى فمكانها البدن كما امر وتا لم البدن وتلذذه يكون بالعرض وكل من الارواح الخمسة يتلذذ ويتألم مما يرد على الانسان فالتلذذ مثلان من الاكل والشرب يكون للروح الحيوانى وانما البدن آلة لها فى وصولهما اليها فى الجملة - انتهى تعريب موضع الحاجة من رسالة المحقق على النورى - فى الروح - .

٣- ان ما قرع سمعك فى المقام من انواع النفس واقسامها وشعبها فانما هو بالنظر التحليلى العقلى واما فى الخارج فهى نفس واحدة - وحدة فى كثرة كما قال المحقق السبزوارى :

النفس فى وحدته كل القوى وفعالها فى فعله قد انطوى

٤- قد اختلف الحكماء فى مسألة تكون النفس وكيونتها وقد يبلغ الى اربعة احتمالات : لان البحث عن النفس كساير الحوادث يتصور فيها حدوثها وبقائها ولكل منهما احتمالان : «جسمانية وروحانية» .

فالاول ان تكون جسمانية حدوثاً وبقائاً - كما عليه الماديون - كما حكى عنهم

قوله تعالى : « وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ »

سورة الجاثية (٤٥) آيه ٢٤ -

والثانى ان تكون روحانية حدوثاً وبقائاً كما عليه الفرقة المشائية القائلون بتجردها

ذاتا لافعلا .

والثالث ان تكون جسمانية الحدوث وروحانية البقاء كما عليه المتأخرون من

فلاسفة الاسلام كصدر الدين الشيرازى والمحقق السبزوارى وكثير من العرفاء .

والرابع ان تكون روحانية الحدوث جسمانية البقاء ونسبت هذه النظرية الى

جماعة التناسخية بان كانت النفس من ترشحات او تموجات النور الازلى المعبر عنه

بالنور الاسفهبدى وهو روحانى طاهر ولما نزل الى عالم الكون والفساد وسكن البدن

وتلوث بالصفات المادية من الحيوانية والنباتية صارت جسمانية -

ولكن التحقيق ان القسم الثالث من المذاهب صحيح من جهة لامطلقا والقسم الثانى

ايضا صحيح من جهة والقسم الاول والرابع باطل اساسا -

توضيح المختار - ان النفس فى ابتداء تكوّنّها امر جسمانى حاصل من استكمال الروح الحيوانى و هو شامل لجميع النفوس البشرية بعنوانها كذلك وعليه تكون النفس النبوى والولوى باعتبار اصله وجوهه وهو روح القدس- من عالم المجردات وبما ان النفوس البشرية لم تكمل فى حياتها الدنيوية المادية بل الحكمة البالغة تقتضى بلوغها الى المرتبة الممكنة له من الكمال الاخلاقى والنشاط العقلى كان بالطبع ان يمهد البارى تعالى للنفس - مجرى الاستكمال و يجيز لكل نفس بشرى ان يعود مرة ثم اخرى حتى يكمل ويعود الى عالم منزّه عن نقائص المادة والماديات فيكون فى صف من صفوف الملكة مما يليق بدرجته - و اذا كان الامر كذلك و لا يسئل تعالى عما يفعل ، وهم يسئلون كانت النفوس المتوالية بتوالى حدوثها فى كل ساعة و يوم وايام العائدة الى هذه الدنيا فى ازدياد دائم و اما فى كيفية تعلق كل نفس عائد بنطفة خاصة التى لاتكون عادتا - وفق القانون الطبيعى - الا بالمناسبة بين ما اريد من النفس فى عودته و كيفية النطفة من تلك الجهة و شرح هذا الامر مذكور فى علم الروح و معرفته التى فى التزايد الدائم و الاستكمال فى عصرنا العلمى وقد الفت فى هذا العلم كتب ومقالات فى بعض المجالات الغربية و الامر بيكيفية وليس المقام مجال نقلها فمن اراد فليراجع الى فهرس المطبوعات .

و بالجملة فهذا التوضيح كاف فى التوفيق بين من يقول بجسمانية الروح حدوثا وروحانيتها بقائا و بين من يقول بان الروح الانسانى - روحانى حدوثا وبقائا و فسرنا الحدوث بتعلق الروح بالبدن المستعد لها سواء كان تعلقها ابتدائيا او مسبقا بتعلقها بيدن آخر قبل هذا (على القول بعود الارواح)

واما مسألة التناسخ المتفق عليه بالبطلان عند القدماء ولا سيما فى صدر الاسلام فهو خارج عن موضوع معرفة الروح خروجا موضوعيا مضافا اليه ان القول ببطلانه كان من باب الارتباط الشرطى اى باعتبار ان القائلين بالتناسخ فى ذلك العصر كانوا منكرين للمعاد كما هو صريح الاخبار الواردة فى هذا الباب كما سياتى .
و من المعلوم عدم الملازمة بين عود الارواح و انكار المعاد بل المحاسبات

الجزئية المتوالية للروح المعاد مقدمة للمعاد الاكبر - والادوار لحياة الروح من عالمى المادى والبرزخى بمنزلة دفتر اليومى للتاجر والمحاسبة يوم القيامة الكبرى بمنزلة دفتر الكل و الاستاذ - او النسبة بين المحاسبين (الدنيوية و الاخروية) بمنزلة نمرات الاستاذ المعطاة فى مذكرته قبال دروس الطلاب اثناء السنة الدراسية والنمرة النهائية المعدلة آخر السنة و اذا كان روح الفرد فى جريان حياته المتوالية بمنزلة طالب فى مدرسته ودراسته الايام الدراسية سوى ايام العطلة ولاينال الشهادة النهائية الأبعدى الفصول المترتبة الصعودية - طابق النعل بالنعل-

ودار الامر بين ان يخلق الله تعالى ارواحا جديدة الى ماشاء الله كلها تبقى ناقصة بعد انتهاء اعمارها فى المرة الاولى من حياتها الدنيوية (كالنمىذ فى صفه و فصله الاول راسبا اوتار كامنهجه الدراسى المتوالى لعدم تأسيس الصفوف الاخر له) او انه تعالى يبيأ وسائل وما به تكمل الارواح المخلوقة بخلقها ثانيا وثالثا و هكذا فى هذه الحياة المادية فيتحقق غرضه الاصلى من الخلقه و حكمته البالغة ببلوغ مخلوقاته الى النفوس البشرية فلاشك عند العقل السليم من ترجيح اختياره تعالى - الشق الثانى . هذا كله باعتبار الاستدلال والحكم العقلى النظرى واما وجه اثبات الامر المصدق بالعقل فهو بعهدة علم الروح ومعرفتها والروحيين .

وطريق الاثبات :

اولا- من الوجهة العملية :- اقرار الروح المرتبط - اعم من روح الميت وروح الحى - عند العامل و الوسيط (مديوم) و المنوم بالنوم المعنا طيسى - بانه قد عاش دورات من الحياة المادية محفوف بالعلامات و ارائة آثار باقية من الروح فى دورتها السابقة من حياتها و قدراجع العامل والطالبون لكشف الموضوع وهم الحاضرون فى مجلس المحادثة مع الروح المربوطة بالعامل باستدعاء منه ذلك و المراجعون بعد التفتيش والتطبيق - صدقوا ما ادعاه الروح فى محادثته من الآثار الباقية وشهدوا بذلك كماً و كيفاً كما بينه الروح ونوع هذا العمل قد وقع مرات عديدة وفى اوقات مختلفة ومن عوامل عديدة ومن ارواح مختلفة والكتب الروحية و المقالات تطبع وتنتشر فى

انحاء العالم على التوالي منها كتاب فى العلم الروحى الحديث لاحمد فهمى ابوالخير وكتاب : على حافة العالم الاثيرى له ايضا وكتاب: ظواهر حجرة تحضير الارواح تأليف الطبيب الدكتور ادوب فردريك باورز استاذ الامراض العصبية فى جامعة منيا بوليس بالولايات المتحدة بامريكا وغيرها كالمجالات ومن اراد الاطاحة بالموضوع فليراجعها .

وثانيا - شهادة جماعة من العلماء الغربيين و الدكاترة الذين كانوا من قبل من حزب الماديين المنكرين للروح فضلا عن بقائها - فهم بعد مشاهداتهم فى النوادى الروحية - ما دارت بين العامل او الرابط (الوسيط : مديوم) والروح الحاضر ومراقبة الاحوال بكل دقة ونظر عميق احترازا من كسل خدعة و تمويه وغيرها - عدلوا من المذهب المادى الى المذهب الروحى و اعلنوا مشربهم الجديد فى المجالس والمحافل و فى المطبوعات و منهم - على ما فى كتاب : « السيكولوجية والروح تأليف احمد فهمى ابوالخير - من الاساطين -

(وليم جيمس ومكدوجل فى جامعة هارفارد ، وراين فى جامعة ديوك، وبروس فى جامعة كمبردج، وشلرووليم براون فى جامعة اكسفورد، ودريش فى جامعة لينيزج، وهارى برايس و هتنجر فى جامعة لندن و كثيرون غيرهم فى مختلف جامعات اوربا وامريكا يعاونهم اعضاء جمعيات البحوث الروحية فى القارتين) انتهى موضع الحاجة -

٥ - قد علم ممامران معرفة الروح فى صورتها الحاضرة قد عددها جماعة من اطباء الامراض العصبية من العلوم المثبتة لابتنائها على المشاهدة والتجربة مستعينين بالآلات المصورة واخذ الصور من الارواح المرتبطة بالوسيط فى اوقات مناسبة واخذ قوالب من اصابع الروح ورجلها مثلا على الترتيب المعهود لدى صنف المسنين ومن يحذو حذوهم من صانعى المجسمات - ثم تطبيق القلب على ما هو المعهود من الميت من آثار جراحة وثبور وغيرها كانت فى يد الميت ورجله قبل موته وبالجملة فالناس فى المراجعة الى ارباب هذا العلم - مختارون لكسب المعلومات واخذ الثمرات الاخلاقية ومعالجة بعض الامراض الروحية - كما لهم كذلك فى مراجعة الطبيب الجسمانى عند عرض الامراض البدنية وكذا - الرجوع الى كل ذى فن تخصص فيه وانفرد به - عند الاحتياج اليه -

كالنجار والحداد والنساج والخياط والخباز و المعمار والبناء وغيرهم - وليس لنا التعرض فيما يفعلون كما لا يسئلون فيما ثبت تخصصهم فيه من الفنون والعلوم .

وإذا فرضنا صدق ما قاله العلماء الروحيون كما صدق به غيرنا من ذوى العلوم المختلفة - وفرضنا وجود آيات او اخبار ظاهرة فى خلاف ذلك فعلى العلماء ان يوجهوا ويؤثروا ولو تلك الايات والاخبار الدالة - بزعم البعض - على خلاف ما عند الروحيين غب التحقيقات العلمية - ليظابق ما هو المسلّم والمعلوم من الادلة والشواهد الحسية -

ومن حسن الحظ ان ما توهمه بعض المتظاهرين بالعلم من جهة و بالتقوى الجاف الموجب للدفاع عن الحق بزعمهم من جهة اخرى من الايرادات والاعتراضات.

كلها واهية اشبه بالهذيان عند العالم الروحى بل او هن من بيت العنكبوت - ولكننا لاندخل فى هذا البحث لانه من شأن من تعمق فيه و استوفى التحقيق و للعلم شأن عظيم يختص به افراد متخصصون والموضوع امر عجيب وفى الكشف عن الروح واحوالها الغائبة - تحول غريب يقرب الافكار ظهر اعن بطن .

و من حسن الحظ ايضاً : ان فى بعض الايات القرآنية وكذا - بعض الاخبار المتعرضة لموضوع الروح وما يتصل به - تعبيرات بالفاظ وعبارات مختلفة واصطلاحات خاصة بزمان التشريع -

وهى قرائن واشارات لهذا الاكتشاف والتحقيقات الحالية - حاكية ودالة على ما وصلنا شىء منها فى الحال الحاضر بالتدبر والسعى المداوم من العلماء - فان الشارع قرر المطالب والدقائق وبيّن الحقائق والرقائق كما هى لمثل هذا العصر عصر العلم لانها ثابتة غير منسوخة الى آخر عالم الخلقه .

و لكن استعداد فهم المستمع و المخاطب - شرط الاستفادة الحقة فهى كالبحر يغترف منه كل بمقدار استعداده كما يغوص البحر من طلب اللؤلؤى ولكن بشرط الاستعداد والتوفيق - وفى الحديث ان للقرآن ظاهراً و باطناً ولباطنه باطناً الى سبعة ابطن بل و كذلك الامر فى اخبار المعصومين -ع-

وعلى فرض صحة ما عليه الروحيون من وجود الروح و بقائها وعود هادرات وتجدد الحياة المادى والله اعلم بحقايق الامور .

ومن كلماته القصار قوله - ع - **لِكُلِّ نَفْسٍ غَيْبَةٌ اِيَابٌ** - فتدبر .
فنحن نكتفى - في الرد على مخالفى عود الروح بذكر آيتين من القرآن الكريم
ومن اخبار الباب بذكر حديث واحد جامع الأطراف - وهى عمدة استناد المخالفين
فى زعمهم نوضح بها ونستفيد منها بما يطابق العلم الحديث - وقد ازلنا قبل ان بعض الشبهات
الاخر الواردة على اصل الموضوع - وندع التفصيل الى زمان مقتضى له ولنا فيه مجال و
مناسبة للتشريح - ونبين بشرح الحديث ان التناسخ المردود لدى الشارع انما هو لكون
المنتمين اليه منكرين للقيامة الكبرى والمعاد الاكبر النهائى ولكن الروحيين فاكثرهم
مؤمنون بالمعاد كما هم معتقدون بوجود المبدأ وانما اختصوا - بتوفيق الله - بتوضيح
ان للانسان معاد بعد معاد الى ما لا يعلم عدده قبل القيامة الكبرى وفى الاسلام روايات
مستفيضة بل ومتواترة تدل على الرجعة (رجعة الائمة والانباء وكثير من الناس قبل القيامة)
بالتفصيل المذكور فى محله فكل ما يمكن ان يقال فى استبعاد عود الارواح على طريقة
الروحيين من ايراد الشبهات و الايرادات فهى و اردة على الرجعة المتفق عليها لدى
المتدينين .

مضافاً اليه ان تبدل الابدان ليس بامر مستبعد بوجه من الوجوه انه جوارداً
وبلانقطاع فى الحيوة الحاضرة على ما حققه علماء علم الحياة وخواص الاعضاء والاجزاء
البدنية - كما قال تعالى: بل هم فى لبس من خلق جديد « كما قال تعالى: « كل يوم
هو فى شأن » ومما يوافق و يؤيد امكان تبدل بدن الانسان المادى ببدن آخروان شئت
فقل تحقق تعدد الابدان العنصرية للفرد - وفق ارادته و مصلحته - اذا كان له ذلك
وفق المقام الذى عليه -

ما ذكره المحقق الحاج ميرزا محمد على الانصارى ضمن محتويات شرحه خطبة -
الزهراء سلام الله عليها - ننقله هنا ارشاداً وتوضيحاً للموضوع ومبيناً للفروق بينه و
بين ما ثبت علمياً من تكرر العوالم المادية لكل فرد من الانسان المسمى بعود الارواح -
اصطلاحاً قال : (قيل و اما قول على عليه السلام انا الذى اتقلب فى الصور كيف اشاء فانما هو
باعتبار مقام الامامة فى عالم البشرية لاغيره فان اجسامهم (ع) كما اشير اليه فيما سبق -

انوار لطيفة في غاية اللطافة - كما اشير اليه في الجملة - فيتصورون من جهة غاية اللطافة في اى صورة ماشاؤا ويكون لهم تصرف وحيطة في الكون كيفما ارادوا ولكن لا يريدون الا ان يريد الله ولا يشاؤون الا ان يشاء الله - واستبعاد كونه عَلَيْهِ السَّلَامُ متصورا كما شاء - مردود بما قيل في الملك: انه جوهر مجرد نوراني يتشكل باشكل مختلفة الا الكلب والخنزير. وفي الجن: انه جوهر مجرد نارى يتشكل باشكل مختلفة حتى الكلب والخنزير. ونقل في مجمع البحرين في مادة خضر ما حاصله ان الله تعالى اعطى خضر امن القوة ما لو شاء ان يتصور باى صورة شاء لتصور من جهة شدة اللطافة فيل ومن ذلك تصور على في كربلاء بصورة الاسد فعانق جسد الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا يلزم من ذلك عيب ولا قدح كما توهمه بعض من لا تحصيل له اذ لو عمل الدر او الياقوت او الذهب او الفضة مثلا على صورة الاسد لم يضر الصورة في حقيقة شىء منها ولو مثقال ذرة وكذا لو عمل من السكر الابيض بهذه الصورة وكذا النور المحض لو انقلب صورا مختلفة . نعم يلزم العيب والقدح لو تبدل الحقيقة ايضا كالصورة وانقلبت الطبيعة بتنزل الماهية الانسانية مثلا الى الحيوانية ولا كلام في عدم جواز القول بذلك وما نحن فيه ليس من هذا الباب كما ظهر من الامثلة فلا حاجة لنا ببناء على ما مر من التوجيه الى تاويل تصوره :

اولا.. بان عليا عَلَيْهِ السَّلَامُ ظهر متلبسا بصورة الاسد في ظاهر الصورة بظهور صورة اسدية فوق سطح الصورة الانسانية .

وثانيا .. بانه عَلَيْهِ السَّلَامُ تصرف في جليدية البصر اى بصير المبرين الناظرين فصور فيها الصورة الاسدية وهو فى الخارج فى غير هذه الصورة .

وثالثا.. ان هذا الاسد المرئى لم يكن عليا عَلَيْهِ السَّلَامُ وانما كان من جنس الاسد المعروف وله قصة مشهورة حاصلها ان عليا وصاه بان يكون فى حوالى الطف الى عاشوراء ويكون حافظا لجسد الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ عما تخيله المنافقون فى خصوص تلك الجنة الشريفة والى هذه اللطافة المستلزمة لسرعة السير يستند معراج النبى الى السموات والارضين مع التفاصيل المشهورة بل الى النار والجنة والدنيا والاخرة ولا يلزم الخرق والالتيام ايضا ولو قلنا بعدم جوازهما كما ذهب اليه الجماعة . ولهذا ايضا يكون لهم شهود وحضور عند كل

ذرة وزرة من جهة شروق آثار نورهم وطلوع انوار ظهورهم شهود شعللة السراج عند ذرات
الاشعة المنتشرة ...

ولسرعتهم الحاصلة من جهة اللطافة لا يشغلهم شأن عن شأن ولا مكان عن مكان
لارتفاع عوالمهم عن عالم التدريج والزمان ولذا كان لسان علي عليه السلام يختم القرآن في
دقيقة واحدة بل لو شاء لختم الف الف قرآن في دقيقة اذ لسانه الشريف الملكوتي كان من
جهة اللطافة لا يمنع حرف عن حرف لامحالة .

وهو الوجه لحضورهم في جميع الازمنة والامكنة بل في جميع الذرات الوجودية
كحضور عقولنا في بلاد بعيدة متعددة من جهة السرعة المسندة الى اللطافة والشيء كلما
كان الطيف كان اسرع كما ترى ان سرعة الماء اكثر من سرعة التراب والهواء من الماء
والنار كضوء الشمس مثلاً اسرع سيراً من الهواء واجسامهم الشريفة الطيف من جميع ذلك
بمراتب كثيرة كما اشير اليه غير مرة - الا ترى ان الحرف الملقاة من طرف التلغراف تكتسب
اللطافة من قوته الباطنية فتسير في جميع اجزاء التلغراف في دقيقة واحدة فتصل الى الطرف
الآخر اسرع من رجوع الطرف ومد البصر بل تحركه في هذا الطرف عين تحركه في الطرف
الآخر ولو كان بين الطرفين الف فرسخ البتة .

فاجعله عنواناً للحضور الامام عليه السلام و شهوده عند كل ذرة وزرة) انتهى موضع الحاجة
هذا واما موارد التأييد قوله عليه السلام «انا الذي اتقلب في الصور كيف اشاء» فانه يدل على
استمرار تقلبه في صورته او صور الاشياء - باعتبار ان حذف المتعلق يفيد العموم واما صحة
تعدد الصور المضاف الى نفسه - فبالنظر الى عدم دخالة خصوص صورته العنصرية الملازمة
للشخص على الوجه الدائم وانما الدخيل في شخصيته الدنيوية نوعهاى احدى الصور
سواء كان ناشئاً عن عوامل الطبيعة وقوانين الكون والفساد كما هو المعمول به بحسب
العادة بان يتحول من صورة النطفة الى العلقة ثم المضغة وهكذا على ما علم في علم الجنين
وعلم الاعضاء من التطورات المتتالية المحققة على الوجه العام - او كان ناشئاً عن ارادة
نفسية شخصية واختيارها ما شاء من الصور كما وكيفاً - ولا شك ان هذا العمل يتوقف على
قدرة كاملة فوق القدرة المشهودة للناس ولكون هذا النوع من التصرف في مظاهر وجوده

وشخصيته نوع من الخلقة والصنع الالهي - صح منا الاستدلال به على ان ارادة الخالق تعالى فيه - هي العامل الاصيل وانما ظهر هذا التطور بواسطة عبده المقرب اليه كما هو معنى الامامة وخليفة الله في هذا العالم العنصري وعالم تجسم الحقايق فيكون آية من آيات الله وقدرته اللاتناهي وهي غير محسوسة ولا مشهودة مستقيمة .

ولاشك ان مثل هذا الفرد من المجتمع البشري له في حد ذاته او باعتبار مكنسباته السابقة من المعرفة والكمال الانساني - لياقة و استعداد خاص به ولا يشمل غيره من ساير طبقات البشر . وسر هذه اللياقة والاستحقاق هو ان اجسامهم الاصلية انوار لطيفة في غاية اللطافة - كما قال المحقق المذكور : « ان اجسامهم انوار لطيفة » وهو اشارة الى ان الانسان له بدن نوري اي لطيف فلا يرى بالحس البصري المادي كما يرى البدن العنصري .

وقديتوهم انه على هذا الاشعار يلزم ان يكون كل فرد من الانسان مقتدرا على تصوير نفسه بصور مختلفة ! والوجدان والاستقراء يدل على كذب هذه الدعوى ! ؟ و لكنه مندفع بان لطافة الابدان الروحية و ان اشتركت في جهة - هي عدم امكان مشاهدة البدن الروحي مستقيما للطاقتها و لكن اللطافة ذات مراتب مختلفة كالانوار الحسية فمنها اللطيف ومنها اللطيف ثم الاشد لطافة من اللطيف وهكذا فارواح الائمة و خلفاء الله من الدرجة الاعلى فوق ما يتصور ولذا اختصت بقدرة فائقة على قدرة سائر الطبقات والجوامع .

ومما يبيننا ترى الفرق بين ما نقل عن المحقق وبين ما نحن فيه من عود الارواح اى تعدد الحياة العنصرية للفرد لان تعدد الابدان المادية العنصرية لكل فرد من الانسان - تعدد طولى اى يتعدد البدن بتعدد عوالمه المادية الطولية المتعاقبة و الذى تبين من تجسم الامام عليه السلام او تصويره وتصرفه في الاشياء بصور متعددة انما هو في عالم عنصري واحد وفي عرض وافق واحد . كما تبين منه - فرق آخر - هو ان تصرف الامام - ع - في قلب شخصيته وتعددتها - لحكمة عالية الهية - كتصوره بصورة الاسد او تعددها وحضوره في موارد مختلفة ولو بلغ ما بلغ في هذه الحياة تصرف اختياري تابع لارادة خالقه

تعالى وهذه الارادة وراء الارادة التكوينية الاولى لخلقه تعالى الاشياء وعوالم الموجودات اى هي ارادة ثانوية منه تعالى - على سبيل الندرة - كالمعجزات والاعمال التى صدرت من اخص عباده من خوارق العادات و لا تتبع القوانين الطبيعية الاولى الالهية بل قد تناقضها مثل ان جعل النار لخليله: ابراهيم عليه السلام بردا وسلاما - كما ان له تعالى ان يتصرف فى خلقه وجريان الامور فيقضى حاجة عبده اذا دعاه ويجازى من هو مستحق له فى هذه الدنيا من طريق غير العادة او المنتظرة كما يستفاد من الادعية الواردة . واما الارواح المفارقة لابدانها العنصرية والمنتشرة فى عالم غير مرئى لنا - فان لها ايضا تصرفات فى عالم الطبيعة - كل بحسب درجته اللائقة من العمل المحول اليه من قبله تعالى - وقد يكون مرتاضا برياضات متناسبة لاعماله التى صدرت منه من قبل فى حياته العنصرية - مكافاة موقته عله يتنبه ويندم مما مضى عليه من ارتكاب المعاصى فيعاد بعد ذلك الى هذه الدنيا استكمالا لنفسه او اتماما للحجة عليه قبال العدل الالهى يوم القيامة الكبرى .

وخلاصة الامر ان البدن العنصرى لشخصية الانسان بمنزلة اللباس وهو بالطبع يختلف نوعه وخصوصياته - حسب اختلاف عوالمه كاختلاف انتخابه اللباس باختلاف الفصول .

اما الايتان فالاولى منهما :

قوله تعالى : « ... حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي

أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ

يُبْعَثُونَ ... » -- سورة المؤمنون (٢٣) الجزء الثامن عشر - آية - ١٠٠ -

هذا الكلام تلايانه تعالى فى التوحيد اذ يذكر ما على الكفار والمشركين من وخامة الامر وسوء مغبتهم وفضاحة امرهم مغرورين بكثرتهم عددا وعدة . بامهاله اياهم ان لم يعجل فى ارسال العذاب عليهم ولكن لما يجيئهم الموت فردا فردا و ينكشف سوء عاقبتهم ونتائج افكارهم الحق! يظهرن الندامة ولا مندم حين الجزاء والحساب و ارادة

العذاب فيقول كل واحد منهم : رب ارجعوني لعلى اعمل عملا فيه الصلاح ورضاك مطيعا لامرك وتلافيا لما فاتنى من قبل وقد تركته تراك اختياريا - اعمل عملا زائداً على تكاليفى اليومية - ولكنه تعالى يحكى عما سيكون لكل واحد منهم - ان عادالى حياته العنصرية - بانه كاذب لا يفي بما وعد وتعهده - اذ يعلم حال الشىء قبل وجوده فيقول : كلا انهاى مسألة الوعد والتعهد منه كلمة لاتتجاوز عن حد اللسان لكون المعاند عناده ناش عن طينته الخبيثة وتقليده الآباء سجيته الدائمة وهو غافل عن انه ان عادالى الدنيا فيتلوه لامحالة البرزخ الذى اول مراحل القيامة وفيه حساب الايام الماضية وهذا الامر جار الى ماشاء الله اى الى يوم القيامة الكبرى لا لاطمينانه تعالى بعهد الكفار وتصديقه بحصول الندامة لهم بل لاتمام الحججة عليهم - ليهلك من هلك عن بينة .

ان قلت : علمه بما سيكون لا يكون ملاك الاعتبار لدى الكفار اذ لهم ان يقولوا لو كنت يا ربنا تعيدنا الى الدنيا ولم نأت بما تعهدنا لقد اتممت الحججة علينا وكان هذا النحو من ارادته تعالى امتن واثبت من التكذيب لاعن امتحان ؟

قلت : ان هذا الايراد وان لم يكن واردا على ما قاله تعالى مكذبا لما ابداه الكافر ان علمه بما سيكون كعلمه بما هو كان من دون ادنى فرق كما عليه الادلة العقلية والآيات والايخبار المتواترة ولكن لو فرض ان هذا الايراد فيه شىء من الصواب فانما يكون وارداً بالنسبة الى من ينكر عود الارواح واقصر فهمه بالحياة الدنيوية مرة واحدة .. عاجزا عن درك ما يجرى فى الخلقة - وفق حكمته البالغة .

ولكننا - على فرض التصديق بعود الارواح - ففى مندوحة من الامر - ان حكمته تعالى جرت على توالى الحياة مرة بعد اخرى سواء اظهر الكافر ندامته و تعهد لاتبان ما فاتته ام لم يظهره فالحججة قد تمت باحسن الوجوه فى خلقه العباد - تأميننا للغاية المنشودة من الخلقة وهى الوصول الى غاية الكمال بكسب العبد المعرفة الحققة وتهذيب الاخلاق المستلزم لعدم تحققها فى مرة واحدة - وفق قانون الاستكمال من جهة وحصول الشىء تدريجياً من جهة اخرى وعدم وفاء عمر الانسان ومدته القصيرة اى ظرفية الممكن المحدودة ذاتا وفعلا من جهة ثالثة - هذا .

و دليلنا على ان مرجع الضمير في (انها) مسألة الوعد و التعهد - ان سياق البيان قرينة على ان المنظور فيه و المبحوث عنه - هو قول الكافر و انه تعالى اراد بيان حاله و ان كلامه قول احتيال و لا حقيقة له و لا قصد للعمل على مقتضاه و انما قاله استخلاصاً مما وقع فيه من مواجهته للحساب و رؤيته العذاب و حر النار و في الحديث : (**مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ**) يوضحه قوله تعالى : في مورد آخر : **«وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَانِهِمْ وَأَنْتُمْ ككَاذِبُونَ»** سورة الانعام (٦) آية (٢٨)

اي لووافق الله لما وعدوا به و ردهم لاجل هذا الاستدعاء الى حياة عنصرية جديدة -- مطمئناً به - لعادوا و كرروا مانهوا عنه .

وبما ان تسليمه تعالى بما قاله الكافر -- يوهم اغفاله تعالى من قبل الكفار ! وهو ممتنع - لذلك احترز تبارك و تعالى من هذا التوهم - هداية لعباده و عبر عن التعليق في قوله : **«وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَانِهِمْ وَأَنْتُمْ ككَاذِبُونَ»** بكلمة (لو) التي تكون غالباً لبيان امتناع مدخولها - اشارة الى ان ردهم الى الدنيا العنصرية بعنوان التصديق بقولهم الكاذب - ممتنع . و انما تعرضت لبيان هذه الآية الشريفة صدر البحث المفيدة ضمناً للعود - دفعاً لتوهم بعض المخالفين للعود حيث استدل بها على التزامه تعالى بامتناع عود الروح بفرض ان مرجع الضمير في (انتها) هو مسألة الرجعة الى الدنيا وقد اوضحنا الامر وفيه كفاية - و ان ابي المخالف من التسليم لما اوضحناه من معنى الآية الشريفة فلا اقل من هذا التوجيه المحتمل و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

والثانية منهما : قوله تعالى : **«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»** سورة طه (٢٠) الجزء السادس عشر آية (٥٥).

والضمير في (منها) المكرر بقريئة ما قبل هذه الآية - يرجع الى الارض فيكون معناها كما في تفسير مجمع البيان : **«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ»** اي من الارض خلقنا اباكم آدم (ع) **«وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ»** اي و في الارض نعيدكم اذا امتناكم **« وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»** اي دفعة اخرى اذا حشرناكم .

فقوله تعالى : **نُعِيدُكُمْ** صريح في تحقق عود الارواح الى الارض التي كانوا فيها

من قبل والارواح هى التى عبر عنها بضمير (كم) مكرراً (خطابا للجامعة البشرية) فالخطاب للجميع ومن هذه الجهة فهو تعالى فى مقام تمام البيان فلا يقبل الاستثناء ولا التخصيص باعتبار ما جاء من المعصوم (ع) من الرجعة المسلم والمتفق عليها .
اما المستفاد من تفسير المجمع فى قوله اى من الارض خلقنا اباكم آدم - هو انكم ايها المخاطبين خلقتم مثل ما خلق ابوكم آدم و من المحتمل المؤيد بالعلوم المثبتة اى المبتنية على ادوار التاريخ والشواهد المكتشفة من الآثار ومحتويات طبقات الارض وغيرها مما يمس وجود البشر ويثبت تحوله وتطوراته التدريجية مادة ونفسا - هوان فى تعبيره تعالى خلق آدم من التراب نحولف وطى بحذف جميع الوسائط التى كانت له اثناء نموه من المادة الترابية فالمعدنية فالنباتية فالحيوانية ثم المرحلة الاخيرة اى البشرية وهى ج- و هرة من جوهره وهكذا الى الجوهره الترابية وهذا النوع من التعبير امر شائع فى عرف كل لسان كما يقال لكل امام من الائمة المعصومين ويخاطب - يابن رسول الله - بل وقد يقال للسيد : هو من بيت الرسول او ابنه وكان يقال لابناء الحسين واهله هم زرية الرسول فاذا بنينا هذا الاحتمال لمامرأا و واقعا - والله اعلم بخلقهم - كان مراده تعالى من قوله : **منها خلقنا** وكذلك التفسير من قوله اى خلقنا اباكم آدم - انكم تعودون الى الدنيا مرات عديدة - على طريق اللف والاختصار وان شئت فقل على طريق الحذف والايصال المعهود فى علم النحو .

واما انه تعالى لما زالم يبين الامر على التفصيل والموضوع مهم ؟

فالجواب

اولا - ان القرآن كتاب دينى يبين فيه التوحيد والاحكام الكلية والقوانين

الاخلاقية والعرفية وغير ذلك مما يؤمن سعادة البشر فى الدارين وما جاء فيه من القصص والوقائع وامثالها فهو من باب المقدمة لامر اخلاقى لتكون عبرة للخلق اولم مناسبة ماربما يستنبط عند المطالعة والتأمل والتدبر فيه وفى كل قضية بدوا وختما - والاحكام المولوية خاصته تعالى والتقريرية منه لطف منه تعالى .

وثانيا - ان القرآن بالنسبة الى ساير الاحكام والقوانين بمنزلة القانون

الاساسى العرفى قبال القوانين الموضوعية و ليس من شأنه التعرض للتفصيل و الالم يكن قانونا اساسيا مع ان عقل البشر واستعداده كافى فى تأمين رغد حياته وسعادته .
وثالثا- ان موضوع كيفية تكون الانسان كغيره من سنخ العلوم البشرية فعلى البشر ان يجدد و يستعلم من الطريق الصحيح كى يظفر على النتيجة المطلوبة و القرآن و الاخبار ايد ذلك بعبارات مختلفة و حث البشر على التحصيل و التعلم و التعقل و التدبر كقوله تعالى : « هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ »
سورة الزمر (٣٩) آية (٩)

وقوله : « أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا » سورة محمد (٤٧)

آية (٢٤) اذ ربما كثير من الحقايق تكون منطوية فيه و قوله فى نهاية كثير من الآيات :
« أَفَلَا تَعْقِلُونَ » « أَفَلَا يَبْصُرُونَ » ١ - سورة البقرة آية (٢) ٢ - سورة السجدة (٣٢)
آية (٢٧) .

و رابعا - قد اتى البارى تعالى نعمته على عباده ان بعد اعطائه الانسان القوة العاقلة و الغرائز المحركة - هدايه و اعلمه ما لهذه الخلقه من الاسرار و الحكم بقوله تعالى : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » سورة فصلت (٤١)
آية (٥٣)

ان قال قائل: ان الاية المذكورة تدل على بدء خلقه الانسان- كما هو واضح- و على مماته و هو قوله: « وَ فِيهَا نَعِيدُكُمْ » و اخراجه من الارض اى احيائه يوم القيامة و ليس فيها شىء من امر العود فهو امر زايد عما هو الواقع !؟

قلت: ان حمل قوله : « وَ فِيهَا نَعِيدُكُمْ »، على قضية الاماتة - متوقف على ارادة الاماتة من الاعادة وهذا غلط ان لم تات مادة الاعادة فى اللغة بمعنى الاماتة و لعدم مناسبة و مجوز بينهما و دعوى العلاقة بالمجاورة او الملازمة بينهما فى غير محلها للفاصلة الكثيرة بينهما مضافا اليه ان المخالف ينكر العود فالحق ان يراد من الاعادة مفهومها الاصلى

الملازم لسبق الموت قبل الاعادة كما يؤيده تفسير مجمع البيان بقوله: اى وفى الارض نعيدكم اذا امتناكم.

نعوم يمكن ان يتوهم ان حمل مادة الاعادة على مفهومها اللغوى يستلزم اختيار حرف (الى) فيكون المعنى نعيدكم الى الارض - ولا يناسبه تعبير - فيها - (فى الارض) وعدم المناسبة قرينة لارادة الاماتة من الاعادة ؟

و لكنه فى غير محله لان من جملة معانى (فى) ان تكون بمعنى (الى)

(اى نعيدكم الى الارض) نحو : « جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ » - سورة ابراهيم (١٤) آية (٩) كما يصح ان تكون بمعنى (على) نحو: « وَلَا صَلْبَنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ » سورة طه (٢٠) آية (٧١) ويصح هذا فى المقام ايضاً اى (وعليها نعيدكم) وعليه اذا دار الامر بين حمل حرف (فى) على معنى تساعده اللغة والتفسير وبين حمل (نعيدكم) على معنى (نميتكم) لا يوافق الاستعمال ولا اللغة فالاول هو المتبع والمقبول .

اما الحديث المر بوط بالمقام :

فى الاحتجاج بسنده عن هشام بن الحكم ان من جملة المسائل التى سئل الزنديق ابا عبد الله : الامام جعفر الصادق (ع) قال فاخبرني عن قال يتناسخ الارواح من اى شىء قالوا ذلك وبأى حجة قاموا على مذاهبيهم؟ قال (ع) ان اصحاب التناسخ قد خلفوا ورائهم منهج الدين وزينوا لانفسهم : الضلالات وامر جوا انفسهم فى الشهوات وزعموا ان السماء خالية (خاوية خال) ما فيها شىء مما يوصف وان مدبر هذا العالم فى صورة المخلوقين بحجة من روى ان الله عز وجل - خلق آدم على صورته - وانه لاجنة ولانار ولابعث ولانشور

وَالْقِيَامَةُ عِنْدَهُمْ خُرُوجُ الرُّوحِ مِنْ قَالِبِهِ وَوُجُوهُ فِي قَالِبِ آخِرَفَانَ كَانَ مُحْسِنًا فِي
الْقَالِبِ الْأَوَّلِ أَعِيدَ فِي قَالِبٍ أَفْضَلَ مِنْهُ حَسَنًا فِي أَعْلَى دَرَجَةِ الدُّنْيَا وَإِنْ كَانَ
مُسِيئًا أَوْ غَيْرَ عَارِفٍ صَارَ فِي بَعْضِ الدَّوَابِّ الْمُتَعَبَةِ فِي الدُّنْيَا أَوْ هَوَامٍ مَشُوهُةٍ
الْخَلْقَةِ وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ صَوْمٌ وَلَا صَلَاةٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْعِبَادَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَعْرِفَةٍ مِنْ
يَجِبُ عَلَيْهِ مَعْرِفَتَهُ وَكُلِّ شَيْءٍ مِنْ شَهَوَاتِ الدُّنْيَا مُبَاحٌ لَهُمْ مِنْ فُرُوجِ النِّسَاءِ
وغير ذلك من الأخوات والبنات والخالات وذوات البعوضة وكذلك الميتة
وَالخمر والدم فاستقبح مقاتلتهم كل الفرق ولعنهم كل الأمم فلما سئلوا
الحجة زاغوا وحادوا فكذب مقاتلتهم التوراة ولعنهم الفرقان وزعموا مع
ذلك أن اللههم ينتقل من قالب إلى قالب وأن الأرواح الأزلية هي التي كانت
في آدم ثم هلم جرأ تجرى إلى يومنا هذا في واحد بعد آخر فإذا كان الخالق
في صورة المخلوق فبماذا يستدل على أن أحدهما خالق صاحبه وقالوا إن
الملائكة من ولد آدم كل من صار في أعلى درجة دينهم (منهم خ ل) خرج
من منزلة الامتحان والتصفية فهو ملك فطوراً تخالهم نصارى في أشياء وطوراً
دهرية يقولون إن الأشياء على غير الحقيقة فقد كان يجب عليهم أن لا يأكلوا
شيئاً من اللحم لأن الدواب عندهم كلها من ولد آدم حولوا في صورهم
فلا يجوز أكل لحوم القرابات .

شرح الحديث الشريف

ومن حسن الحظ انقراض من زعم واعتقد من المقالات المستقبحة و الباطلة

مما بينه الامام **عليه السلام** ليعلم ان الغرض من تفصيل المسئول عنه توجيه حكم الكفر المترتب على القول بالتناسخ - فكأن الحكم معلل بما بينه الامام **عليه السلام** من انكاره مسائل تعد من ضروريات الدين .

ثم اذا راجعنا كتب تاريخ زوى الاديان و المنكرين للمبدء و المعاد نرى كل فريق منهم قد اختار مذاهب و مسائل غير ما للاخر مما يميزه عن الاخرين و ان كان الكفار ملة واحدة .

فالتطبيعي لا يرى الا عالم المادة و اشكالها و آثارها فينكر وجود الروح مستقلا و المبدء و المعاد ...

والتصوفي لا يرى غير الوجود المطلق السارى فى جميع الاشياء فيتحد الخالق و المخلوق عنده و بالطبع لا يعنى و لا يهيمه الفرق بين الروح و البدن للاتحاد المطلق بزعمه سريان قانون الوحدة فى الكثرة لحقيقة الوجود - و ان فرض ان القانون المزبور باعتبار مصاديقه ذو مراتب و درجات مختلفة فينتهى الى الوحدة الحققة المسماة بالكثرة (الكلمة المحيطة) فى الوحدة (الجامعية) - اشارة الى استهلاك الوحدة الموهمة للوحدة العديدة فى اللانهاية **فالتصوفى** هو الذى يقول (خلق الله آدم على صورته) فيجعل الانسان اعلى مراتب الوجود كما عن الحلاج انه قال : (ليس فى جبتى الا الله) و من شأن الصوفية التاويل المطلق فى كل الامور الظاهرة مما يترأى فيه الامتياز و الاختلاف .

والتناسخى : هو القائل بجواز الحركة النزولية و ان روح المذنب و المنخطى بعد موته تتعلق ببدن احد الحيوانات و التناسخى - بمعناه الاخص - لا يجوز ذلك اصولا - طبق قوانين الطبيعة - و ان كان دين الاسلام اخبر عن وقوع المسخ كما تدل عليه الايات الشريفة - و من المعلوم ان الطبيعة و قوانينها - مقتضيات و قابلة لمنع فعلية مقتضاها - بارادته تعالى و على سبيل الاعجاز او المجازاة وغيره .

والتناسخى : قبال الصوفى - قائل بتجديد فراش الطبيعة اى البدن العنصرى و ان كل فرد من الانسان و جدومات - لا يتم امره بحياة مادية مرة واحدة بل موته مفارقة

روحه عن بدنه المادى العنصرى مدة من الزمن كما هوخاصية قانون الكون والفساد

١- وان كل موجود له حدود نهائية - مع انه خلق للمبقاء لا للفناء :

وبما ان ايجاده تعالى للانسان لم يكن عبثا و انما هو لحكمة عالية و هى ٢-
استكمالها وتهذيب اخلاقه باجتنا به من مشتهيات الطبيعة ولذا ذها المطلوب له بمقتضى
قواه النباتية والحيوانية والمتخيلة والواهمة ومحركاته الخارجة ليستحق الصعود الى
الدرجات العالية وفى زمرة الملائكة و عالم المجردات وهذا الامر يتوقف على ٣-
زمان اكثر من عمره العادى الى ما لا يعلم نهايته الا الله تعالى - وفق قانون الزمان التدريجى
والحركة الجوهرية وتجوهر الاعراض والصفات ليصفوا بطندويكون عارفا بخالقه عابدا
له شاكرا لانعمه تعالى عليه .

لذلك كله وجمعا بين الامور الثلاثة المذكورة - وكذلك من قبله تعالى - لا بد
وان يعود مرة الى الدنيا ثم مرة حتى يكمل - فى احدى جهتي السعادة والشقاوة اى يبلغ
ما يقتضى طينته (طيبة او خبيثة) من جهة وفعلة وتقدمه نحو احدى الجهتين المتوقف على
نوع سعيه واختياره من جهة اخرى - « ليرهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة »
وليس هذا على الله بعزىزان قوانينه الازلية فى خلقه المواد والمجردات اقتضته ولا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون .

فالذى يتوهم ان فى اعادة روح الانسان مرات عديدة - شيئا من عجزه تعالى
بتصوره ان له ان يخلق لكل نطفة كاملة العيار روحا مستقلا برأسه ولا يقرض ويستعير من
الارواح الماضية !

فهو فى غفلة من القوانين الالهية الازلية .

ولا يخفى ان الظاهر بل الصريح من كلام الامام فى هذا المقام ان التناسخى
انما يكون كافرا لكونه منكرا للقيامة الكبرى وما يتعلق بها بل ومنكرا للسبء كما
يزعمه الصوفى والذى يجعل الخالق مساويا للمخلوق بل وعينه ! فعنده كل شىء مباح
ولامانع لهم من حرمة فروج النساء من الاخوات والبنات والخالات وزوات البعولة كما
ابتدعه المزدكيون والبهاثيون وغيرهم من الفرق المضلة والاحزاب الخبيثة .

فاذا كان التناسخى من احدى هذه الفرق فلاشك انه كافرو لكن التعليل وتوضيح مورد الحكم بالكفر يفيد ان التناسخى ان لم يكن من احدى الفرق ممن ينكر احدى ضروريات الدين الاسلامى فلا يكون مشمول حكم الكفر لانه اذالم تتحقق علة الحكم لم يتحقق الحكم بالضرورة - وبعبارة اخرى: ان وصف (التناسخى) معرف فى الجملة لمن ينكر المبدأ والمعاد - ولو بالنسبة الى زمان الامام - باعتبار ان الحكم منصوص العلة - و ليس عنوانا يدور الحكم مدار تحققه نفيًا واثباتًا .

و كأن المنكرين للمبدء والمعاد او كليهما كانوا - مشتهرين بالقول بالتناسخ فى عصر الامام عليه السلام ولذلك حكموا بالكفر فهذا الحكم من مقولة - الارتباط الشرطى ومن مصاديق هذا القانون - فى اصطلاح علماء هذا العصر الاقتران بين القول بالتناسخ وانكار المعاد والمبدء عند جماعة من الناس - اوجب الحكم بالكفر عليهم و على هذا فكما ان القول بالتناسخ لا ينافى انكار المبدء والمعاد كذلك لا يلازم الانكار المذكور .

ولذا - نرى كثيرين من كل فرقة وملة - سواء كانت ذات دين وادى دين من الاديان اولم يكن كذلك قد اشتغلوا فى امر عود الارواح - «وكل يعمل على شاكلته» - وبذلوا منتهى طاقتهم من جميع الانحاء فى تحقيق امر الروح ومالها فتارة من طريق التنويم المغناطيسى واخرى من استنطاق الروح - سواء روح الحى او الميت وثالثة من طريق الرؤيا المنفصل او المتصل و رابعة من طريق اختلاف استعدادات الافراد وغيرها مما يحكى عن سير الروح نحو الرقى والكمال او الهبوط والرسوب والنتانة بالنسبة الى مالها من طهارة الباطن او خبيثه -

ولم يتزلزوا عما كانوا عليه من العقائد الدينية بل المادى والطبيعى منهم قد انصرف عما كان عليه من انكار الروح كما نرى افرادا من المسلمين فى انحاء العالم والامصار قد دخلوا فى حزب الروحيين وزادت عقيدتهم فى امر المعاد والقيامة الكبرى المترتبة على القيامة الصغرى واحدة بعد اخرى لكون العود طبق ووفق لادراك العقل عدالته تعالى وامت من كل طريق غيره بخلقه تعالى روحا بعد روح الى غير النهاية وكلهم

يموتون ناقصين غير حازنين الكمال المطلوب هذا من جهة .
وان تكون مجازاته الخلود في الجنة او النار نقصا لحكمته لان المؤمن مع نقصه
المسلم علما وعملا لا يناسبه الخلود في الجنة والكافر مع عدم فرصة كافية له لاستكمال
نفسه لا يناسبه كما لا يناسب حكمته و عدالته تعالى ان يجعله خالدا في النار من جهة
اخرى - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وعلى كل حال فمسئلة العود دخلت في حوزة العلم وفي حضانة الشهود و وقعت
محل التعمق و المطالعة الدقيقة و لعل الله يوفق العلماء لكشف هذه الحقيقة الازلية
فيكون مرحلة من مراحل كمال الانسان ويهدم به قصر المادية و يفتح به الماديون
ويصلح به امور العباد والله هو الهادي الى سبيل الرشاد .

فرض و تقدير:

ان ابيت عن التفرق بين القول بالتناسخ و انكار احدى الضروريات الدينية و حكمت
بالتلازم بينهما كما هو القريب الى الصواب بالنسبة الى شزيمة او فرقة من فرق التناسخية
ومن غلاتها .

فنقول: مسئلة عود الروح في الحال الحاضر - غير التناسخ بالمعنى المزعوم وان
خروجه عن موضوع التناسخ المعهود - خروج موضوعي لوجوه تذكر:

١- **التناسخ** - عبارة عن انتقال الروح من بدن عنصري الى بدن عنصري آخر -
اعم من ان يكون الثاني اعلى مرتبة من الاول او ادنى منه كما استنسخ موضوع من صفحة
الى صفحة اخرى .

والعالم الروحي على ان لحر كة قهقراطية للروح وان امكن بتعهدتها تعلقها
بعد مفارقتها من البدن بنطقة من الانسان ادنى من النطقة الاولى لها اي كونها باعتبار
والديها او بعد النضج والنماء - منفورة الناس - بجهة من الجهات كالذئابة والخسة
وقبح المنظر او نقص في احد اعضاء المولود و غيرها ككونها من نسل يهودى او
غيره مثلا .

٢- التناسخى يزعم ان الروح ليست قائمة بذاتها بل هى من مقولة الصفات

والاعراض !

والروحي على ان الروح : جوهر قائم بالذات - حسب الخلقه - وانما جىء بها لاستكمال نفسها بتحمل الرياضة - وفق تعهداتها فى عالم البرزخ- بان تلبس لباس البدن المادى واحدا بعد آخر حتى تستغنى - عن التوقف فى العالم المادى فتعرج الى العلو و تبقى مستانسة ببعض طبقات الملائكة - وفق درجة اكتسابها من الفضائل والمعرفة الى ان يعين وقت الامتحان الثانى وهكذا الثالث والرابع الى ما شاء الله (فتلاقى القيامة الكبرى) وان كان الروحيون باعتبارهم قائمون فقط لكشف الروح ومالها وعلوها - ساكتين بالنسبة الى القيامة الكبرى نفيًا او اثباتًا و لكنهم ليسوا بمنكرين لها كما قد يتوهم .

٣- التناسخى يزعم ان الروح عرض جسمانى ولا يعرضه زوال وانقطاع عن-

وجود موضوعه فلا بدوان يكون عند موت صاحبه وانهدام بدنه منتقلا بلافاصلة الى بدن مادى آخر وهكذا .

و الروحي يذهب الى ان الروح عند انقطاع تعلقها عن البدن لا تنتقل الى

بدن آخر وانما يصعد الى ادنى درجات السماء و تبقى سنوات فى العالم البرزخى - ترى انعكاس اعمالها متنعمة او معذبة - وانما مكثها فى البرزخ كما وكيفا يتبع اعمالها فى الدنيا كذلك فاذا اذن الله لها بالعود الى الدنيا للاستكمال فتختار نطفة خاصة - وفق نوع تعهداتها - لتكميل نفسها .

٤- التناسخى يعتقد ان الابدان المادية الموجودة مظاهر للارواح وهى

منحصرة محبوسة (مقيدة ذاتا) فيها لا تتجاوزها ويستنتج منه انهم لا يعتقدون بوجود عالم آخر- اعم من القيامة الصغرى او الكبرى وهذا الفرض بالنسبة الى فرقة خاصة من الفرق التناسخية .

و الروحي على ان الروح قوة الهية متدللية بالخالق ولتشخصها وتعينها فى

عالم الوجود بعد تعيينها بتدليلها و انتسابها الى خالقها تعييناً افاضياً - تحتاج الى بدن

محدد تابع لها في عالم التحليل ويجب ان يكون مناسباً لها و هو القالب البرزخي او
البدن الروحي لا تنفك عنه ولا تفارقه - سواءً كانت في العالم العنصرى او البرزخي
- والقالب الروحي لطيف بل الطف من الهواء - والبدن العنصرى بالنسبة الى ذاك
البدن اللطيف بمنزلة اللباس لها يمكنها خلعه ثم تبديله بأخر بعد مدة ما او بمنزلة
آلة مطربة للموسيقى اذا بليت بالتمرين والممارسة وسقطت عن الانتفاع بها واكتساب
الفن - تركها الموسيقى المبتدى وبعد مدة وبرهة من الزمان - استأنف عمله باختيار
آلة اخرى للتمرين مرة بعد اخرى تتخللها عطلات وانتظارات - حتى بلوغه مبلغ استبان
في الفن المطلوب منه اورسوبه كما كان في المرحلة الاولى من حيث الدرجة من
الاشتغال مضافا اليه ما بذله من صرف الوقت وتضييع اثمان و غصبه محلا و وسائل
راحته بالاثمرة لانفسه وللغيره فترقى الروح صالح العمل الى درجة الملائكة و في
صفوف تليق بها - و تنتهى حال الروح طالع العمل الى مأوى ظلماني لا يعرفه احد
سوى الله والذى انتهى امره اليه وبئس المصير نستجير بالله من سوء العقابة جف القلم
بما هو كائن .

الى هذا المبلغ بلغ اطلاعهم و معرفتهم بالارواح على سبيل الاجمال و اما فيما
وراء ذلك فهم فيه ساكتون - من طريق هذا العلم - وان اختلفوا فيه اثباتا و نفيا - حسب
عقيدتهم و نوع تربيتهم كما اشرنا اليه .

٥ - التناسخى قد يزعم ان الروح الانسانية موجود مادي قديم محدود الجهات
لا يخرج وجوده عن هذه الدنيا المادية ومنه يستعلم انهم منكرون لوجود ما وراء هذا
العالم المحسوس ! .

و الروحى يحسبها غير محدودة بالنسبة الى عالم المادة و الماديات (و هى
جسمانية الحدوث و بالحركة الجوهرية و تجوهر الاعراض - تكون روحانية البقاء عند
الروحى المسلم الحكيم .

٦ - التناسخى - يرى جواز انتقال روح زيد بمجرد موته الى بدن عمرو بل و
بالنسبة الى الارواح الشريرة الانتقال الكذائى واجب للاستكمال !

والروحي - ينكر انتقال الروح الى بدن تام العيار بل تبقى مدة في عالم البرزخ ثم ينتقل الى المولود حين الولادة وتطوف حوله وتؤدى وظائفها بتوسط قواه البدنية وهى قبل تولده تطوف حول الام وهى بعده عند ما يبلغ المولود السن السابعة تنفذ بدنه و تستقر و البدن الروحي للروح منطبقة للبدن العنصرى تمام الانطباق شكلا و جزئا فجزئا وانما تكون فى حالها الطبيعى اكثر حجما ويكون الزائد حول البدن منه كهالة القمر فلو كان الامر كما زعمه **الثناسخى** لاسيما ادعائه وجوب الانتقال لزم منه تساوى عدد نفوس الاحياء من البشر فى جميع العصور و الازمنة وهو خلاف الواقع لتزايد النفوس بتوالى الاعوام مضافا اليه يتبعه انزاله تعالى عن الخلقه و هو كما ترى .

اما الروحي فهو فى منجاة من هذا الاشتباه و الغلط لانه قائل بجسمانية حدوث الروح فهو تعالى خالق فى كل زمان وتزايد النفوس من آثاره .

ان قلت - ماذا قصدت من هذه المقالة - مؤيدا ما عليه الروحيون و مزيفا راي من رآه مخالفا للدين أنت معتقد بما عليه الروحي من عود الارواح ام لك فيها نظر آخر؟
قلت:

اولا - انى رجل اصولى اخضع للعلم : العلم الذى فيه صلاح المجتمع والفرد فى الدارين بحيث يوصلهم الى الغاية القصوى من الخلقه وهو الرجوع الى الله تعالى مطمئن النفس ولازمه ان لا يخالف ضروريات الدين الاسلامى - وقد زادنى علما بوجود الروح و بقائها مما اكتشفه الروحيون من المحاضرات والارتباط المستقيم ببعض الارواح .

ثانيا - بما ان علم الروح والارتباط الروحي هو فى طور الطفولة ولم ينضج عندنا وفيه ما تبرك - متفائلا - بالآية الشريفة لشباهته بمصباح الحقيقة **«و المصباح فى زجاجة والزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة»** الى آخر الآية - وهو فى سيردائم الى الامام -

فانى فى انتظار من الامر راجيا من همم علماء علم النفس والاطباء الاساتذة ان يقوموا بهذه المهمة مجددين فى جمع الشواهد غب التحقيقات اللازمة .

ثالثا- العلم سبيل وسراج يوصل صاحبه نحو الغاية المطلوبة و الاعتقاد امر قلبى يلزم الايمان وانما يحصل مقرونا بالمحبة والتوجه القلبي وليس العلم الا الانكشاف وبما ان معرفة الروح تؤدي الى حل كثير من مشكلات المسائل العلمية على هاديت فاني شائق لها راجيا من توفيقه تعالى ان يكشف لنا حقايق الامور.

رابعا- الاخطار وتحذير بعض الجامدين من المتدينين والمتطرفين من الانكار عن غير تدبر و تحقيق ! مخافة ان يفتضحوا عما قريب كما افتضح المخالفون لنظرية الكوبرنيكية بشأن حركة الارض حول الشمس دون العكس وكانت مقدمة انهدام النظرية البطليموسية الغائلة بحركة الشمس حول الكرة الارضية .

فمقالتي هذه مقالة دعوتية وقد قال تعالى «ادْعِ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ

الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» سورة النحل (١٦) آية (١٢٦)

وقال تعالى: «فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين

هدىهم الله واولئك هم اولوا الالباب» سورة الزمر - آية (١٩)

وقال تعالى: «سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد» سورة فصلت (٤١) آية (٥٣)

وقال تعالى: «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي

اتقن كل شيء» سورة النمل (٢٧) آية (٨٨)

ومما يناسب المقام والمباحث الآتية قول الشاعر:

فتفطن واصرف الذهن الي

قد طوتها وحادتها الواحدي

كل شيء فيه معنى كل شيء

كثرة لا تتناهي عددا

شبهة و رفعها

لقائل ان يقول :

اولا- اذا كان عود الروح قاعدة كلية وعامة الشمول وفرضنا ان روح اينشتين او العلامة الحلي او الشيخ الرئيس والفلان الفصيح والبلوغ وغيرهم عادت او ستعود الى جنين يخصها - وفق قانون التناسب الاعم من البدنية وقواها النفسية واستعدادها - فالجنين الذى تعلقت الروح به حين الولادة ونامت تدريجا تحت مراقبة الروح وعنايتها فهو كسائر الاطفال لا يقدر ان يتكلم الا بتعلم حرف ثم حرف وكلمة غباخرى ثم التراكيب من حيث التلفظ الصحيح تارة وانتخاب التركيب الصحيح اخرى ثم ادراك معانيها ثانيا وثالثة على التدريج ثم الذهاب الى حديقة الاطفال والمدرسة والمثابرة على تعلم الكتابة والقراءة شيئا فشيئا وهكذا - ولم يعهد من اى طفل من اطفالنا ان يكون مستغنيا عن بعض الدروس او الكل مع ان روحه من احدى الارواح المعادة بالفرض وكان ذوا الروح بالفعل ممن قضى مرات عديدة من الحياة المادية سابقا وقد اكتسب فيها معلومات لامحالة فضاغن مثل ارواح النوابع فى القرون الماضية ! فلو كان العود فى مثل روح العلامة او ارسطو - امرا واقعيا لكان فى حياته الاخيرة متذكرا كثيرا او قليلا مما كان له من العلم او الصنعة فائقا على غيره ممن كانوا - ذوى ارواح الجهال فى حياتهم المادية الماضية ؟ وان ليس الامر كذلك فالعود باطل باسره ولاصل له .

وثانيا- ان المستفاد من تقرير رأى الروحيين على ما نقلتم عنهم - ان التناسب بين الجنين والروح العائدة هو المناط فى اختصاص التعلق بينهما بالخصوص وهذا ينافى ما نقلتم عنهم من امكان تعلق روح عالية راقية عند العود بجنين رث فاسد الخلقة مثلا وهذا ينافى اعتبار التناسب بينهما على العموم .

قلت : اما الجواب عن الايراد الاول - هو انك ايها السائل المورد راجع نفسك هل يمكنك ان تتذكر ما كنت عليه من جزئيات حالاتك ومحيطك فى السنة الماضية - من حياتك الحاضرة - وفى مثل هذا اليوم والساعة التى تقرأ هذه المقالة ! هل تتذكر

الفكرة التي كنت عليها ومن كان عندك والمحاورات التي جرت بينك وبين غيرك؟ وهل كنت شعبانا او جوعانا او عطشانا والمكان الذي كنت فيه جالسا او نائما او قائما وهكذا مما لاتحصى من خصوصيات موضوع جزئى كثيرة؟!

لاشك انك لاتتذكر لاكلها بل ولا بعضها !

فهل تنفطن لماذا تكون هكذا وانت الآن تكون فى العالم الذى كنت فيه من قبل فانظر ما ذا يكون حال روح بعد موت صاحبها وقد مضى عليه مئات من السنوات فى العالم البرزخى ثم عادت الى عالم آخرو محيط مغاير لمحيطها السابق من جميع الجهات !

و لكن العلة لذلك اذا اردت الحال هى **عدم المناسبة** بين الموقعين من حيث الزمان والمكان والبيئة ونوع الاحتميات والحوادث الطارئة المحيطة بالانسان - وعلى العكس من ذلك - ان حصل التناسب بين الموقعين ترى انك تتذكر شيئا مما مضى من حالاتك وغيرها اما بالمشابهة او التضاد او المقارنة او غير ذلك مما يحرك قوة (تداعى المعانى)-

ولكن الامر يظهر فى الروح العائدة بصورة اخرى وهى رسوخ روح الحالات والملكات الروحية وبقائها فى الذهن اى جوهرها وعصارتها اللطيفة فى عقلها الباطن والضمير المغفول وقد يعبر عنها **بالالهام و الوحي المرموز و الاستعداد** فان كانت الروح العائدة من زوى العلوم او الفنون صار صاحبها ذا استعداد فائق على مادونه فى معارك الحياة- و مراتب استعداد الاشخاص مختلفة تتبع اما تفاوتهم فى طول الحياة و مراتبها واما فى كيفية حياتهم فى الادوار الماضية لهم- ولذا ترى المتعلمين الدارسين فى مجمع واحد ومعلم واحد وفى اوقات معينة للمجموع -زوى درجات فيما اكتسبوه من الدروس وليس هذا الاختلاف الامن ناحية الاستعداد-

ويختلف نوع الاستعداد لكل شخص باعتبار متعلقه من انواع العلوم والفنون و الصنائع - حسب اختلاف ما كانوا يكتسبونه فى ادوار الحياة..

واما الجواب عن الايراد الثانى : فاعلم ان الفرض المتصور امر (كغيره) مطابق

لقانوق التناسب- ايضا وقد روعى في فن تربية الاطفال- حسب ادوار سنينهم و اختلاف استعدادهم كما روعى في القوانين العرفية وبالاخص العقابية منها واما في عود الارواح فلان الروح العائدة في اى مرتبة كانت حالا او سابقا قد تقتضى مصلحتها واستعلائها وحكمة بارئها ان تتسفل وتتنازل في عودها و تتراض كقارة لذنوبها السابقة او لاستدعائها ان ترتقى باسرع مما كانت فتمعهد- قبال الهام بارئها- ارياضا وتلافيا لتقصيراتها في الحياة السابقة لها او فتنة وامتحانا لها بمزيد ابتلائها- قبول تعلقها بجنين اقل مرتبة- من حيث بعض الخصوصيات- من درجة الروح المرتبطة به فيكون هذا التعلق- قبال تعهدا- عين التناسب الواقع بينهما لان الغاية من العود الاستكمال- ورياضته في العود بوقوعها في صف الاغبياء، او الاشرار مثلا- هي الموجبة للتعالى اكثر مما كانت على هذا الفرض فتدبرو كن على بصيرة من حكمة البارى في كل الامور.

ان قلت : ما الذى اوجب الوثوق بما يقرره الروحيون في العصر الحاضر من معرفة الروح و اصولها واحوالها اى و اى مشكلة من المسائل المعضلة انحلت لك بهذا العلم او انها ايدت صحة ما قرره الروحيون ؟

قلت : كل مسألة علمية انتهت الى العمل على طبقها اولم تنته اليها تكون في مرحلتها الاولى فرضا و تصورا فقط و كلما كانت في استطاعتها ان ترجع المشكلات المتعلقة بها اليها منحلة الى وجه اخصر و امتن كانت الفرضية اقرب الى الواقع والحقيقة كما دريت في مسألة الحركات الكونية المربوبة بالمنظومة الشمسية وما جرى عليها من اختلاف النظر بين الفلاسفة و العلماء في القرون المتوالية من زمان بطليموس اليونانى القائل بحركة الشمس حول الكرة الارضية حركه دائرية الى زمان كبرنيك فكيبلر و كاليه و نيوتن وغيرهم القائلين لنظرية حركه الارض حول الشمس في المنظومة الشمسية وانه كيف انقلبت الافكار ووصفت وانحلت بها حركات الكواكب السيارة بأبسط وجه بعد قول المتقدمين بفرض التدوير والممثل وغيرها من التكاليف الباردة- بفرض مدار حركات الكواكب على شكل اهليلجى تكون الشمس في احدى بؤرتيه و بكشفهم فواعد للحركة المستقيمة والدورية وغير ذلك من المباحث العلمية !

هكذا الامر في مسألة الانسان وعاقبة امره بدوا وختما روحا وبدنا فكرا وعملا الى غير ذلك من المسائل الحياتية والاخلاقية .
ومن المعلوم ان كثيرا من المسائل المبحوث عنها كانت مغلقة غير واضحة عند العلماء الأعلى سبيل التأويل والتوجيهات التي هي بنفسها اوجدت مشكلات اخر وان انتهت الى حلها شيئا ما بسعى البشر نحو كشف الحقائق وحل المشكلات وياليت لم تقف الافكار عند الماديات جمودا غير ناظرة الى بواطن الامور الى ان انساق الانسان من هذه الجهة الى الحرمان من المعنويات وبالنتيجة الى الهبوط والسقوط ولكن من حسن الحظ انه قد اشرق نور الحقيقة من ناحية علم النفس في مرحلته الاولى اولائم معرفة الروح في المرحلة الثانية ثانيا و ان ذلك قد انحل للعلماء كثير من المسائل العلمية مما تحيرت العقول في فهمها فضرخوا احماسا في اسداس في الجواب عن الايرادات من غير ان يقنع الاكثرين المتوغلين فيها اللهم الامن باب الاكل من القفا وتعرض لبعضها على وجه الاختصار ومن جملتها :

- ١- الشخص والشخصية ٢- مسألة الرجعة ٣- مسألة الاستعداد ٤- مسألة تجسم الاعمال ٥- مسألة مسخ بعض الامم الماضية ٦- مسألة حضور الامام في مجالس عديدة في ليلة واحدة وساعة معينة ٧- مسألة المعاد الجسماني والروحي ٨- مسألة شبهة الآكل والماكول ٩- مسألة الرؤيا ١٠- مسألة التقدير ١١- مسألة الجبر والاختيار . وانشرع في الشخصية في فصول:

١ = الشخصية

قبل الشروع في اصل المطلب وبيان المراد من الشخصية في المقام ننقل هنا ما يتعلق بمادة شخص ومشتقاتها من كتب اللغة ما يمس الحاجة .
في مختار الصحاح - شخص بصره من باب خضع فهو شاخص اذا فتح عينيه وجعل لا يظرف وشخص من بلد الى بلد اي ذهب وبابه خضع .
وفي معجم البلدان - الشخص مصدر: الهبوط ، ومن البصر طموحه الى السماء

فلم يطرف (اقول اى جعل اجفانها لا تطرف ولا تغمض) و **الشخصى**: المنسوب الى الشخص
و منه الاعلام الشخصية لما علق على شىء بعينه والتشخص: هو المعنى الذى يمتاز به
الشىء عما سواه .

وفى **مقاييس اللغة**- شخص من اصل واحد ويدل على ارتفاع فى شىء و هو سواد
الانسان اذا سما لك من بعد ورجل **شخيص** و امرئة شخيصة اى جسيمة ومن الباب :
اشخص الرامى اذا جاز سهمه الغرض من اعلاه وهو سهم **شاخص** .

وفى **سر الليال** لاحمد فارس الملقب بالشدياق: (فان جميع اهل اللغة اتفقوا على
اصلية الحسى منها وفرعية المعنوى)

وفى القرآن : « **انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار** » سورة ابراهيم

(٤٢) « **فانهاهى شاخصة ابصار الذين كفروا** » سورة الانبياء (٩٧)

وللاشارة الى المراد من قول ابن فارس : اصل واحد . ننقل كلام الدكتور على
عبدالواحد وافى ، فى كتابه **فقه اللغة** فى مقام بيان منشأ التضاد فى اللغة العربية فذكر
من عوامله الكثيرة ثلاث عوامل :

١ - مجيء التضاد من اختلاف القبائل فى استخدامها .

٢ - التطور الصوتى وبعد شرحهما قال :

٣ - رجوع الكلمة الى اصلين -وقد يكون السبب فى ذلك راجعا الى انشعاب
الكلمة من اصلين : فتكون فى دلالتها على احد الضدين منحدره من اصل وفى دلالتها على
مقابله منحدره من اصل آخر . وفى هذه الحالة تكون بصدد كلمتين لا كلمة واحدة . ويرجع
هذا التاويل او يحتمل الصدق فى طائفة كبيرة من الاضداد . فمن ذلك مثلاً (**هجد**)
بمعنى نام وسهر . فمن المحتمل ان تكون فى معنى النوم منحدره من **هدأ** اذا سكن ، وفى معنى
السهر من **جد** اذا جهد لما فى السهر من الاجتهاد فى منع النوم . ومن ذلك ايضا (**ابض**)
بمعنى سكن وتحرك . فمن المحتمل ان تكون فى معنى السكون منشعبة عن **بض** فى بضا
وباض ... الخ بمعنى اقام وسكن وفى معنى التحرك منحدره من **اب** الشىء اذا حر كاه
ولعل من ذلك ايضا (**سجد**) بمعنى انحنى وانصب . فتكون فى معنى الانحناء مأخوذة من

(سج) بمعنى رمى وفي معنى الاتصاف من (سد) لان ما يسد شيئاً يرتفع فوقه فكأنه منتصب . انتهى موضع الحاجة ومن هذا المقال كما قيل : تعرف الاشياء باضدادها - يعرف على ما ظن معنى كون لغة ما-ذات وجوه ومعاني متعددة من اصل واحد .

التشخيص - من باب التفعّل: اتصاف الشيء بتعيين ما وقد شاع وراج في الفلسفة قولهم : الشيء ما لم يتشخص لم يوجد . وقولهم ايضا : الشيء ما لم يوجد لم يتشخص . وبينهما في الظاهر تناف بل وتناقض ولكنه ليس كما يتوهم اذ المراد من توقف الوجود على التشخيص كما هو مفاد القول الاول : هو في موارد تعين الذات والماهيات فالنوع مثلا ما لم تتعين اجزائه وذاتيائه لا يتصور وجوده النوعي الذهني ولا يمكن ان يعد نوعا ومن المعقولات الثانية . والمراد من القول الثاني : تعين المصداق الخارجى فما لم يتحقق ويوجد فى الخارج لا يتصور تشخصه وتعيينه بحدوده الفردية- ومن هذا التفصيل يعرف عدم تناف بين قولنا ان الموجود عارض الماهية تصور امع كون الماهية عرضا للوجود (بحسب الخارج) واتحداه هوية وفى الواقع فيقال : من الموجودات الانسان . وهذا الموجود حيوان وليس بحجرو انسان وذلك لاختلاف الطرفين بالتحليل ذهنا وتعيين منشأ انتزاع الماهية من الموجود الخارجى - خارجا والسرى فى الانقلاب هو ما يترأى من تصوير الجهاز المصور الشبح الخارجى فى الصفحة المقابلة له مقلوبا وكذا الحال فى الجهاز البصرى وانما الذى يقلب المقلوب ليصير مطابقا للمرئى هو الامتحان الفكرى والادامة على هذا التصور حتى الاعتماد وهكذا الحال فيما نحن فيه فان نسبة الماهية الى الوجود بالنسبة الى الذهن هو ان الشيء ما لم يعنون بعنوان و يحد بحدود كالانسانية والجمادية وغيرها - لا يتصور اى لا ينعكس الشيء فى الذهن وبعد التحديد يمكن ان يحكم الذهن بانه موجود او معدوم - ممكن او غير ممكن وهكذا فتدبر .

تطورات اللغة ومنها الشخصية:

مقدمة عامة يجب التنبيه والتذكير لها لفهم معناها الاصلى وهى ان منشأ كل لغة ومنها الشخصية كما ترى ما كان مما يحسه الانسان اى كان مفهومها الاصلى من

مقولة المحسوسات وبعدها استعمال فيما وضعت له وتدورات بين السنة الناس نراها قد استعمالت في غيره بسريان الذهن السيال من الاحساس بشيء الى ما يقرب منه مما يشابهه او يلزمه او يجاوره او يكون لازماله عادة واتفاقا وبعدها انس الازهان وتعارفهم في لغة يتطور المفهوم وان شئت فقل ينقلب ظهرا عن بطن فيستعمل اللفظ في امر غير محسوس ولكن فيه ملاك الارتباط والعلاقة بين اللفظ ومفهومه الاول بملاحظة ان مفاده الغائى في الاستعمال الثانى غير مفاده الاول وهكذا الامر ربما يتحول المعنى تحولات متوالية مع انحصار استعمال لغة معينة فى تلك المفاهيم المتوالية باختلاف ازواق المستعملين و المناسبات الحادثة و احتياجهم لافادة احد المفاهيم خاصة او على سبيل اللزوم فى احد منها على الوجه العام .

هذا كله بالنسبة الى مفهوم اللفظ وبالنسبة الى محيط واحد فاذا تغير المحيط فبالطبيعة يكون التطور واضح وابين واسرع لاختلاف الطباع بين المحيطين .
وعنده يتبع التطور المعنوى اللفظ الواقع قبالة فيتغير ويتحول تحولات شتى وقد يوازى تحول اللفظ تحولاً فى مفهومه وقد يتخلف ويحصل منه ما يعبر عنه بالاشتقاق فى الفنون الادبية وهو منقسم ثلاثة اقسام : الاشتقاق الصغير والكبير والاكبر .

فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول كلمة **الشخصية** فسرت فى اللغة بعبارات مختلفة و من شأن اهل اللغة تعيين موارد استعمال اللغات فقط و اما ان الاستعمال حقيقى او مجازى او كنائى وان اى المفاهيم من لغة و احدة مقدم و حقيقة فى اصل الاستعمال و ايها مؤخر متجاوز عن اصله الحقيقى و ايها كنائى فتعيين هذه الامور متوقف على علم اللغة **اولا** وفقه اللغة **ثانيا** ثم لمرجع اصول مستنبطة من همم رجال فن الادب و تتبعاتهم و من اصطلاك الآراء تحققت قواعد متبعة لدى اهل الفن و قد مر منا نقلا عن قواميس اللغة ما ذكره لمراد **الشخص** و مشتقاتها و بينوا المراد من - من - و ارد استعمالها و الذى استنبطناه من - من - المعنى المشترك لهما ان المنظور فيه من استعمال **الشخصية** ما يقرب من معنى العلامة او ذبها بمرأى من الانظار فهو امر محسوس و لازم العلامة ان تقوم مقام شيء او انسان متعين لارائه و من صفات العلامة

في المحسوسات غالباً ان تكون في محل مرتفع لئلا يحجبها شبح فيمنع مشاهدتها و لكنه ليس من مقومات العلامة المعبر عنها **بالشخصية** اذ من الممكن ان يرى الشيء في محل منخفض وقد تحولت **الشخصية** عن مفهومها الحسى المادى الى افعال الانسان و كيفية احواله المحسوسة دالة على هويته و زاته كما عرفوها هكذا بعض علماء علم النفس ثم استعملت فيما يكنسه الانسان مما يقوم ذاته من الملكات والقوى الجسمية و النفسية كما نقل عن بعض آخر ثم لما لوحظ ان للانسان قوى و ذخائر من الغرايز والعواطف والاحساسات غير ما ذكر - اطلقوا الشخصية و ارادوا بها جميع ما للانسان من القوى الداخلية مما هو مشعور به او غير مشعور به وقد وصل امر استعمال **الشخصية** الى هذا الحد .

الشخصية - مصدر صناعى وان شئت فقل سماعى انتزاعى- وفق اصطلاح علماء علم الاشتقاق. وهو ما يتكون بزيادة ياء النسب والتاء فى آخر الكلمة ليدل على معنى مصدرى لمادتها وكان عددها النوع من المصادر قليلا جدافى اوائل الازمنة على ما ظفرنا عليه ومنها: الاعرابية والرجولية والانسانية والقيومية والشعبية ر اللصوية و الربوبية والالوهية والملكو تية والجنية والانسية وغيرها ولكن الفلاسفة والعلماء و عدة من علماء اللغة والادب كابن سيده والزمخشري وغيرهما توسعوا فيه- والتوسع باب وجيه فى فن المعانى وسيع المدى رائج عند العرب- واستعملوه فى كثير من اللغات مما يقع تحت البحث والتحقيق كالجوهريّة والعرضية والجنسية والنوعية والفصلية والوجودية والعدمية والذاتية والعرضية والقياسية وغيرها.

ومجمع اللغة العربية فى مصر وافق عليه وجعله مصدرا قياسيا واصدر قراره التالى بقوله: (اذا زيد صنع مصدر من كلمات- يزداد عليها ياء النسب والتاء) وحيث كانت **الشخصية** من نوع المصادر لزم ان نشير الى معنى المصدر المصطلح عند الصرفين وعلماء الاشتقاق الصغير فنقول:

المصدر له اطلاق

احدهما ما دل على الحدث القائم بالغير او الصادر عن الغير اى الحدث المقيد المنحل

بنسبة ناقصة بحيث يكون التقيد داخل في مفهوم الكلمة وماهيتها والتقيد خارج عنه وهذا هو المصدر المصطلح والمتعارف بين علماء الأدب.

والثاني ما دل على الحدث المطلق أي اللابشرط الحاكمة عنه حروف معينة كالضاد والراء والباء من مادة (ضرب)

فالحروف المذكورة المعهود ترتيبها (معينا أو مطلقا) المعبر عنها بمادة الكلمة موضوع بوضع شخصي لمفهوم معين وماهية مشخصة وإنما أتى بها متبينة بهيئة خاصة لا يمكن التلفظ بالمادة الخالية عن كل حركة وسكون فالهيئة العارضة لها إنما شأنها حفاظة المادة وتعيينها بتلك الخصوصية الصوتية فلا قيمة لهيئة الضرب سوى الحفظ كما هو شأن هيئات الأعلام وقد يعبر عن هذا القسم من المصدر بالمصدر اللابشرط أو المطلق .

وإن قد عرفت الفرق بين الأطلاقين (بالنسبة إلى كلمة واحدة) فالذي متوهم القوم في السنة المبتدئين من كون المصدر منشأ مشتقاته - هو المصدر الأول أي المقيد وهو وهم باطل إذ هو مشتق أيضا من الفعل الماضي كسائر المشتقات وإنما المصدر الحقيقي الذي من شأنه أن يكون ساريا في مشتقاته هو المصدر بالأطلاق الثاني اللابشرط والساري في جميع مشتقاته ومنه إطلاق المصدر على المفعول المطلق ولذا لا يعمل عمل فعله بالاتفاق لخلوه عن النسبة والمتحقق بصور مختلفة وهيئات موضوعة بوضع نوعي قانوني قابل للعروض على مواد وأحداث مختلفة (وفق المقاصد والمعاني المرادة) وقد حققنا في محله أن كل هيئة من هيئات المشتقات كهيئات الجمل الكلامية المختلفة موضوعة بوضع نوعي ومعناه أن الواضع جعلها في اختيار المستعمل أي جعلت الهيئة من وجوه الاستعمال الذي هو مرحلة ثانية للمادة الموضوعة ومن سنخ الاستعمال وعمل المتكلم - كما إن انتخاب تركيب من تراكيب الكلام تقديماً لبعض الأجزاء على الآخر وتأخيرها وتعريفه وتنكيره وإضافته - وبالجملة ترجيح كيفية من كيفيات الكلام على أخرى - إنما هو من شأن المستعمل واختياره - وفق مقتضى الحال ..

اما المصدر الاصطلاحى المنطبق عادة على المصدر بمعناه الاخص اى المقيد
بنسبة ناقصة فهو مشتق من الفعل الماضى بالاشتقاق المعنوى والفعل الماضى مشتق من
المصدر بمعناه الاعم المعبر عنه باسم المصدر بالاشتقاق اللفظى و السرفى الاول ان
النسبة بماهى نسبة - لها وجود رابطى وتقرر واقعى تمام فى حد نفسه كما ان
طرفيه كذلك ولا يستقيم هذا الا اذا صح الاسناد اليه (المصدر) **لوجود النسبة بمعنى**
كون وجود المسند اليه موجوداً مستقلاً فى عالم اسناد الشيء اليه و كذا المسند
ولو كان من مقولة العرض والامور الاعتبارية وبالطبع تكون النسبة بينهما امراً تاماً
مستقلاً فى عالم اللحاظ و التحليل ففرض الضعف و النقص فى النسبة باعتبار فرض
الصاق التقيد بماهية المبدء (الحدث) دون القيد معناه عروض النقص عليه فيتأخر
فى عالم التحليل العقلى عن كلام ذى نسبة تامة اى عن الفعل و مشتقاته المتضمن
لمعنى النسبة المستفادة من هيئة الكلمة و حاصله ان المصدر الاصطلاحى مشتق من
الفعل اشتقاقاً معنوياً فهو قسم من المشتقات و بوجه آخر ان اول نسبة تلا حظ بين
الحدث و الذات و تكون متعلقة لغرض المتكلم و تقع مقصودة بالتفهيم من الكلام -
تحققه من الذات و من المعلوم ان المتكفل لبيان هذه النسبة التامة هو الفعل الماضى
و بعد سقوطها عن مرتبة الاخبار و العلم بها يصح تعلق الغرض بها على وجه التقيد
و جعل الحدث موضوعاً لحكم عليه كقولك **ضَرَبُ زَيْدٍ شَدِيدٌ** او **الْمُهْدَلِيُّ الضَّرْبُ**
فالتحقق الذى كان ركناً للكلام قبلاً وقع بعده قيماً معرفاً للحدث و المصدر الحقيقى
هو اللابشرط و المقسم للمشتقات وهو بالنسبة الى مشتقاته نظير الواحد اللابشرط بالنسبة
الى الاعداد و المصدر المصطلح بالنسبة الى ساير المشتقات كواحد بشرط لا بالنسبة
الى الاثنين و غيره .

ومما يجب التنبيه عليه فى المقام بالنسبة الى تعبيراتنا لتقريب المرام الى
الانهان - انا قد نعبّر عن (الحدث) بالماهية الموهوم للقول باستقلال الحدث و وجود
الماهية و عن الارتباط بين هيئة الكلمة و مادتها بالعروض الموهوم للقول بان الهيئة من
مقولة العرض و مادة الكلمة من مقولة الجوهر !

وليس كما قد يتوهم لان الحدث وان عد من مقولة العرض فليس امرا مستقلا ماهية و وجودا وراء ماهية معروضه ووجوده وذلك :

اولا- انه لا يكون كل عارض لشيء عرضاً فالفصل عارض الجنس وليس عرضاً ذاتاً ومن سنخ العرض المصطلح عند القوم وان كان عرضاً بالنسبة الى الجنس والفصل من ذاتيات النوع و من مقولة الجوهر حقيقة. والوجود عارض الماهية تصورا وليس بجوهر ولا عرض بل العدم عارض الماهية وليس العدم شيئاً مذكورا . و الصورة عارضة الهيولى و ليست الهيولى الا ما به القوة و ليست موضوعة ومنعوتة للصورة .

وثانياً- ان العرض كما حققناه في محله -خلافاً لمذهب اكثر الفلاسفة- لا ماهية له بل هو شأن من شئون الذات وجهة من جهات الجوهر وخصوصية من خصوصياته و مظهر من مظاهره .

وان شئت فقل ان الاعراض كلها امور اعتبارية انتزاعية .

اما اعتبارية محضة غير متأصلة كالزوجية للاربعة وغيرها من عوارض الماهية و كالفوقية و التحتية والابوة والبنوة والشرطية والسببية والحجية والاتصال والانفصال والتقارب والتباعد والتقابل والتماثل والتشابه والتعارض والتعادل وغيرها من الامور الاعتبارية و الاضافية من عوارض الوجود مما يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه ولا اصل له ذاتاً و يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا لوجوده .

واما اعتبارية متأصلة مما يكون له شائبة من الوجود و ليست اعتبارات صرفة لوجود منشأ انتزاعه و هي المسماة بالاعراض المتأصلة كالالوان والطعوم والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والعلم والجهل .

و ثالثاً - لا معنى لعروض عرض عرضاً آخر - ان العرض انما يتوقف وجوده على المعروض لاحتياجه الذاتي الى وجود الغير - و كيف يحتاج الى ماهو محتاج بالذات احتياجاً من سنخ احتياجه جنساً و درجة !

فالصوت كيفية عارضة للهواء المفسرة بالتموج و وصفنا اياه بالشدة والجهر و الهمس والاخفات ونظائرها غير عروضها عليه (بالمعنى المشهور) لان جهر الصوت هو

الصوت في حالة له حقيقة من دون ادنى تجوز- والعرض بناء على ما قيل هو الموجود في موضوع (الجوهر)- ولا استقلال للكيفية وجوداً فكيف بما يعرضها بل وجودها بوجود معروضها او هي هو من وجه ذاتا ووجوداً- فالصفات المذكورة حكايات عن درجات التموج للهواء وخصوصياته - وقد قسموا الوجود الى الوجود المستقل والوجود الربطي وهو خطأ محض- كتقسيمهم في مقام آخر- **الوجود الى الوجود الوجوبي والوجود الامكاني** وذلك لان سنخ الوجود الربطي غير سنخ الوجود مقابل العدم .

اما- اتصاف مادة الكلمة ببيئتها العارضة عليها بعروضها عليها- فهو من باب المسامحة في التعبير او من باب التنزيل لتقريب الازهان الى موضوع البحث . والحدث الذي هو المصدر بمعناه الاعم ومن جنس مشتقاته - من مقولة الاعراض - والهيئة العارضة عليها من مشخصاتها وحدودها وكيفية من كفياتها المصادقية- والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسم الطبيعي والتعليمي واتحادهما ضروري وجوداً وماهية وانما الاختلاف اعتباري بالابشرط وبشرط شيء كالكلّي الطبيعي ومصادقه .

وخلاصة الامر ان حقيقة العرض عندنا غير ما عرفه القوم له وذلك لانهم عرفوا العرض بانه الممكن الموجود في الموضوع وصرحوا بان المراد بالوجود في الموضوع هو الحلول والاختصاص الناعت بمعنى ان احدا الشئيين مختص بالآخر وان ذلك الاختصاص منشأ لكون الاول نعتاً للثاني وبالطبع يكون الثاني منعوتاً بالاول .

ثم انهم في مقام آخر قسموا الوجود الى الوجود في نفسه والى الوجود في الغير وسموا حلولا وجعلوه عبارة عن العروض - وهذا التقسيم لهم قرينة قطعية على ان مرادهم من الوجود في الموضوع في مقام تعريف العرض- هو الوجود المقابل للعدم !

و هذا النظر بظاهره عليل و بعيد عن الواقع ان حقيقة العرض مطلقا - عند بعض المحققين - ليست الأجهة من جهات معروضه - ان كان من عوارض الماهية او نحو من انحاء الوجود - ان كان من عوارض الوجود كما سنبينه والاختلاف بين العرض و معروضه- اختلاف اعتباري و في مرحلة التحليل الذهني واما في الواقع و نفس الامر فاما الامر ان (العرض ومعروضه) متحدان بالذات وقبل التحقق كما اتحاد الاربعة وحالاتها

الزوجية واما متحدان فى مرحلة التحقق كاتحاد الماهية و الوجود كما قال المحقق السبزوارى : ان الوجود عارض الماهية- تصورا واتحدا هوية. ومعنى الاتحاد يختلف حسب اختلاف الموارد - اى الاتحاد اعم من العينية ضرورة ان جهة الشئ (العرض) يغير نفس الشئ من جهة فى مرحلة التحليل والتعمل العقلى ولكنها لاتباينه بحيث يتصور للجهة ماهية مستقلة ووجود مستقل غير ماهية معروضه ووجوده كما زعمه القوم او ظاهر تعريفهم للعرض وتفسيرهم بماز كر . اما نفينا لاستقلال العرض وجودا او ماهية عن معروضه لوجوه **وللتوضيح نقول** ان الوجود والعدم يعرضان الماهية - فى مرحلة التحليل والتصور الذهنى - ولا يخلو العرض و المعروض عن وجوه :

منها- ان يستقل كل منهما ماهية ووجودا وهذا الفرض - كبعض فروضه الاخر- بالنسبة الى العرض ومعروضه لم يقل به ممن يعنى به .

ومنها- ان يستقلا ماهية دون وجود مستقل لاحدهما وهذا هو المتصور ومزعم بعض من الفلاسفة حيث حكى عنهم بان ماهيتى العرض و المعروض موجودان بوجود واحد فى العرض الاعتبارى وهذا هو الذى تنعرض لبيان بطلانه وذلك:

او لا- لان وجود الوجود (العرض) فى الماهية بديهى الاستحالة وذلك لان فى وجود الوجود فى الماهية اجتماع المثلين بل الامثال الملازم للتسلسل كما ان فى وجود العدم فى الماهية اجتماع النقيضين و معلوم ان عروض الوجود والعدم للماهية من سنخ عروض الاعراض و ان لم يكن الوجود عرضاً ولا جوهرأ و عليه يكون تعريف العرض بالوجود فى الموضوع - تعريفا للشئ بالاعم بل قديكون العارض جوهرأ - بناء على زعمهم- كعروض الصورة للمهيولى فيكون المعرف (بالكسر) مبايناً للمعرف (بالفتح) فالتعريف غير جامع وغير مانع .

بل التحقيق ان الماهية عرض للوجود اى منتزعة منه فى الخارج لان ماهية الشئ هى حده الذاتى والحد محيط لمحدوده وان كان الامر فى الذهن بالعكس بمعنى ان الوجود عارض الماهية ففى الحكاية عن الخارج هذا الموجود انسان و فى الحكاية عما فى الضمير يقال : الانسان يوجد فى الخارج .

و سر الانقلاب اى تغير نسبة الماهية الى الوجود - عارضاً ومعرضاً - هو ان
الشيء فى الذهن مالم يعنون بعنوان ويحد بحدود - كالانسانية والحيوانية والنباتية وغيرها -
لا يتصور اى لا ينعكس الشيء فى الذهن وانما بعده يحكم الذهن بانه موجود او معدوم
- ممكن او غير ممكن و هكذا - وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - وثبوت كل
شيء - بحسب ثبوت الثابت له - والتقرر الذهنى - كاف لترتب تقرر شيء آخر مثله عليه.
و على هذا التحقيق تكون الماهيات - حتى الجوهر واقسامه - من مقولة العرض
- بالنسبة الى الوجود - فلا يكون الا مميزات الماهيات واقسامها الى الجوهر والعرض
ذاتياً - ان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف - وقد عرفت عدم اختلاف الامر بالنسبة الى
الوجود - ثم اذا كانت الماهية بماهى - امرا انتزاعياى منتزعة من الوجود (لاسيما بناء
على القول باصالة الوجود) فكيف تقسم الى ما وجوده فى نفسه وما وجوده فى غيره اى الموضوع
لان معنى وجوده فى نفسه انه موجود ذاتا اى مع قطع النظر عن كل امر وقد علم عدم
وجود الامور الانتزاعية الاعتبارية - بوجودها مقابل العدم - اللهم الا ان يقال ان التقسيم اصطلاح
منهم - ولامشاحة فى الاصطلاح - ولكنه امر لافائدة علمية او عملية ترتب عليه الاتسهيل
الفهم وضبط المسائل او باعتبار ان الامور نسبية وذلك لتبدل الذات والذاتيات وانقلاب
العالم فى عالم الكون والفساد - والحركة الجوهرية بل الكونية - تنافى التوحيد المتفرع
على الثبات المستمر المنتفى وفق العلوم الطبيعية ولتفصيل هذا الموضوع - محل آخر.
وان ثبت ان عروض العرض ليس من مقولة الوجود المقابل للعدم ولا مفاد كان التامة
والناقصة لاستلزامه المحال - فاعلم ان العروض كالانصاف عبارة عن الانتساب اى الثبوت
الربطى والتقرر الماهوى وهو امر فى مرتبة الماهيات وما فوق الوجود وبعبارة اخرى الارتباط
القائم بجزئى الكل الموجود ليس وجودا وراعى وجود الكل فيتعدد الوجود للكل بتعدد اجزائه
كما ان وجود اجزائه ليس غير وجود الكل بل هو عينه وقد يعبر عنه بوجود الكثرة فى الوحدة
وذلك لان العرض حالة فى المعارض وجهة فيه وحالة الشيء وعجهته لا يعقل ان تبينه - فى مرحلة
التحقق وان غايرته - فى مرحلة التحليل والتصوير واعتبارها امراً مغايراً لذيها واستقلالها
فى التحقق ملازم لمباينتها لذيها ومعنى المغايرة بينهما ان حالة الشيء فى عالم التحليل

من شئونه متأخرة ذاتاً عن ذبيها وهو المعروف والمتأخر والواقع فى طوله لا يعقل ان يكون داخلاً فى ذات المعروف وفى عرض ساير ذاتياته الأفى عوارض الماهية الملازمة لها كالزوجية للاربعة فانها مما لا وجود له اصلاً ويكون تحقق الزوجية لها فى تحقق ذاتياتها فى مرحلة سابقة على الوجود فليس ثبوت الزوجية للاربعة حال العدم وقبل وجودها - وجوداً كما زعم كما ان انتفاءها عن الخمسة قبل الوجود ليس عدماً وان كانت القضية سالبة بانتفاء الموضوع فلا ميز فى الاعدام كما لا تكرر فى الوجود فالعرض (الحالة) خارج عن ذات المعروف فى مرحلة التحليل وداخل فيه ومتحد معه فى مرحلة التحقق - والاتحاد المدعى اعم من العينية فالاتحاد بين ذات البارى تعالى وصفاته الجمالية - عينية واما الاتحاد بين الماهية والوجود والاتحاد بين الصورة والهيولى واتحاد الجنس مع الفصل - فلا تعقل العينية فيه - ضرورة عدم معقولية اتصاف الشئ بنفسه وانما اتحاد العرض والمعرض فى مرحلة التحقق وهما متغايران فى مرحلة التعمل العقلى والاعتبار وهذا التحليل والتفريق اعم فى جميع العوارض اى اعم من عوارض الماهية وعوارض الوجود.

ثانياً - من الأدلة على ان الوجود فى الموضوع فى تعريف العرض غير الوجود مقابل العدم - عدم كون صفاته تعالى من مقولة العرض ولا شيئاً من الممكنات بل هى عين ذاته تعالى ومع ذلك لا ينافى صحة قولنا : الله عالم وهو يفيد النسبة التى هى من سنخ الاتصاف المشعر بالاتحاد وهذا الاتصاف لا يشعر بان الصفة ممكن موجود فى الموضوع - وقد عرفوا العرض بانه الممكن الموجود فى الموضوع والمراد من **الوجود** هنا عندهم هو الاختصاص (الاتصاف)

ثالثاً - ان الصورة تعرض الهيولى والعروض من سنخ عروض الاعراض لمعرضاتها مع ان الصورة ليست عرضاً - حسب اصطلاح القوم ورأى بهم فى امر الصورة بانها جوهر

رابعاً - ان الامتناع حالة وعرض للممتنع ولا وجود للامتناع مطلقاً .

خامساً - ان اتصاف العدم بجلاله كالأزلية وانه يقابل الوجود - عرض له ولا يعقل وجود للعارض .

سادساً - يصح اطلاق الاتصاف على اوصافه تعالى فلو كان الاتصاف عبارة عن

الموجود في ذاته بوجود مستقل اى مقابل للعدم لرم كون الصفة غير الذات وهو مجال فيه تعالى بالبراهين القاطعة وقد حققنا في محله ان اتصافه تعالى بصفاته ليس الابعارة عن هذا الكون الرابطى الغير المنافى لكونها عين الذات و هذا بالنسبة الى الصفات الحقيقية والاضافية المحضة ومرجع كونه عالما مثلا : كونه لا يخفى عليه شىء اذ ليس نسبة عدم الخفاء اليه تعالى الا هذا الكون الرابطى - وبعبارة اخرى عنوان العالم والقادر والحكيم و غيرها عبارات اخرى عن كلمة الله و مفاهيمها عين مفهومها مع المغايرة بالاجمال والتفصيل وهى عائدة الى اذها ننا لاغير .

سابعاً - ان الفصل بالنسبة الى الجنس - عرض وان كان بالنسبة الى النوع جزئاً مقوما له وعروضه للجنس سابق - فى مقام التحليل على وجود الجنس لكونه فى مرحلة تألف الماهية وهى مقدمة فى الذهن على الوجود رتبة فلو كان العروض عبارة عن وجود العرض فى الموضوع قبل العدم لزم تقدم المحمول (الوجود) على الموضوع واتصاف الموضوع به قبل العروض له وهو النوع اى المؤلف من الجنس والفصل وهو دور واضح ضرورة ان المركب منهما هو موضوع لحمل الوجود عليه وقد فرض الفصل امرا وجوديا مستقلا قبل تحقق النوع فوجود النوع متوقف على وجود الفصل للجنس قبل وجود النوع وهو الدور المستحيل .

توضيح ذلك ان اتحاد الجنس والفصل وتعددهما من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لان التعدد او الاتحاد فرع كون شىء فصلا او جنسا وهما كليان لا بشرط ذهنيان اى بلحافظ فرض الذهن مرآتيا و آلة لا نكشف الخارج ان الكلى انما هو فى الخارج باعتبار سر يانه فى جميع افراده ومن مقولة المعقولات الثانية (اى من الاعتبارات الذهنية وذلك لانتفاء وجود الكلى فى الذهن كما هو مزعم القوم) فهما فى مرحلة التجزئة متعددان وفيها باعتبار كون الفصل امرا متاخرا عن الجنس يكون عرضا وجهة من جهات الجنس الممكنة وخصوصية من خصوصياته وهما فى مرحلة التركيب وتحقق عنوان النوع يكون الفصل ذاتيا للنوع فالمعقولات متتالية متواردة على موضوع واحد لا تنافى بينها لاختلاف الاعتبارات وكونها من مقولة المعانى وهى كالحقايق الدهرية لامزاحمة بينها فالمتباعدات الزمانية فى

عالم الزمان والمادة متقاربات متألّفة في عالم الدهر والعقل.

تامناً - ان عوارض الماهية - و هي عندنا من جهاتها و خصوصياتها - تعرض لها قبل الوجود لان الاربعة مثلا تعرضها صفة الزوجية في مرتبة قبل وجودها فهي مجردة في تلك المرتبة عن حالتى الوجود والعدم فلو كان اتصافها بها عبارة عن وجود الصفة فيها قبل الوجود مقابل العدم استحال الاتصاف بها حال العدم ضرورة ان ثبوت الشئء للشئء فرع ثبوت المثبت له وبعبارة اخرى نقول ان اتصاف الماهية بعارضها لو كان مفاد كان التامة ازم منه تكرر الوجود للماهية وان كان الاتصاف مفاد كان الناقصة ازم من فرض الكون القائم بطرفى القضية ووجود اقبال العدم **تقدم الشئء** على نفسه بمرتبتين وهذا فرض فى نفسه محال لانه خلاف فرض عروض الوجود للاربعة الملازمة ذاتا لصفة الزوجية لارجاعها الى اتحادهما فليس الكون بين الموضوع والمحمول الا عبارة عن الربط بينهما الملائم لحالة العدم ايضا كقولنا شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين وكذا ارتفاعهما محال - وان شئت فقل الى وحدة الشئء بالذات وكون صفة الزوجية عنوانا منتزعا عن ذات الاربعة على فرض استقلال ماهيتها وقد حققنا فى محله وسنحقق فيما يأتى فى تعريف **الشخصية** وحققتها فى علم النفس: ان لاما هية مستقلة للاعراض التسعة المشهورة اصلا فان عوامل المحيط وصفاتها وآثارها الاضافية بالنسبة الى وجود الحى كالانسان وشخصيته لادخاله لها فى شخصيته المستمرة فلسفيا ولا تمسها الا من باب الطريقة وبعبارة اخرى ان تطورات وجود الانسان العرضية - خارجة عن ذات الانسان وشخصيته خلا فالبعض المتفلسفين وانما المشكل والمقوم لها تطوراتها المتوالية الطولية من لدن ادوار وعصور متمادية لم يعلم عددها وان علمت كيفياتها فى الجملة وبتناسب درجة العلم واحاطة العالم الروحى والنفسى بمحتويات العقل المغفول عنه للشخص من الغرائز والعواطف والاحساسات والذوقيات والقرائح ودرجة الاستعداد من الفهم والذكاء وغيرها - يستعلم مقدار شخصية الموجود الحى ودرجة استكماله النفسية. والحاصل ان عوارض الماهيات من شئونها و تجلياتها و عنا و بينها الانتزاعية و اعتباراتنا الذهنية حسب تعملنا العقلى و تجلياتنا الفكرية التى لا اصل لها سوى منشأ

انتزاعها- اعم من الاعتبارات الاولية كالفوقية للفوق والتحتية للشئ، التحتاني ونحوهما او مما يكون لمنشأ وجود في الخارج كالالوان و الطعوم و الاشكال الهندسية من المثلية والمربعية و غيرهما او الذي فيه شائبة الوجود و ليس به كالبعد والقرب واليمين والشمال والجنوب والخير والشر وغيرها من عوارض الوجود من الامور النسبية على ما قال به الاقدمون وايدى الفيلسوف الرياضى : اينشتين الشهير بالقواعد الرياضية . اما مما يمكن انتقال الذهن اليه فى المقام على ما استأنست الان زهان بالالقاء والتلقين به من المتفلسفين والطبقة المتوسطة من الطلاب والمحصلين - هو توهم وجود ذهنى لثبوت الزوجية للاربعة قبل الوجود و ان الاشياء بحقائقها توجد فى الذهن وهو فى غاية السخافة والسفاهة ضرورة ان الذهن والتعقل لاشان له سوى حالة انكشاف عند مواجهته لامر موجود فى الجملة و له التصرف فى منكشفاتة بالتر كيب والتجزئة طالبا انكشافا اخر و الانكشاف بما هو لاستقلال فيه بل هو تابع للمنكشاف كما و كيفا بمعنى اصالة المعلوم -- فى مقام المقايسة والتطابق- و كونه ميزان الصدق و الكذب للقضية الذهنية اولا و للكلام ثانيا فالعلم فى طول المعلوم ذاتا و حقيقة لافى عرضه و من سنخه ليكون درجة و مرتبة من مراتب الموجود الخارجى فلا يعقل ان يكون العلم مؤثرا فى شىء من جهات الواقع و الالزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون الثابت ذهنى من مراتب المعلوم الواقعى فيكون له حظ من الامر الواقعى بمعنى اعتباره امرا واقعيا فى عرض ما فى الواقع او فى طوله نعم باعتباره مراتباً للواقع و آلة لارائمه يكون بحكم الواقع ان اند كآكه فيه اوجب عدمه اعتبارا فلا حكم له ولا اثر والى هذا يجب ان ينظر عند ما نقول باتحاد العاقل والعقل والمعقول - اما تأثير الخيال القوى وترتب آثار عليه احيانا او كثيرا فهو امر آخر لادخل لمتعلق الخيال فى هذا التأثير و له بحث علمى فى علم النفس كذكر الحامض فيترشح به البصاق و ذلك لان التخيل والخيال غير العلم والانكشاف بل هو عمل جسمانى فيزيولوجى والعلم حالة معنوية روحية اى فى احدى مراتب الروح وهى مرحلة التعقل هذا ولى فى تحقيق هذه المسئلة رسالة مستقلة ستطبع انشاء الله تعالى .

و حاصل الكلام ان صيرورة الاربعة زوجا لا يتوقف على تصور متصور فالاربعة زوج كقولنا الاربعة اربعة بل هو هو ولا اختلاف فيهما الا بالتحليل والاعتبار .
و خلاصة ما مر ان تعريف العرض -- بالوجود فى الغير - لا يخلو عن مسامحة فى التعبير ضرورة ان هذا الوجود ليس من سنخ الوجود مقابل العدم اصلا بل المراد منه الكون الربطى و ليس الأعبارة عن الاتساق و هو مرتبة ضعيفة من الاتحاد فى مرحلة التحليل فالإتحاد بين العارض والمعروض ذاتى والتغاير بينهما اعتبارى وتحليلى وهذا ينافى تقسيم الوجود الى الوجود فى نفسه والى الوجود فى الغير وقد سُموا الثانى من قولهم هذا حلولا وجعلوه عبارة عن العروض وهو كما ترى مما بسطنا قبيل هذا .

تكلمة - حيث ان البحث عن المصدر انجر الى البحث عن العرض وما يتعلق به ولم تكمل مسألة المصدر لزمنا ادامتها استيفاء لها - فنقول بعد ان علم ان المصدر الاطلاقى والذى مقسم المشتقات مادة الكلمة من دون دخالة لهيئته لمفاده المقسمى اللابشرطى و مورد الاطلاقى - مادة واحدة ذات هيئة معينة و هذا القسم من المصادر (وحدة الهيئة والمادة) هو الاكثر فى اللغة العربية وباعتبار مفادها الاخص (بكون الهيئة دال على النسبة) فى مورد الاشتراك يكون المصدر من المشتقات ومشتقا من المصدر بالمعنى الاعم (لفظا) ومن الماضى معنى .

والدال على تشخيص المراد غالبا مع اشتراك اللفظ - اقتران الكلام بالقرينة كوقوعه مسندا اليه نحو النص موجود : اى مقرر بذاته ومفهومه وان لم يكن ضارب بالفعل - او القتل مذموم وغير ذلك كقوله تعالى «**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**» سورة النور (٢٤) آية (٥٤) و قوله «**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**» سورة البقرة آية (١٨٣) وذلك لان الحكم والمسند لا يتعلق الا بالماهية ولا ماهية للنسبة والقضية صحيحة كما مر مشروحا هذا .

وقد يعبر عن **المصدر المقسمى باسم المصدر** والمراد منه نفس المادة فاسم المصدر اسم للمبدء اى المادة و ذات الحدث الساذج والملاحظ مجردا و عاريا عن ملاحظة النسبة و انما يطلق اسم المصدر على اللفظ تنزيلا او باعتباره ما به ينظر

ومرآتا عن المفهوم فيكون اللفظ مستهلكا في مفاده - و كانه عليه لا وجود مستقلا للفظ وان شئت فقل ان ملاك هذا التعبير هو الاتحاد فتكون اضافة الاسم الى المصدر - في مقام التسمية - بيانية وباعتبار ان اسم المصدر اشارة الى المعنى تكون الاضافة لامية - ومن هذا القبيل اطلاق الفاعل والمفعول والحال وغيرها على الالفاظ الدالة على ما هو الفاعل او المفعول او الحال مثلا في الخارج .

هذا كله فيما اذالم يفترق المصدر المصطلح (هيئة) عن المصدر اللابشرط وهذا كثير في اللغة العربية ومع الاختلاف قليل فالطهارة والغسل والعجب بضم اولها من مقولة اسم المصدر والطهارة والغسل بفتح اولهما والعجب بفتح الاول والثاني من مقولة المصدر ويعم المصدر المصطلح - المصادر المجمعولة الانتزاعية القسمة - ومنها - الشخصية - كالفوقية والعرضية والنفسية و نحوها - فكل من هذه المواد لتدل غالبا وعلى الظاهر على نفس المبدء (الاعم من الامور الاصلية والامور الانتزاعية) ليكون عاريا عن كل نسبة الا بالاعتبار الثانوي فتكون الهيئات العارضة لها كهيئات الاسماء الجوامد كزيد و خالد وعمر وسعاد وزبيده و زياد - غير عارضة مواد الكلمة الالحفظ المادة و تعيينها الشخصي وامكان التللفظ بها وذلك لان المصادر الانتزاعية كالحجرية تشتق من كل شيء فكل شيء مبدء لها وليست هي مبدءا لشيء وهكذا الضاربية مشتقة من الضارب وقد تبين بعد هذا البيان رجحان الفرق المذكور بين المصدر واسمه على سائر الفروق الدائرة بين اهل الادب والضيق المجال اختصرنا الامر ولم ننقل الفروق الاخر المدعاة لنذكر ضعفها - اعتمادا على امكان القارى مراجعة المؤلفات المتعرضة بهذا الموضوع عند الحاجة و اتكالا على ذوق المراجع و اختياره ما هو الاحسن كما قال تعالى :

فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه سورة الزمر (٣٩) آية (١٨)

ولا يشكل بان الحدث السانج ان كان مبدء المشتقات و عنصرها الذاتى كما مر - غير معقول للتباين الواضح بين المبدء الجامد و المشتق فكيف يتقوم الشيء بامر يباينه و ينافيه !؟

لما اشرنا وصرحنا بان المبدء المصدرى بالنسبة الى مشتقاته نسبة اللابشرط

الى المشروط بشيء و اللابشرط يجتمع مع الف شرط و ذلك لامكان لحاظ نسبة فيه - تامة او ناقصة - بجهة من الجهات منضمة به كاشتقاق التمار او التامر من التمر بملاحظة نسبة وقوعه فى معرض البيع للشخص واشتغاله به و كذا البقال من البقل واللبان من اللبن وغيرها كاشتقاق نصر ينصر، وناصر وغيرها وهو عمل متداول عند العرف مادام يساعده ذوق اهل المحاوره فى مقام اداء المقصود فالنسبة الملحوظة فى المبدء بمنزلة الفصل المنوع لتحقق المشتق النوعى و المبدء بمنزلة الجنس و هما يجتمعان فاللحاظ و الاعتبار كالروح احيى الحدث و جعله امرا سيالا متطورا بعد ان كان جامداً متظاهرا بصورة الميت كتتحقق الكلى الطبيعى بتحقق مصاديقه.

ومجمل الكلام ان الشخصية كالحجرية و الاسمية و الفعلية و الحرفية و الزيدية و الضاربية و المضروبية مصدر انتزاعى ناشئة غالباً من اسم جامد - اعم من اسماء الذوات و اسماء المعانى و قد اثبتنا فيما مر ان الجوامد كالدّم و السراج و الذهب وغيرها من حيث هى خالية عن النسبة ذاتا فلا تقبل الانتساب فى نفسها و لكن الغالب امكان لحاظ جهة فيها و انتزاعها توجب الانتساب فيصح بهذا الاعتبار عدّها من المشتقات كالمصادر الاصلية بمعناها الخاص المصطلح لدى القوم من افعال الشخص و اعماله المنتسبة اليه ذاتا فكما ان البول و هو اسم ذات جامد - يصح اشتقاق الفعل منه كبال يبول باعتبار انتسابه الى الشخص او الشيء و اعتبار كونه خارجا عنه و كذا يشتق من الدم ادمى و هو دامى الولد و من الحيض حاضت و هى حايض باعتبار كون المرثة بحيث تقذف الطبيعة الدم و من السراج الاسراج باعتبار اشتغاله و من الذهب التذهيب باعتبار جعله زانهب و من الشخص الشخصية و الشخص باعتبار اشتغاله على تعيينات خاصة قد تميز بها - و الذى صحح الاشتقاق منها - هو العناوين المنتزعة الصالحة للاشتقاق و المصادر المجعولة منها تسمى صناعية بخلاف المعانى و الاحداث المحضة فانها تنتسب بذاتها و المصادر الحاصلة منها بالاقضاء تسمى مصادر اصلية - اما المصادر الصناعية فهى كانت فى الازمنة الاولى سماعية توقيفية و فى العصر الحاضر - وفق رأى مجمع اللغة العربية فى مصر - عدت قياسية كما اشرنا اليها سابقا - فالسواد او البياض من اسماء الالوان اسم للون مخصوص - لا

يقبل الانتساب بنفسه لانه جامد ولكنه باعتبار عروضة للمحل واتصاف المحل به صالح لاشتقاق اسود مثلامنه فالمصحح للاشتقاق هو الحدث وليس شيء من المواد الجامدة من جنس الحدث وانما الذى الحقه بالحدث هو الامر المنتزع الذى به قوام الاشتقاق وهو فى الدم كونه بحيث خرج من الشخص وفى الحيض كونه بحيث قذفته الطبيعة وفى السواد كونه بحيث يتصف به المحل وفى الحجر كونه بحيث تحقق فى الخارج وكان موجودا فصح به قولنا تحجر الطين . وهذا الكون الخاص الانتزاعى له حالتان اى اعتبارين فقد يلاحظ فى نفسه من دون اعتبار انتسابه الى الذات ولاعدمه وهذا هو المصدر اللابشرط ومبدء المشتقات كما هو ظاهر المصادر الانتزاعية ومنها - كلمة الشخصية : وقد يلاحظ الاعتبار المذكور فيه نفيًا وايجابًا فيكون من المصادر الاصطلاحية ومن اقسام المشتقات. هذا.

٢- الشخصية و علم النفس :

ربما يسبق الذهن - من اقتران كلمة الشخصية بعلم النفس اعلاء- انها امر نفسانى ولاغير! كما يشهد عليه اكثر التعريفات النازرة اليها كما سيتلى عليك! ولكن وجه التقييم فى العنوان هو توجه علم النفس و علمائه الى التطورات المتعاقبة للشخصية اكثر من غيرهم - فليس للخطور المحتمل وجه - لدخالة ظاهرة البدن و اعضائه و الآلات الطبيعية الموهوبة للفرد و روابطه الحياتية مع المجتمع - فى شخصيته .

اما تعريفها:

فقد عرفت بتعريفات مختلفة يشعر كل منها بنوع من التفكير و فهم الموضوع الحاصل من تجلئ الشخص باحد عناصره المقومة فى شخصيته وهذا الاختلاف للمعرفين فى نفسه ناش عن الاختلاف .

١- اما فى شخصية المشخص- حسب مقدار تربيته العلمية والعملية و نوع محيطه المؤثر فيه .

٢- اما من ناحية المتشخص لهو نوعه المختلف والممتاز عن انواع اخر من الشخصية

وذلك لان اختلاف مراتبها قد يبلغ مرتبة توجب التفاوت بين افراد الانسان كتفاوت
الانواع . وما اشرنا اليه في تفاوت شخصية المحدود اى الفرد بعينه يكون التفاوت
بين افراد المعرفين (بفتح الراء) ككون المتشخص بتشخيصه من طبقة العلماء بمجموع
طبقاتهم المختلفة باختلاف نوع العلم و التربية ودرجة العلم و سنى اعمارهم - او من
طبقة الضباط و الجنود و القواد - او من طبقة النساء او الرجال - من طبقة زوى الحرف
و الصناعات - او غيرهم فبهذا الاختلاف فى الجانبين يختلف تحديد شخصية كل منهم
عن الاخرين و لكل شخصية تجليات زمانا و مكانا و سنا و جساما و روحا ، صحة و مرضا و غيرها .
٣ - و اما من ناحية مقتضيات المحيط و آثاره و الاستجابات المتبادلة بين

الفرد و المجتمع فللكل دورة من الحياة - زمانا و مكانا - دولة و رجال - و رب شىء
و خصلة من الانسان فى وقت او شخص معين - مطلوب و مستحسن و عينه فى شخص آخر و
فى وقت او مكان آخر - منفور و قبيح فيتجلى فرد واحد فى صورتين و كأنه نور و حين و ذو
حياتين متقابلتين لا يعلم اى التحديد بين اقرب الى الصواب و من هذا الفرض الواقعى
يستعلم ان لا استقرار ذاتا لشخصية الفرد فلا يمكن تحديدها ثم الاختلاف فى
الشخصية لا ينحصر فيما ذكر فهى ذات درجات مختلفة فردا و مجتمعا فالشخصية
المتحققة للفرد فى دورة الشباب غير هاله فى دورة الكهولة و هكذا الامر بالنسبة الى
الحالات المتتالية للمجتمع فى اوقات و ادوار من حياته و قد تكون الحالة التالية ارقى
او ادنى من سابقها و قد تكون سريعة الحدوث فيعبر عنها بالانقلاب و قد تكون بطيئة
الحصول لا تتجلى و لا تتضح لكل احد الا بعد التأمل و المقايسة بينها و سابقها و هكذا
فى زوالها و تبدلها الى غير هافى الرقى و التدنى و السرعة و البطء الى غير ذلك من الاختلافات
الملحوظة فى مطلق الشخصية ! .

فالذى لا تعين له ذاتا و وجودا - لا يمكن تحديده فى قالب محدد و حصره فى قلعة

ساكنة كالحصار له .

ثم اذا تذكرت ما للقوى النفسية و الحالات الروحية مما يعد من مقومات الشخصية

او الموجبات الكمالية و المؤيدة - من الخفاء و العمق و الستر لغاية قربها بالانسان

و صعوبة تحليل القوى الى حد كبير بسبب امتزاجها الطبيعي العجيب بعد التعاضد او التزاحم و التعارض بينها و انتهاء الامر الى حدوث حالة اخرى و خاصة كيميائية او ميكانيكية غير ما لكل واحدة من القوى و الغرايز و الاحساسات و العواطف و الافكار من الصور الكثيرة الى غير ذلك مما يطول البحث فيه ان اردنا الولوج في جزئيات باطن الشخص .

و اذا تذكرت مضافا اليه تطور الشخص فردا وجمعا ، جسما و نفسا ، فكرا و عملا و غاية - بالحر كة الجوهرية و الاضافية في كل آن و ساعة فضلا عن الشهور و السنوات مما ينقلب الشخص بشخصيته بالنظر الفلسفي بطنا عن ظهر - و ظهرا عن بطن على التفصيل المذكور في محله مما يغير شخصية الشخص و لا تبقى على حالة واحدة .

اضف الى ذلك الاختلاف في درجة الشخصية فردا وجماعة وايضا شخصية الحيوان و عدم وجه لتخصيص التعريف بشخصية الانسان من كل هذا .

تعلم ان تعريف الشخصية و لو كان تعريفا با الرسم و الآثار - في غاية الصعوبة و لا يخلو من ايراد و انتقاد على ما ذكره من التعريفات و كونه اما غير جامع لخروج شخصية الحيوان بل الاكثر من افراد الانسان و الجماعات لما ذكر من التباين بين الشخصيات و اما تعريف بالمباين او الناقص من احتوائه جميع مقومات الشخصية و على كل حال فوجهة كل معرف لها تغاير غيرها فان منهم من يعرف الشخصية من الناحية العقلية و منهم من ينظر اليها من جميع النواحي و لكنه يحصر الشخصية في الدرجة العليا من الانسانية فيدور التعاريف بين ما هو تعريف للكامل بجزئه او تعريف للشخصية الكاملة من ناحية الخير و حكم العقل بلزومها و قد خرج منه الشخصيات البالغة در جتها القسوى من ناحية الشرور و الشقاوة فيدخل في دائرة الاخلاق و الفضائل فقط .

والحاصل ان الحد و المعرف الفاظ محدودة المفاهيم لان الالفاظ بمنزلة ظروف و قوالب لمفاهيمها و الشخصية غير محددة و لا مستقرة كما و كيفا فلا يمكن

التحديد و كلما يمكن ان يقال فيه - مع قطع النظر عن العيوب والايرادات الواردة على التعاريف - انه تعريف مبهم مفهومه غير مصرح نظير تعريف الجنس - لا يغنى من الحقيقة شيئاً ومن احسنها واقلها عيباً انتقاداً ما يأتي :

١- **الشخصية** : هي مجموع الصفات و المزايا الذاتية التي يمتاز بها الشخص عن غيره سواء كانت تلك الصفات حسنة ام قبيحة (وفيها بهام وعماء لم يشرح المقومات الذاتية المميزة له عن غيره و ذلك للاختلاف فيما هو المقوم والذاتي للشخصية عن غيره وعليه يكون التعريف المجمل - محل نظر عندهم . و بعد هذا التعريف القريب بالنسبة من الحقيقة قول البعض :

٢- **الشخصية** : مجموعة الصفات العقلية و الخلقية و الجسمية والارادية التي يتوج بها الانسان . وفيه الابهام فقط كما مر لو اغمضنا النظر انتقاداً عن سكوته وحذفه الغرائز و المدخرات الباطنية المودوعة (او الموروثة في نظر الاكثر) المعبر عنها بالباطن والمغفول . ووجه الابهام عدم افادته ان المجموعة هل هي الصفات المذكورة المتوالية الحصول للشخص في طول ادوار حياته المتجددة فقط او الاعم منها والتي حصلت له في العرض كاعصان افنان لشجرة نامية طولية و هي فروعها الحادثة حيناً والدائرة والفانية حيناً آخر مما لاقية لها في وجود الشجرة اصالة ؟ ! واخس الحدود هو :

٣- مجموعة الفروق التي تميز الشخص عن غيره . و هو كما ترى اجمالاً في ابهام من دون مفهوم مصرح لها ! و لنعم من قال ان الحدود من هذا القبيل تعريف للمفهوم (الخيال) للشيء فان كنا و لا بد من تعريف الشخصية فاقول : **الشخصية** : مجموعة مميزات الفرد او الشخص الاعم من الذخائر المخزونة في طبقات مما وراة الشعور والانتباه و الارتباطات الاجتماعية - كل منها ذات درجات و منازل و مراحل طولية - وفق قانون تطورات الفرد و الجماعة و قانون التكامل والاستكمال من الطفولة الى آخر مراحل الحياة في كل ادوار حياته الطولية المستمرة - كما هو كذلك في شخصية الجماعات و الجماعة البشرية .

و امتن التعريفات كما في مجلة علم النفس (المجلد الاول - عدد ١ -) هو ان

« الشخصية Personality نظام متكامل من مجموعة الخصائص الجسمية و الوجدانية والنزوعية و الادراكية التى تعين هوية الفرد و تميزه عن غيره من الافراد تميزا بينا .

وللشخصية جانبان : جانب ذاتى وآخر موضوعى . اما الجانب الذاتى فهو ما يعبر عنه بالانية (Self ; Lemoi) اى شعور الشخص بذاته على ان هذا الشعور ليس اوليا بل يتكون بالتدرج و يمر بعدة مراحل مبتدئا بالشعور بالذات الجسمية ثم بالذات النفسية و اخيرا بالذات الاجتماعية، على ان المرحلتين الاخيرتين مندمجتان الى حد كبير ولذا يطلق عليهما مجتمعتين : الذات المعنوية فى مقابل الذات الجسمية .

اما الجانب الموضوعى فهو ما يعرف بالخلق (Character , Carácter) والخلق انما هو نظام متكامل من السمات او الميول النزوعية التى تتيح للفرد ان يسلك ازاء المواقف الخلقية و اوضاع العرف ساو كما تتقاع ذاته على الرغم مما قد يواجهه من عقبات و قد امكن دراسة الخلق دراسة موضوعية بما يسمى باختبارات الشخصية . و كثيرا ما تستخدم كلمات الشخصية (Personality) والخلق (Character) والفردية (Individuolity) بمعنى واحد» انتهى .

توضيحات للمنقول اعلاه:

١- ان فى كل فردنا معاشر الانسان شعورين اى اثباهين و نوعين من الضمير : احدهما يتعلق بالحالات الشخصية و الفردية و يختص بالافراد و الاخر يتعلق بالحالات التى تكون فى الهيمئة الاجتماعية - مجيبا و مستجيبا بالتبادل على وجه الاشتراك - فالاول يبدى الشخصية الفردية و المختصة بنا . اما الثانى فتظهر به الحياة الاجتماعية فينا و بدهنه لوجود الهيمئة الاجتماعية اصلا (فوق وجود كل فرد منها) فاذا كان عملنا و سلو كنا مستندا الى الشعور الجمعى فلا يكون لاجل نفع فردى بل المنظور منه المقاصد الجمعى .

هذان النوعان من الشعور وان كانا متمايزين و متشخصين (بحسب ادراكنا و تحليلنا الذهنى) لكنه باعتبار قرارهما فى عضو واحد و فى شخص واحد يكونان مرتبطين

ومتصلين وتوأمين (وجودا) وعلى اثر هذه الحالة تحدث حالة تعاون ميكانيكية . وهذا التعاون - على اجماله ومن غير تعين - ليس بحيث يجعل الفرد مرتبطا بالمجتمع فقط بل يجعله كعضو من اعضائه واجزائه المختلفة نوع التيام وارتباط اعضاء البدن واجزائه فى تشكيل بدن الفرد هذا ملخص من بيان المحقق الاجتماعى - اميل دور كيم فى المقام عن ترجمة فارسيه من الدكتور موسى جوان .

٢ - الشخصية والخلق : نقلا عن كتاب الشخصية والعلاج النفسى للدكتور محمد عماد الدين اسماعيل .

« كانت كلمة الخلق و كلمة الشخصية تستعمل الواحدة منها محل الاخرى فى كتابات علماء النفس القدامى . اما الآن فقد اصبح للفظ الخلق معنى مختلف تماما عن معنى الشخصية .

اما ذلك المعنى للفظ الخلق فيتضمن الشخصية مقدره من الوجهة الاخلاقية اى من جهة القيم والمعايير الخلقية السائدة فى المجتمع . و واضح ان هذا المعنى يتفق تماما مع مفهوم هذا اللفظ عند الرجل العادى - فالرجل العادى لا يستخدم لفظ الخلق الا مقرونا بصفة من اثنتين خلق طيب وخلق سيء . حقا اننا كثيرا ما نقول « خلق قوى وخلق ضعيف » او خلق رفيع وخلق وضيع . . . الخ . ولكننا فى كل حالة لانخرج عن تقييم الشخصية من حيث هى متقبلة او غير متقبلة من الجماعة وذلك بحسب المعايير الخلقية السائدة . حتى عند ما نقول ان فلانا هذا عديم الخلق فمعنى ذلك ايضا انه ذو خلق سيء بالمعنى السابق الذكر . فالخلق اذن هو تقييم الصفات العامة السائدة فى سلوك شخص ما - اى تقييم شخصيته - بمعايير خلقية اى من ناحية الحسن والقبح .

ولن نتحدث هنا عن النظريات المختلفة فى الخلق كمنظريه - ماكدوجال - او نظرية التحليل النفسى . اذ ان هذا يبعدنا عن الغرض المباشر الذى نريد تحقيقه هنا وهو العمل على تحديد مفهوم الشخصية عن طريق التفرقة بينها وبين المفاهيم الاخرى التى قد تختلط بها . و يكفى فى هذا المجال ان نختم الكلام بعبارة - الپورت - ان « الخلق عبارة عن الشخصية عند تقويمها » . ومن هذا الدكتور ما يأتى ملخصا :

٣- نظرية السمات او نظرية الصفات العامة : هذه النظرية تقول : ان لكل فرد سمات شخصية ثابتة يمكن ان نلاحظ فيه كما يمكن ان نفرق بين شخص وآخر او ان نميز بين الاشخاص بعضهم و بعض على اساس من هذه السمات ومن ناحية اخرى فان هذه السمات الى جانب ثباتها ، عامة بمعنى ان الشخص يمكن وصفه بشكل عام و بدرجة كبيرة من الثبات بانه كذا او كذا من السمات المختلفة التي يمكن اسنادها اليه و لتفسير هذه النظرية قال اصحابها مفترضين و جود استعدادات معينة عند الفرد : عامة شاملة معقدة و متداخلة يجمعها بعد الثبات جهة واحدة : هي الاستمرار . وهذه الاستعدادات تعبر عن تهيؤ الفرد للعمل او للسلوك او للتصرف بشكل معين و تعتبر **هذه الاستعدادات عندهم اهم مكونات الشخصية .**

و مع ان لهذه النظريات اشكال متعددة قد يرتاب الانسان انها نظرية واحدة في السمات و من الصعوبة استقصاؤها في المقام ولكن نرى من الممكن تحديدهم المميزات لها برسم صورة عامة للنظرية :

فقد قال «جوردن الپورت» في تعريفها بانها : «نظام نفسى عصبى مر كزى عام (خاص بالفرد) يعمل على جعل المثيرات المتعددة متساوية وظيفيا كما يعمل على اصدار و توجيه اشكال متساوية من السلوك التكيفى و التعبيرى .»

و بمعنى آخر : فكان السمة استعداد عام او نزعة عامة تطبع سلوك الفرد بطابع خاص و تشكله و تلونه و تعين نوعه و كيفيته و هذا هو المعنى الخاص و الشائع لاصطلاح (السمة) انتهى موضع الحاجة .

ثم اقول : تصويره الشخصية ذات جنبين : ذاتية و خلقية - صحيح من جهة بيان الامتياز بينهما فى حد ذاته و لكنه خطأ من حيث حصرها فيهما اذ مقومات الشخصية اكثر منهما و القوى الارادية و الجسمية و الآلات الحاسة من مقوماتها ايضا .

ثم انه فسر الجانب الذاتى بشعور الشخص بذاته ! فلنأنا نساله ما هو الذات المشعور به ؟ و لاشك ان الذات : ماهية مركبة من جملة قوى و خصائص ذات آثارها لم يسبق وجوده قبل الشعور بها لا يتحقق معنى الشعور المتعلق بها كما يؤيده مفاد قوله ان الشعور

الشعور المذكور تدريجي الحصول! وعليه فالشخصية الذاتية عنوان لنفس الذات المفسرة ومقتض لخطور معنونه بجميع ماله من القوى ذات آثار اعم مما بالقوة وما بالفعل وليس نفس الشعور به مفهوم الشخصية الذاتية بل هوائير من آثارها هذا .

اللهم الا ان يقال ان هذا الشعور المعبر عنه بالضمير او الاحساس الباطني من مميزات الانسان ومشخصاته عن غيره من الجماد والنبات والحيوان بان يدعى ان ليس للحيوان هذا الشعور و هذا رجم بالغيب و لم يثبت علميا و لم يتفوه احد في تعريف الانسان بالحد التام انه حيوان شاعر بنفسه ولم يتفق العلماء على نفيه من مطلق الحيوان قبال الانسان ولو كان هذا الشعور منوعا للانسان وبمنزلة الفصل له لزم ان لا يكون طفله انسانا لكونه فاقدا للشخصية هذا .

نعم ان اريد من الشعور كونه - ما به ينظر- ومرآة لارائة متعلقه - فله وجه . و لكنه بعيد عن ظاهر الكلام او وقوعه مفسرا و معرفا للشخصية الذاتية و المفسرعين المفسر به من حيث التفسير .

ولا يعقل ان يكون المراد كما هو ظاهر تعريف الشخصية الفردية - تعيئنها والتصديق بتحقق الشخصية وهي الانسان المشروط وهي مرحلة بعد مرحلة تعيين نوع الفرد (الانسان) والشعور بالذات من مقومات الشخصية !

و ذلك لان لازم هذا التقييد ودخالة قيد الشعور في التشخص - عند عدم الشعور - مع فرض وجوده الفردي (كما في الطفل الموجود) سلب شخصية الفرد وهذا تناقض ! فهل يمكن تحقق الفرد بدون التشخص الفردي و من المسلم به : ان الشيء ما لم يوجد لم يتشخص و ما لم يتشخص لم يوجد .

و على كل حال فالذي هو المسئول عنه الذات - ولا يكون للفرد الموجود ذاتان - وهو على اجمالها مجموعة الصفات العقلية والخلقية والجسمية والارادية - و ظاهر كلمات الاكثريين من علماء النفس عند تفسير الصفات ان الصفات العقلية مثلا هي الواقعة تحت الشعور و المفسرة بالملكات والحالات النفسية المعقولة و المبحوث عنها برأى و مسمع و هكذا الامر في ساير الصفات المذكورة !

و التحقيق ان وراء ذلك غرائز و ذ خائر طبيعية للشخص حصلت له بالتدريج فى ادوار حياته السابقة و كانت مفصلة مشروجة كل قسم منها فى دوره الحيوى الماضى له و قد استعصرو بقيت عصارته و زبدته و جوهره محفوظة فى اعماق ضميره الى حياته الحاضرة و من كل منها تبرز آثاره عند اقتضاء الحال و المناسبة و قد يعبر عن تلك الحقايق الممكنونة بالالهام تارة و بالذوق او القريحة او الذكاء او العقل السليم او بالرياضات الشاقة ونحوها - تارات اخرى . فكثير منهم ساكتمون عن الجواب المقنع الاعلى سبيل الابهام احيانا كتعبيرهم عن مكونات الشخصية **بالاستعداد** من غير تفسير له و منشأه و لادليل لهم على الانكار الاعمى الظفر على وجودها قصورا او تقصيرا و عدم الاطلاع على امر لا يدل على عدمه كما قيل : ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

ولكننا بناء على تحقق عود الارواح . و فق ادلة الروحيين و مشاهداتهم الروحية - نبسط الشخصية الحياتية لكونها ذات دوائر متتالية من الحياة منفصلة طولية تشغل زمانا اطول بكثير من زمان الحياة الحاضرة للشخص و اختلاف الناس فى درجة الشخصية كما هو مشهود تابع لعدد العودات الى الدنيا المادية تارة و مقدار طول العمر اخرى و التوفيق و الخذلان لكل فرد بما ناله فى حياته من و سائل كسب الفضائل و اكتساب القبايح الثالثة .

كل ذلك مبسوط فى مسألة عود الارواح من هذه الرسالة و ببركة هذه (معرفة الروح) حل لنا كثير من المسائل النفسية باحسن الطرق و منها مسألة منشأ الغرائز و الالهامات و الانتقالات ولكن علماء النفس او لها بالوراثة (عن ابويه و جداده و الامهات) ! وفيه نظر :

لانا وان قلنا بصحتها و تأثيرها فى الاولاد فى الجملة - على سبيل الاقتضاء -- ولكن العلية التامة و انحصار المنشأ فيها ممنوعة للتخلف بمخالفة الولد عن ابويه فى كثير من الصفات و الاخلاق و الاستعداد فى كثير من الموارد و هذا كاف فى ابطال نظرية الوراثة على اطلاقها اذ تخلف المعلول عن علته التامة مستحيل و سنبحث فى مسألة الاستعداد ببيان كاف عن انتشاره مما اودع فى المستعد من مراتب تهية الشخص

المختلفة لكشف كثير من المعضلات كل ذلك حاصل فيه من تجدد حياته فى الأزمنة المتوالية مع فواصل مختلفة وفق المقتضيات وحوادث الكون والفساد تحت الارادة المطلقة الربوبية جلت عظمتة .

٣- الاختلاف فى الشخصية وطريق الكشف لحقيقتها

مما هو واضح لدى الكل هو اختلاف الاشخاص فى القوى الروحية والجسمية المتعلقة بالبدن والقائمة به وطريق الكشف لشخصية الافراد ايضا يختلف بحسب اختلاف نظر الناظرين و الذى هو شايع بين الطبقة المتعلمة والمتفلسفة من الطرق فى تعيين الشخصية امور يمكن ارجاعها الى اصول اربعة :

١ - علم بناء بدن الانسان و كيفية تركيب اعضائه و اشكالها فيستدل به على صفات الفرد وسجاياه على طريق القياس والتعميم .

٢ - العلم بما يظهر من الشخص من نوع الاعمال والآثار مما تتجسم به روحياته .

٣ - علم النفس العمقى بمعنى ان الناظر يقطع النظر عن النتائج الحاصلة من

اعمال الوسائل الموضوعة للتجربة والتحقيق النفسى ويطلب التعمق فى الروح الانسانى ومزاياه من القوى المختلفة الآثار والخواص .

٤ . وهو مما لا يمكن ان تجعل الدقة والتحقيق فيه نصب العين وهو العلم بالخصائل

والسجايا من ملاحظة العلوم العقلية .

ومآل هذه الطرق الى معرفة الفرد وشخصيته :

اما يكون بالنظر الى بداية الخلقة والقول بان وجود الروح مقدم على البدن

فيكون الاستدلال (ح) بالعلامة المشهودة (تشكلات البدن) على وجود معلولها وهذا بالنسبة

الى الطريقة الاولى - حسب عقيدة الناظرين اليها . وهذه الطريقة وان كانت باعتبار ان

البدن وبنية الانسان قريب من الثبوت والتحقيق ولكن كيفية النسبة بينه وبين الجهاز

الروحى - غير معلومة على التحقيق .

واما من مقولة الاستدلال بوجود نوع المعلوم على وجود نوع العلة - حسب

عقيدتهم - وهى مفاد الطريقة الثانية .

واما بدونهما بل من طريق الكشف اى الحدس والظن والالهام والوحى كما ينطبق على الوجه الثالث . وبما انها مزدوجه بالقضاء الشخصى من المفسر على حد الافراط وفيها ايضا بعض فرضيات نافذة و لم تسلم عموميتها الى الآن فهى ابعد من الواقع بالنسبة الى الطريقتين المار ذكرهما .

واما الطريقة الرابعة فربما يظن انها تكون احيانا من العلوم الغريبة - حسب اصطلاح المتقدمين: كعلم الرمل والاعداد والاسطرلاب ونظائرها - وفق الاصول والمباني المعروفة لدى المتصنعين والممارسين للاشتغال بها .

او من طريق العلوم العقلية كقانون المنطق و النظريات الفلسفية غير الثابتة و الفروض الشخصية وعليه يكون العلم بالسجيا والخصائل من ملاحظة العلوم العقلية - غير قطعى اساساً اى غير قابل للتكميل . بخلاف ساير الصور والطرق لامكان ثبوت نتيجتها وقتاً اذ انضم اليها شواهد اخر ويمكن تصحيح الطريقة الاولى ان اريد من النظر الى البدن واعضائه - معناه الاعم و هى الفحص و المطالعة فى محيط الشخص و اوضاعه العمومى - زمانا ومكانا - مما يمس بحياة الشخص وله تأثير فيه مع ملاحظة سوابق حياته من الاكل والشرب والنوم واعتياده ببعض العادات ونوع تربيته العلمية والعملية وساير ما يظهر منه من آثار الوجود والطرب او التألم والتحسرو والخوف وغيرها و كذا نوع صوته جهرا وهمسا واخفاتا ، رقة وغلظة وغيرها و كذا نوع علاقته البارزة بمطالعة نوع الكتاب والجرايد و المجالات وغيرها - مع فرض عدم اجبارد على ذلك لاحتياج او تكليف من الخارج عليه و كذا ساير جهات حياته من المسائل الاخلاقية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية وغيرها .

ثم ان معرفة الانسان بنوعه من ساير الافراد كانها من ضروريات حياته الاجتماعية ولذا كان علم الانساب فى الازمنة القديمة لاسيما فى جزيرة العرب - مناط هذه المعرفة والطريقة الوحيدة للظفر بمحاسن الشخص ومساويه وما سيكون له وعليه بالقياس الى سوابق حالاته المضبوطة لدى اهل العرف وليس هذا امر ابعيدا عن الصواب فى الجملة - ويؤيده نظرية داروين واتباعه من انتساب البشر الى الحيوان والنبات والجماد فى اصل

التكوين و بها ارتفع و اندفع كثير من المشكلات العائقة عن معرفة الانسان بشخصيته الفعلية وهويته الاصلية من قواه الباطنة .

فانكشفت بها اصول حالاته الظاهرة و تمايلات و كل ما يعود اليه من الفعل والانفعال فعلم الانساب يحتمى مباحث عن الدم والعناصر المادية الاولية والعادات البيئية ومحيطه وما كان له من صفات الشرافة والدنائة والنجابة وغيرها ومن ذلك كله يمكن الوصول الى معرفة الانسان ودرجة شخصيته فى الجملة وبوجه من الوجوه اذ مرجع علم الانساب هو قانون الوراثة الذى محل البحث و التنقيب حتى الحال الحاضرة لدى علماء علم الحياة و علم النفس و علم الاجتماع .

ولذلك ترى علم انساب الفرس عند العرب محفوظا ورائجا الى الآن ولهم تنظيم وضبط شجرة كل فرس اصيل فيها آثار الاصاله والنجابة ويعلمون منها فى سوق المسابقات العالمية .

وبالجملة - فكل هذه الطرق فى سبيل كشف حقيقة الفرد و تعيين شخصيته ليست طرقا موصلة الى المطلوب على وجه اليقين و العلم الدقيق وذلك لابتناء كل منها على فرض روابط بين القوى المختلفة الكامنة و الظاهرة منها من بعض الوجوه ! - والاحاطة بجهات الوجوه وانحائها والروابط المتقابلة للقوى المختلفة فى الانسان - غير حاصله لنا على الوجه الدقيق - ان لم تكن محالا عادة و الروابط المفروضة بين القوى المختلفة غير محققة لنا على وجه الكمال لان المشاهدات المربوبة غير كافية ولكل قاعدة فرضية - استثنائات كثيرة - وفق الاحصائيات - ولاوسيلة لنا فى الحال الحاضر يصح الاعتماد عليه الا من ناحية - معرفة الروح - التى هى بالنسبة الى علم النفس كنسبة الام الى و لدها وعليها يتفرع علوم اخر غير علم النفس كما لاصول المقررة فى التنويم المغناطيسى باقسامه ودرجاته والعلاج النفسى و كشف عوالم اخر ربما تعد من ما وراء الطبيعة درجة ولطافة .

اما سر عدم كفاية الطرق المشهورة فى تعيين الشخصيات فهو ان ما ذكر ويند كرم من القواعد المربوبة بكل من العلوم المتداولة هو اصول و قواعد اقتضائية

و ليست عللا تامة في ايجاد معلولاتها و لكل مقتض - في عالم التزاحم - شروط في فعلية مقتضاه - و موانع تعيقه عن الفعلية وهي مغفولة غالبا عن نظر الانسان و لذا - لوسلمنا بتحقق الروابط المفروضة فهي غير كافية في فعلية المقتضى لفقد شرط او شروط له - او لوجود مانع او موانع له اوجب تخلف المقتضى عن مقتضيه وقد خفى على المستنبط اولم تنكشف لنا كاملا - ومنه ينحل وينكشف سر الاستثناءات في كل العلوم فانها حاكية عن فقد شرط او وجود مانع من تأثير المقتضى .

يضاف اليه - دخالة كل قوة من القوى النفسانية في حصول الاعمال و بروز الحالات للشخص من و سائل المعرفة و و سائل تعيين قيم الاشياء و و سائل تحققها في الخارج بناء على تقسيمها الى قسمين في عالم التحليل النفسى عند المحذنين من علماء النفس او من قوى الفكر والاحساس والارادة - حسب اصطلاح المتقدمين . و لاشك ان معها فيها تو افق في التأثير بينها تارة و تزاحم بينها اخرى و تعارض بينها - ثالثة و لكل منها في كل لحظة و مدة معينة درجة من الشدة و الضعف ما ليس لها في وقت آخر -- لا اختلاف البيئة و المحيط و تطوراتها فقد يتفأل الشخص وقد يتشائم الى غير ذلك من التغيرات المتوالية ومن ذلك كله نرى ان قريبا من المحال ان نستعلم الشخصية من اعمال و حالات هي نتيجة هوية الشخص و هي معلولات اختلاط عوامل متنوعة وامتزاج آثارها بصور مختلفة و كيفيات غير محصورة ولا يعلمها الا الخالق .

وعليه كيف يمكن كشف حقيقة الشخص و شخصيته التي ثابتة له بحيث تميزه من كل جهة عن غيره وتكون عنوانا بسيطا لمجموعة من القوى النفسية و الجسمية وهي متراكمة مجتمعة ، مزدوجة ، متداخلة ، متفاعلة تفاعلا كيمائيا و متافيزيقيا و ميكانيكيا و مسألة التزاحم مع فرض اختلاف المتزاحمين في الدرجة شدة وضعف التعارض وفي المتخالفين وتعيين النتيجة الحاصلة من اجتماع العوامل - من معضلات المسائل العلمية في كل باب من العلوم الظاهرية والواقعية لاسيما مسائل علم النفس ان القرائن والاطلاعات والوسائل الفعلية التي بايدنا تقضى بان هذه النقطة السوداء والكوة

الظلماء في تكون البشر ستبقى مجهولة الى امد لم تعلم نهايته اللهم الا ان تساعدنا وترشدنا
- معرفة الروح - على الوجه الذي يتبعه علمائها - الى امور كانت غامضة معقدة لنا هذا .
ولنرجع الى ما سبق بشأن وسائل تعيين الشخصية في العصر الاخير ومنها :

علم الخط - فقد تصدى بعض الى نوع الخط و كيفيته استقامة وانحاء ، اتصالا
وانفصالا في تركيب الحروف او الكلمات و كذا - صعودا ونزولا في سطوره ، رقة
لبعض الحروف و غلظة للاخر - او المخطوط بخطوط دورانية و كذا - فواصل النقاط
عن حروفها و غير ذلك مما ذكر في تشخيص صاحب الخط لتعيين ما هو المزور
و المقلد من الاصيل في الدعاوى الحقوقية المدنية والجزائية بحيث و ضعواله قواعد
للكشف عن حقيقة الكاتب والممضى وقد زعم البعض ان فيه وبه ما يكشف شخصية
الكاتب باعتبار الخط من البروزات الروحية وفيضان بحر الروح وليس به و انما هو
قرينة تقريبية لتعيين الكاتب المنكر المتهم تحتاج الى قرائن اخر من سوابق اعمال
المتهم المنكر تارة و وجود آثار اخر احيانا و اعترافه في مقام الاستنطاق وغير ذلك
تحقيقا للامر - حسب المستطاع - وذلك لامكان التقاب في خطر في مقام الاتهام تبرئة
لنفسه كما شوهد كثير افلو كان الخط مطلقا من منشورات الروح لم يمكن التقلب والتخلف
لان الروح بذاته يحكى عن الواقع هذا بالنسبة الى كشف امر جزئي منتسب اليه ومن
المتفق عليه ان الاحكام القضائية امور اقناعية - وفق قانون حفظ النظام وفصل الخصوم
ولا يعلم الغيب من جميع الجهات الا الله والمتهم المنكر - حسب درجة تذكرة
ومصلحته فيما يعود اليه من الضر والنفع .

واما كشف الشخصية فهو امر فوق ذلك لاسيما ان المخطاط انما تعلم
تحت قيادة كاتب آخر وتعليمه ولكل كاتب ذوق خاص له في سبك خطه ومن المعلوم ان
التلميذ يسعى ان يجعل خطه شبيها بخط معلمه المحبوب عنده او المجهور على الكتابة
على نهج خط معلمه وسبكه و كلما اصر على تقليده - بعد عن ذوقه الذاتي و استعداده
الفطري - مع امكان بروز آثاره في مواقع غير مترقبة - وعليه مع وقوعه تحت التأثير -
كيف يمكن كشف شخصيته من كتابته المتوقف على معرفة ذوقه الاصيل واستعداده

الفطرى وطبعه الخاص .

اضف الى ذلك دخالة الالفاظ المنتخبة من بين الفاظ اخر تؤدى مثلها مراده وكذا محتوياتها ومفاهيمها لها دخالة فيما للكاتب من العواطف والاحساسات والافكار والاخلاق من بواطن نفسه وعوالمه الروحية التى ربما تكون مخفية حتى على نفسه وانما يترشح شىء منها من فلتات لسانه ورشحات قلمه.

ومنها علم القيافة - ان من الامور العادية تصور كل احد وجود تناسب ورابطة عليية - باعتبار القيافة اثر البروزات الروحية - بين شكل الاعضاء وكيفية تركيبها فى الشخص وبين باطنه من السجايا والاخلاق بحيث يمكن استنباط النتيجة من القيافة و كأن بين الحالة الروحية للشخص حسنا وقبحا، ممدوحا ومذموما - وكيفية وجهه كذلك - نسبة مستقيمة فالوجه الحسن على كيفية مرعوبة - دليل انى على ذلك صاحبه او على فكره و استعداده وعلى العكس من كان قبيح المنظر - يكون مثالا قسى القلب فاقد الفكر وهكذا ..

ولكن الامر فى الواقع عدم وقوفنا حتى الآن ان الروابط بين الروح و القيافة و ظواهرها البارزة من اى نوع من الروابط الطبيعية وان حركات القيافة المتنوعة من اين وكيف تتحقق وتظهر؟!

بل نقول اثبت علم النفس عدم مناسبة بين مطويات المخ واعوجاجات خطوطه وكذا الشكل الخارجى من جمجمة الرأس وما يحتويه المخ من القوى والخواص - فارتفاع القسم الاعلى من العين مثالا يدل على ان ورائه من قسم المخ مرتفعا وعليه لا يصح منا الحكم القطعى الراجع الى كيفية - ووظائف مخ الاشخاص وعليه لا يحق علينا ان تتبع تحقيقات فرانس روزف كال الالماني (Gall ١٧٥٧ - ١٨٢٨) وموبيوس (Moebius) وهوتر (Huter) وغيرهم فى مسألة القيافة قانعين بذلك و ان لا تخلو عن قرابين تقريبية الى الشخصية النوعية انا اقترن بها توضيحات اخر من نواحي اخر من وجود الانسان فالاستدلال بالقيافة الفردية على الشخصية الفردية وان كانت غير صحيحة لما ذكر من التخلفات فى المناسبات بين اعضاء الوجه والملكات والحالات النفسية للفرد لا

لا سيما عند اختلاف خصوصيات اعضاء الوجه وتراكيبها نفيًا وإثباتًا وهو مورد التعارض على ما مرّ ولكن القيافة النوعية تراكيبًا وحرارة أي من موطن وقطر واحد قد تدل على خصائص لقوم وملة دون أخرى.

أما طرز قيافة السياسيين المتغيرة قبال المجامع السياسية وسفراء الممالك الأخرى مثلًا ونظائرها وكذا مناظر المقلدين في مسرح السينما عن أشخاص آخر فقيمتها فقط على مقدار إيفائها مقاصدهم - وفق مقتضيات الحال وليس لها قيمة بالنسبة إلى الواقع نفيًا وإثباتًا .

ومن الوسائل الموهومة لكشف الشخصية : الوان العنابية من العين وهي بمعزل عن الحقيقة لاختلاف الشعوب والملل في ذلك ومنتهى مفاد أعمال هذه الوسيلة تشخيص شعب من هادون آخر تقريبًا لا يمكن التخلف طردًا وعكسًا .

ومن الوسائل قابلة التأمل والنظر الدقيق إليها - أقوال الشخص في محاوراته البسيطة والعادية كثيرًا وفي خطبه ومحاضراته ورسائله ووظائفه الرسمية قليلًا . والقول هو الصوت المتموج: جهرا وإخفاً ، رقة وغلظة ، تأنيا وعن سرعة واضطراب إلى غير ذلك .

مضافا إليها مفاهيم الكلمات والجمل فإنه كثيرا ما يستدل باحسن وجه من نوع كلامه على شخصيته الكامنة بحيث يستعلم منه في الاستنطاقات القضائية لكشف المجرم عن مطلق المتهم .

ولكن ليست قانونا مطردا لا يمكن الشهادات الكاذبة أو انكار المتهم كذبا تبرئة لنفسه ونجاة من العقاب أو انه يكذب لاجل جلب منفعة ما .

ويلحق بهذه الوسيلة: حرركات اعضاء الوجه واليد وغيرهما من البكاء والضحك والقبض والبسط والإشارة وغيرها فيجرى الأمر فيها بعين ما ذكر في القول المطلق وما قبله من الوسائل المتعارفة .

ويلحق بها ما قيل بشأن المشي واختلاف حرركات الماشي من الرأس إلى القدم ونوع الخطوات والانتقاد - الانتقاد فالجنود لهم حرركات منظمة في صفوفها متحدة متشابهة

بالتعليم وهم على شخصيات مختلفة باختلاف بيئاتهم واطوار تربيتهم جسما وروحا من حيث المأكل والمشرب والمنام والحرف والمشاغل المدنية والقروية .

ومن حسن الحظ ما نقل عن اختراع آلة مدرجة ذات خصوصيات علمية توضع على مواضع من رأس المتهم حين يستنطق منه فتتحرك العقربة - وفق تجربات سابقة و بها تعين نتيجة الحال من الصدق والكذب وما انطوى في المتهم وما كان مكتوما من قبله ولكن نتائجها محدودة - ومن المرجو تكميل المخترع - وعلى كل حال اذا اجتمع اجراء جميع الوسائل مما ذكر وما سيدكر في شخص واحد فر بما يقرب المشخص الى شخصيته الواقعية للفرد ولكن لاعلى وجه الحقيقة والكمال ولكن العنصر الاصيل لكشف الشخصية الواقعية - ذكاء المشخص وانباهه نحو الموضوع و ارتكاز قواه في الموضوع وليس الذكاء سوى شعاع من النور المعنوي . ولكل شعاع ماهية غير ما للآخر يشير كل من الاشعة الى امر باطنى ونظيره الوان الطيف السبعة ولذا فلذ كاء كل شخص جهة خاصة وهدف معين غير ما للآخر وانفعها ما يقرب صاحبه الى الواقع . ويبدولى ان هذه الطريقة احسن الوسائل وامتنها وضمنها للوصول الى الحقيقة ولكن البشر والطبقة العالية مع الاسف بعد - لم يفتنوا الى هذا السر العميق وهو نور التقوى والايمان بما وراء المحسوس وليس بامر عسير **وَقَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** .

ومن المأثور (ليس العلم بكثرة التعليم والتعلم بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء) و اذا كمل النور المفاض لشخص يرى الاشياء كما هي -- كما هو شأن الانبياء و الاولياء و المرتاضين طريق الحق -- وان بقى نقص الوسائل الى الابد -- ومنه الحديث **(اتقوا من فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله)** وقوله تعالى **«ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور»** سورة النور (٢٤) آية (٤)

ومن الوسائل المستحدثة على ما نقل: كشف امواج نورية متمشعة من كل نواحي بدن الانسان على انحاء مختلفة الطول و العرض غير مرئية بالعين المجردة ولا بد لكل موجة بخصوصياتها لكل عضو اثار وعلاقة لامر باطنى وخاصة نفسانية وعليه فالامتحانات بشأنها جارية وستبلغ مرتبة تعلن الامواج بحقايق نفسية وغرائز وصفات نفسانية مكونة فيما

وراذا الشعور فينكشف بهما هو ممكنون الانسان حتى مدة اعمارهم المتتالية وبانكشاف هذا السر ينكشف صدق قوله تعالى : « **الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ افْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا اَيْدِيَهُمْ وَ نَشْهَدُ بِاَرْجُلِهِمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** » سورة يس (٣٦) آية (٦٥)

ومن الوسائل في معرفة الشخصية العميقة : التوسل بالتحليل الروحي العميق ملفقا بعلم النفس من حيث الشخصيات (Individual psychologie) والهدف الغائي المشترك بينهما - الدقة والتدبير في اعماق الروح وطبقاتها لعله يصل البشرالى نقطة من الحياة كانت ولا تزال مستورة ومغطاة عن انظار كل شخص بالنسبة اليها ولكن مع الاسف - كما يقول الدكتور البرت هوت الألماني (١٩٣٠) ان السير فيها يلازم نظريات وفروض الاشخاص بل ويبتنى عليها مما اخذ على سبيل التسليم بصحتها ظنمانه او تقليدا عن زعماء هذا الفن واعتمادا بهم فيكون مبنى تفسيره تلك الفروض - وبما ان الفرضيات المسلمة غالبا لاتنطبق غالبا على الواقع ونفس الامر لتباين العالمين : الظاهري والباطني على اجماله يزيد المتأمل والمفسر - بعد عن الواقع اذا ما جعل من الفروض ركنا واساسا لتحليل الروح (بسيكوناليز) وعلم النفس وعليه لا يصح الاعتماد على هذه الطريقة ايضا والمراد من الفروض : الاعم من الفروض الاولية والثانوية المعتمد عليها علم النفس الحاضر والمتداول في افواه الرجال ويدرس في المدارس العليا في هذا العصر كفرضية الشهوة : **ليبيدو (١)** التي تكون اساس نظريات **فرويد (٢)** وفرضية انعطاف الانسان باهمية نفسه وحس النقص التي هي محور افكار **ادلر (٣)** وفرضية الاخراج والانحراف والاشغال الحاصلة من النظريتين اعلاه ومن هذا التسلسل المشهود من ترتب فرض او فروض على فروض اخر - يعلم ان مساعينا ستكون عقيمة وبلا فائدة كما بينه الدكتور البرت هوت الألماني في كتابه : **شخصية الانسان - مشروحا .**

نعم ان طابقت الفروض - الواقع فنعمت السعادة والوصول الى الغاية ولكن الامر (مع الاسف) غير ذلك ولاتنطبق الفروض غالبا على الواقع ويزيدنا اسفا اذا افترض في هذا النهج ويراد بالامتحانات المبتنية على اساس شفا بثرهار - امكان ادراك الذكاء

والاخلاق والصفات والسجايا الكامنة للبشر هيئات ذلك .

وحاصل الكلام ان البحث عما وراء الشعور وهو مرحلة فوق مرحلة الشعور - ولكل مقام معلوم - وخاصة و اثر ممتاز - لا يمكن القياس بينها وكلمة يقال فيه لا يكون خارجا عن دائرة الحدس والتخمين و بناء على كون ما وراء الشعور نقطة خارجة عن مدر كنا ومشاعرنا - لا يمكن الاشارة اليه ويكون تفسيره رجما بالغيب ورمية من غير رام . هذا ملخص القول في هذه الوسيلة .

اقول - انا اختار المفسر طريقا عميقا ولم يتك على الفروض والنظريات المادية المحسوسة فلا بعد بان يكون مصيأ في امره بتقريب ان هذا السنخ من التفسير المخالف للمؤالف غير بعيد بان يكون ناشئا من تشعشات ما وراء الشعور وبروزاته الروحية و موج من امواج بحره المتلاطم ولا تتوقف صحته على دليل بل هو آية الحقيقة وكان العالم غير المشعور ينادى بنفسه ماله وفيه كما هو معهود اهل العرفان من افاداتهم احيانا حقايق لم تكن ترى في منام الاشخاص فضلا عن الرؤية عيانا وشهودا .

كما اخبروا في بعض اشعارهم عن بواطن الذرة وتشكيلاتها وانتظام اجزائها كالمجموعة الشمسية - ذاك بمائة ومآت من السنين قبل اكتشافها الفعلى بالوسائل الآلية والتدقيقات المتتالية المتمادية ومجمل القول في امر السلوك للوصول الى حقيقة الشخصية وما به الفرد متشخصا - و الايرادات الواردة عليه بجميع انواعها - مما يبطل دلائلها على الشخصية الأعلى وجه التفرس و النظر الدقيق وليس ذلك شأن كل احد اللهم الأعلى وجه اعمال جميع المسالك و اتفاتها على النتيجة الحاصلة وهذا وان كان امرا مستحيلا عادة ولكنه على فرض وقوعه كما ذكرنا يقر بنا الى حقيقة الشخصية و انما المرجو تكامل المسالك والآيات المكشوفة مع التحفظ عن كل ما يشين الامر في الآتى هذا ولكن من حسن الحظ ظهور رؤية اخرى يقرب من مائة سنة قد اجتمع جماعة من علماء معرفة الروح منصرفين عن كل طمع مادي ورفع حاجة دنيوية او جلب شهرة وانما اخلصوا النية في النيل الى الغاية المنشودة مترقبين لكل قضية خارق العادة و واقعة حادثة اتفافية فضبطوها حتى اذا اجتمعت قسموها الى طبقات و اصناف من

الحوادث ثم مارسوا العمل من طريق حديث هوايجاد وسائل توجب الارتباط بينهم وبين ارواح الموتى اولاً ثم تدرجوا فتمكنوا من ارتباطهم بارواح الاحياء متمنين مما يكشف لهم مما مضى بشأنها من الخير والشروهكذا تبادوا في سيرهم الى ان وصلوا الى حال بعض الارواح المرتبطة بهم اى الى عالم حياة اخرى للروح قبل موتها و مفارقتها عن حيوتها المادية الاخيرة واستفسروا احوال الروح فى تلك الحياة و قيدها وبعد الفراغ عن حالة الارتباط - راجعوا مواطن الروح السابقة لها وتفحصوا عن صحة اظهارات الروح ورأوا العلامات و الاشارات المضبوطة من قبل الروح فرأوها يطابق الواقع و هكذا عملوا فى تعقيب هذه الاطلاعات و اكتشفوا ان لكل روح عودا الى الدنيا بعد موته اى مفارقتها عن بدنه الاول الى آخرها هو مضبوط بالكتابة و كل ذلك فى جلسات لدى حضور نفرات من مشاهير العلماء الروحيين و حضور عدة من دكاترة العلوم الطبيعية و الطبابة قدراقبوا الحوادث بكمال الدقة و بعد ختم الجلسة امضوا الوقايح و قد طبع فيها كثير منها مقرونا بصور الارواح عند التجمع مع اقاربها واصدقائها و قد استنبطوا قواعد روحية و نشروها فى العالم الحاضر و قد استنتجوا من كل ما استنبطوه منشأ البروزات الروحية ومنشأ العواطف والاحساسات بل الغرايز والخصائص الروحية واستعلموا ان البروزات الروحية ناشئة عن مدخرات الروح ومقترناتهما من ناحية الحياة المتوالية السابقة على حياتها الفعلية .

هذا مجمل القول من الاطلاعات بشأن روح الانسان مما يقربنا الى شخصية الشخص و هذه المعرفة فى نمو دائم غب التبعات و مراقبة الحوادث الروحية مما يطول ذكره و لها مؤلفات كثيرة على ما اشرنا اليه فى البحث عن عود الارواح و من اراد بعد المطالعة الى استقصاء و احاطة اكثر فليراجع الكتب الروحية بالسنة كثيرة كاللغة الفرنسية والانكليزية والالمانية والعربية وشيء قليل باللغة الفارسية .

ومن هذا البيان يتبين امور :

١- ان مفهوم الشخصية - باعتبار مصاديقها - امر مشكك وذو درجات لان لكل

حياة مادية للروح - خصائص و آثار تؤثر في الروح فتكتسب فيها معارف و اخلاق و اشياء اخر فيدخر جوهرها وعصارة مكتسباتها بالجهاز الروحي وهكذا تتكامل الروح درجة فوق درجة .

٢- وعليه لا يمكن تحديد حقيقة الشخصية بمفاهيم محدودة الا اذا فرضنا تطور المفاهيم ايضا كتطور مصاديقها - طابق النعل بالنعل .

٣- ان الغرائز وكلما هو مكنون في الضمير الباطن المعبر عنه ، تارة بالمحيط غير المشعور و بنظائره اخرى فهي حقايق روحية تدرى بجى الحصول و بالطبع يكون الاشخاص الاحياء بالفعل متفاوتين في الدرجة باعتبار اختلاف عددهم اقل من ذلك بقليل او كثير وهكذا .

٤- من الاختلاف في عدد مرات العود ينتج اختلاف الاستعداد على ما سنشرحه في عنوانه المختص به مما يتفرع عليه وتندفع به الايرادات والتوهومات كما بطل القول بمنشأ الاستعداد من الوراثة وغيرها به .

٥- انحفاظ شخصية صاحب الروح و وحدتها في جميع مراتب تطوراته من دون ادنى خدشة وصدمة في وحدته لكون الابدان الظاهرية للشخص بمنزلة اللباس وشعاره ولا بد من نزعها اياها في كل دورة وان الذى حافظ وحدته الشخصية في عين الكثرة هو البدن الروحي الملازم للروح في جميع ادوار حياته والدليل عليه ثبوت التبدلات و تغيرات اجزاء البدن الفعلى آناً فآناً الى حد ان علم الطبيعة عين لكل عضو وجزء من البدن عمراً معيناً وزماناً محدوداً من الحياة بحيث ان عمر البدن بجميع اجزائه ينتهي الى عشرون سنة من السنوات .

٦- ان المعاد المكرر للشخص بالنسبة الى القيامة الكبرى . هو القيامة الصغرى بالاتفاق بينهما في التعاقب لانها في الطول لافى الارض- وتقديره تعالى تكرار القيامة و عود الروح مرة بعد اخرى لتأمين الغاية من الخلقة وهو الاستكمال اولاً واتمام الحجج او النعمة (نعمة السعادة) ثانياً .

٧- الاعتراف بعود الارواح يؤكد الاعتقاد بالمعاد الاكبر رداً على المنكر له

باستبعاد المعاد اصلا لمنكر عود الارواح المرتوى من انكار المعاد الاكبر .

٨- هذا الاعتراف لا ينفى كون المرحلة الاولى من ظهور الروح وتكونها انها

كانت جسمانية الحدوث ابتداءا وهى الآن روحانية البقاء الى يوم يبعثون .

٩- فلكل روح بداية ولكن بعد الوجود لانهاية لبقاء الروح الانسانى - حسب

علمنا المحدود - لانها باقية ببقائه و ابقائه تعالى و هذا الامر و ان صعب قبوله لعدم

العلم بكيفية البقاء الآتى الامن طريق الدين الا انا لانصر عليه على العجالة ونقول فى

الحديث (خُلِقْتُمْ لِبَقَاءِ لَأَلْبَقَاءِ) لعله تعالى اراد بالبقاء : بقاء نوع الانسان و هو

طويل المدة بكثير واكثر من اعمار الافراد ويكون بقاءه امر انسيا وبصح القول به .

١٠- افادته تنبه الانسان الى ما لم يعلم مآل امره ولا يعلم عواقب الحال مطلقا

فيستعلم من قانون العود ما لكل دورة من مماته من المجازاة والاجر الموقت اتماما للحجة

فيعرف تكليفه ووظيفته فى الحال الحاضر شاكره تعالى نعمة الحياة المتجددة فيستعد

للسعى وراء الخبر مما يفيد فى هذه الاسفار المتوالية لعله يكمل روحه ونفسيته باسرع

مما يمكن فيستغنى من العود الكثيرو يكتفى بالاقبل بداهة ان حكمة العود هو اتمام الحجة

من جهة - بالنسبة الى الاشقياء واستكمال نفسه الى حده المطلوب منه من جهة اخرى

بالنسبة الى من سار سيرا السعادة والهناء .

١١- النسب الفعلى ككون زيد ولد عمرو فى الدورة الاخيرة من حياته لا ينفى

فرض كونه مسمى بخالد ولد بكر فى الدورة السابقة من حياته وهكذا الى ما لا يعد

لانه ككونه طفلا زابن ذى اجزاء وخليات خاصة وهو بعينه فى سن الشباب قد تغير

جميع خليات بدنه وتلبس ببدن آخر غير الاول حقيقة وفى الواقع على ما شهد به اولياء

الامر و علم الطبيعة واما لزوم رعاية النسب فى الاحكام الشخصية والمعاملات وغيرها

فانما هو لرعاية نظام العالم وتعميم القوانين الدينية والمدنية وغيرها وبدونه يوجب

اختلال نظام العالم .

واما فرض كون زيد ولد عمرو هو الخالد ولد بكر مثلا يفضى الى اختلال النظام

بعكس ما ذكر لتوليد الاختلاف والنزاع المستمر بين جميع افراد الانسان فى كل حياة

لهم فهو فرض بعيد الوقوع غايته!

وذلك لان كل فاصلة بين اعداد الحياة اى المتخللة بالموت على ما استعلم من الارواح عند ارتباط الوسيط بالروح - فوق المائة من السنوات - حسب العادة - فلا يجتمع اقارب الشخص من ابويه المتقدم وابويه المتأخر فى دورة واحدة من الحياة بحسب العادة - اصف اليه ان زيدا ولد عمرو وربما كان فى حياته السابقة فى قارة افريقيا مثلا وكونه خالد اولد بكر فى حياته الاخيرة فى قارة آسيا مثلا فمن اين يأتى النزاع ثم من الذى عرف زيد المفروض فى مرحلتين من الحياة وعرفه للناس بان خالد اليوم هو زيد السابق؟ لان طرق الاثبات مسنودة - فالاحتمال مندفع من اصله والقوانين الموضوعية والشواهد الموجودة كافية وحكمة فى حسم النزاع المتوهم .

١٢- لاتفانى بين جسمانية الحدوث للروح الانسانى وما استفيد من احاديث مختلف الرواة والتمتن عن امير المؤمنين و ابى جعفر عليهما السلام نقل المجلسى «ره» سبعة منها فى البحار واردة **بَانَ اللّٰهُ خَلَقَ الْاَرْوَاحَ قَبْلَ الْاَجْسَادِ بِاَثْنَيْ عَامٍ** واحاديث اخر عن امير المؤمنين تارة وعن ابى عبد الله اخرى نقل المجلسى منها خمسة احاديث وهى قوله **ع-الارواح جنود مجنودة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف** وذلك لوجوه لان العوالم والكرات لاتعدو لاتحصى - وفق التحقيقات فى العصور الاخيرة - على ما هو المشروح فى محله وعليه فعدم التنافى لوجوه :

الف- ان الكرة او الكرات التى كانت موجودة من قبل وهى مسكونة بالاناسى و قد انهدمت - كانت ارواحهم بالطبع قبل اجساد الخلق الحاضر فى هذه الكرة الارضية وهكذا الحال فى كل كرة سبقت كرتنا الارضية وهى مسكونة بحكم الاحاديث ولا مانع عقليا لهذا الفرض الذى يفسر الاحاديث وهكذا الامر بالنسبة الى الكرات التى ستوجد بقدرته تعالى بعد انقراض هذا النظام الفعلى كما عليه بعض الفلاسفة من تكرر ادوار الحياة العالمى الى ما شاء الله تعالى .

ب- ان يكون المراد من الارواح التى قد وجدت قبل الاجساد هى صنف آخر من الارواح غير ارواح الانسان فى هذه الكرة وهى المعبر عنها بالملائكة فمنها ما فى

واخر خطبة الامام على عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض وخلق آدم عليه السلام
قوله (ع) **ففتق ما بين السموات العلى فملاهن اطوارا من ملائكته منهم سجدوا لا
يركعون و ركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون** الى آخر الخطبة من افادة
مراتب للملائكة المتقدمين على خلق كرتنا الارضية وعلية نظرية جل من الفلاسفة
بتصويرهم العقول العشرة والنفوس الكلية على التفصيل المذكور في الفلسفة القديمة.

ج- ان يكون المراد من خلق الارواح قبل الاجساد- الترتب التحليلي لارادته
تعالى فان ارادته تعالى عين تحقق مراده في الخارج ولكنه بالنظر الى ارادتنا وما تستتبعه
من الفعل متعاقبا لنيتنا يمكن بل ويجب التفكيك بين مرحلتى الارادة والفعل فالحدث
راعى حالتنا في مقام التفهيم وقال خلق الله الارواح قبل الاحساد الخ والا فحقيقة خلقه
تعالى مقارنة الروح مع الجسد المستعد لها.

و انما قرنه بتعيين مدة طويلة فاصلة بين الارادة و الخلق الفعلى - فهو بالنسبة
الى حالتنا البشرية بمعنى انه لو كنا قادرين على الخلق مثل البشر لزمنا مهلة طويل
المدة والتعبير بمثل الفى سنة رعاية السنة العرفية فيما اذا اردنا المبالغة فى امر المدة
نكرنا عددا مثل المأة و الالف او مادونها او ما فوقها و مراده تعالى من العدد - افادة
الكثرة - اشارة الى استحالة خلق الروح من ناحية البشر وانه غير قادر عليه و ان طالت
المهلة و المدة الى ما لا يسبيل الى ادراكها .

و يمكن ان يكون المراد من **الارواح** فى الاحاديث الملائكة باعتبارهم منصرف
الاطلاق فيكون اشارة الى كثرة العوالم والمخلوقات و الفرق الكثير بين عالم الاجساد
وعالم الارواح .

د- لعل المراد من احاديث خلق الارواح قبل الاجساد - ان الغاية القصى
والمطلوب بالذات هو تحقق ارواح شاعرة تستعد لمعرفة قدره الخالق وانما خلق الله الاجساد
مقدمة لتلك الغاية المقدسة فهى المنظورة اولافى نظر الخالق - ولاشك ان الغرض و
حكيمته تعالى للخلق و هى وجود الارواح - مقدم زانا على اجسادها و انما الفواصل
بينهما من خواص الطبيعة والامور التدريجية الحصول فى عالم الكون و الفساد وهذا

التعبير من قبيل قوله تعالى حكاية عن غيره « **إِنِّي أَعِصِرُ خَمْرًا** » . الخ وليس مجازا بل من باب التنزيل - فالأجساد بمنزلة مسير أو آلة طيارة لازمة لمن أراد الصعود إلى الملكوت الأعلى .

هـ - لعله تعالى أراد بهذا التعبير من تقديم الغاية - وهي ترقيات الروح البشرية المتأخر الحصول - على خلقه البشر الإشارة إلى ألقاء دستور للبشر وتعليمه له بان يكون ناظرا في أعماله إلى الغاية المترتبة عليها إذ عليه تدور السعادة وتؤتمن ما هو خير له و هو ان الإنسان ينبغي ان ينظر في كل أعماله إلى النتيجة الحاصلة منه وينظر إلى نفسه باعتبارها سائرة إلى الامام فلا يغفل عما في طريق سيره وسلوكه مما له وعليه ولا ينظر دائما إلى ما كان عليه من قبل من شرف النسب و فخر الحسب فانه وان كان امرا محبوبا ومقتضرا به مميّز له عن حرمه ولكنه ربما يذهب هباء منثورا اذا ما عمل صاحبه أعمال سوء فيحبطه و يمحوه ويكون مثله كمن زرع زراعة طيبة وسقاها وعند الاستثمار منها - جاءت الصاعقة فاحرقتها وهي صاعقة الذنوب و الخطايا - و محققوا علماء التربية في العصر الحاضر و علماء الألمان أكدوا لزوم النظر إلى نتائج أعمال الإنسان قبل كل شيء - وفق الدستور الإلهي - حسب التجارب في تأمين ادامة حياة البشرية رغد من العيش .

و - قد يقال من الممكن ان تعود روح عالية بعد الموت ومفارقة بدنه الأول إلى بدن اخس و ذى عناصر خبيثة ناشئة من المأكولات والمشروبات الدنية و يكون رجسا و نجسا بتمام المعنى كما قد يعكس عنه في الكتب الروحية و عليه كيف يوافق هذا التدنى و التنزل لروح كانت في حياتها الأولى من ذوى المراتب العالية والسجايا الظاهرة و كيف يناسب حكمة الخلقه وهوينما في السير الروحي المتدرج و الحركة نحو الكمال والسعادة الابدية ؟!

و لكن هذا الفرض مع التصديق با مكانه و وقوعه لا ينافي استكمال الروح في جميع ادوار حياته المتوالية و تؤيده الحركة الكونية (الجوهرية و العرضية حسب الاصطلاح)

أما من جهة ان السير نحو الكمال على خط مستقيم وان كان مطلوب الروح و لكن العوائق فى عالم الكون و الفساد و هو عالم التضاحم و التعارض بين العوامل المتزاحمة كثيرة اذ كل منها يقتضى ايجاد ماوضع له و تقرر- وفق قوانين الطبيعة - عليه و هى نوااميس الخلقه و لا يتخلف لوخلى وطبعه عما وضع له و لكن التصادف عائق عن فعليه مقتضاه .

ولذا- قد ينصرف و ينحرف الانسان عن استقامة مسيره ولكنه لا ينصرف و لا ينقطع عن السير وراء مطلوبه و هذا امر مشهود فى جميع العوامل المحيطة بالانسان و هو منها فى دائرة حياته المحدودة .

واما من جهة اختيار الروح و تعهد ها - الانحراف او الانحرافات - استرحاما و استدعاء منها و استمها لامنه تعالى - لمصلحة لها بتشخيصها فلتلتزم به بنفسها او بالزام من المقام العالى عليها بقبوله كما هو يصدق فى تعلق روح عالیه فى حياته اللاحقة - بنطفة دنية خبيثة دون مقامه اولكون هذا البدن **(النطفة النامية)** سيبتلى بانواع الذلة و المسكنة و الاذى فى جريان حياته و لكن العدل الالهى - اقتضى هذا الابتلاء للروح المعادة **اما مستقيما** لثوقيتها بالرياضات الشاقة و زيادة اجرها (و الاجر بقدر المشقة) و فى الحديث (افضل الاعمال احمزها)

واما لتعهد هافى عالم الذر بالذلة و الفاقة و الاسارة و الزجر عليها ان عاد الى الحياة الدنيوية تلافيا لما فاتها من كسب الفضائل فى حياتها السابقة- وان لم يخطر ببالها ولم تتذكر بعد العود ما تعهد به لاختلاف العالمين و عدم التناسب على ما حققناه فى رسالتنا فى القوة الحافظة عند قانون تداعى المعانى و فى موارد اخر.

نعم قد يظهر لصاحب هذه الروح و يذوق طعم الفراغ عن هذا التعهد فيما اذا اتى بالمعهود به حينما من الاحيان و التذ من عمله لذة روحية تحكى عن رضائها الباطنى و احساسا بخفة من ثقل التعهد و انطلاقا من القيد المعهود.

فاذا انتقلت روح المسلم بعد الممات الى نطفة و ثنية مثلا و غير منتسب صاحبها الى دين من الاديان فى حياتها الطبيعية اللاحقة فلاعجب فى ذلك للحكمة التى ذكرناها

فيرتاض صاحب الروح رياضة شاقة ويعد نفسه لقبول الدين الحنيف فهو ايا يفي بما وعد وتعهد فيرقى ويسعد **واما يخلف الوعد** فيكون في عوده اتمام الحججة عليه .

اضف اليه انه لا بد ان يكون لمفهومي «التوفيق والخذلان» محلا في الخلقة
ز- انا لانصر على الزام نظرية عود الارواح للقراء الكرام وقبولها لانه في هذه النظرية واصحابها - لاناقة لي فيها ولا جمل- ولكني اقول ان كانت النظرية قد تحققت او ستتحقق بمساعي علماء الفن فلا تنفي القضايا الدينية المتفق على لزوم التصديق بها ولا تعارضها اخبار الخلقة او القواعد العلمية والعقلية المسلم ثبوتها لما اشرنا اليه من وجوه التفسير للاخبار المربوبة بالمقام - اضف اليه ان كثيرا من معضلات المسائل الاصولية والعقلية والنفسية من علم النفس و الاخلاق- و الاشكالات كمسئلة الجبر و التفويض- تنحل بهذه النظرية وتنكشف بهما اختفى الى الآن علينا كمسئلة الشخصية من اقرب الطرق دون ارتكاب تكلفات في حلها والجواب عنها - ونفس حل المشكلات بها قرينة على صدقها و لا اقل من امكانها الوقوعى من دون ان يعارضها شىء من المقررات المقبولة .

ح- يمكن ان يراد من نوعى الاحاديث سابقة الذكر الاشارة الى درجات و دركات الارواح بعد مفارقتها عن ابدانها العنصرية المتتالية قبل هذه الحياة الحاضرة المادية كما هو ظاهرها- والاعلام عن تكرار الحياة اى عود الارواح- باعتبار ان فى اعطائه تعالى الحياة المادية للروح مرة بعد اخرى خلقا جديدا نعمة للانسان و اتمام للحجة و امتحان له و يكون المراد من انقسام الارواح الى حالتى التعارف والتناكر- بيان مراتب سعادة بعضهم بالمتعاضد و شقاوة الاخرين المتنافرين و يكون المعنى من النوع الثانى من احاديث الباب ان خلق الله ارواحكم قبل اجسادكم الحاضرة بالفى عام و اراد من العدد كثرة العود كما هو المتعارف.

ط- ومن جملة ما يندفع بهذه النظرية غائلة الجبر و التفويض فان تعهد الروح فى عالم الذر بتحمل المصائب و الآلام و الحرمان من كثير من اللذات الحياتية باختيارها و التزامها - كاف فى كون ما يمتلى به فى الدنيا مما اختارته الروح لمصلحة لها كانت تراها

برأى العين من المجازاة خيرا وشرافا لظلم اجباريا على الانسان ولا ينافيه مجازاة الظالم كما ان للمظلوم جزاء حسنا. هذا

٤- «عودلما بدئنا به من الاختلاف في حقيقة الشخصية»

قد مر ممامضى من معنى الشخصية انها مفهوم يحكى عن موجود ذى درجات مختلفة وقد اخترنا ان المعتبر في تحقق شخصية الفرد من الانسان - من الاعراض الدخيلة في شخصيته الزائدة على حقيقته الجوهرية - ما يكون من قبيل الاعراض المتأصلة الباقية والملازمة لقواء النفسية لا باعتبار عناوينها بماهى بل باعتبار منشأ انتزاعها الخارجى اذ لمنشأها وجود فى الخارج بوجود الجوهر بالذات وهى الواقعة فى طول سير الوجود الفردى نحو الكمالات المتوالية وليست التطورات العرضية الخارجة عن مسير الحركة الطولية - معتبرة فى حقيقة الشخصية لكونها امور عارضة وزائلة فلا تأثير لها فى هوية الشخصية واستكمالها الاعلى وجه التعبية وان شئت فقل على وجه الطريقة والاشارة الى ما فى اصل الشجرة من القوى الكامنة واستعداد الفرد من النمو والتطور المتكامل السريع فى سلسلة حركته الطولية فلا يزول التشخص باختلاف عناوين الوجود العرضية بالنسبة الى السلسلة الجوهرية الطولية - للموجود المتعدد تشخصه العرضى والعرضى ضمن ارتقاؤه فى مدارج الكمال كالمنى الذى يصير علقه ومضغة ثم يكون حيوانا خاصا كالانسان وهكذا مدة انحلال خليات بدنه وتبدلها بخليات اخر مستحدثة وذلك لان جهات وجود الشخص الدخيلة فى شخصيته متحققة و الصور العارضة الخارجة عن شخصية الفرد بمنزلة اغصان من الشجرة او طفيلياتها زائدة و زائلة بطبعها .

قال استاذى المحقق الشيخ على الاصغر الختائى طاب ثراه فى كتابه المحرر: فريدة الفرائد فى تحرير عمدة العقائد فى هذا المقام: «لو كان اختلاف الحدود فى الوجود الواحد الشخصى و تبدل ذاته و كونه متذوتا فى كل مرتبة من مراتب الحركة - منشأ لزوال تشخصه يلزم منهدان ينعدم الوجود المعنون بعنوان ذاتى سابق - ويوجد (بالاختلاف المذكور) بوجود آخر بان ينعدم المنى ثم يخلق هنا مضغة او علقه بخلق جديد ابتداء! لما عرفت من مدخلية كل جهة من الجهات المميزة من الفصول والمشخصات فى تحقق

الوجود وخروجه عن الابهام وكونه وجوداً متعيماً ! واذ ان اللازم باطل فالتشخيص (الذي هو مجموع الجهات المميزة) محفوظ (من دون انتفاء جهة من الجهات) في جميع مراتب الحركة لامحالة ولا يوجب اختلاف (حركته الجوهرية و حدود وجوده) بحسب الارتقاء في مدارج القوة - انعدام الوجود لان هذه العناوين المنزعة من مراتب حركة الوجود وقوته من الدموية والمنوية والعقلية والمضغية والحيوانية انما هي عداوين عرضية بالنسبة الى السلسلة الطولية (لعدم تأثير اى عنوان منها في جوهرية الجنس الواقع في السلسلة الطولية) . انتهى موضع الحاجة و على هذا فالانسان لا يتحقق في الخارج الا بعد تشخيصه فالشخصية من مقومات الانسان الخارجى - كما قالوا الشئء ما لم يتشخص لم يوجد و قدعد الجماعة من مشخصات الفرد افعاله وساير ما احاطه من محتويات بدنه و مقتضيات الزمان الملازم له وكذا المكان و الاوضاع و الاحوال و غيرها و عليه يتفرع مسائل :

منها - مشكلة المعاد لدى المتفلسفين ومن لا تدبر له من زوى العقول الناقصة و المشوبة بالاوهام والعناد بتقريب ان عود الشخص بعد الممات يوم القيامة الكبرى يستلزم عود جميع ما كان متمشخصاً به من الزمان الخاص و المكان الخاص و كل ما كان مقترناً به من الاوضاع و الاحوال و النسب المضافة اليه و جميع الروابط الملازمة لوجوده المادى و حيث ان الموت الكذائى مستحيل فكذلك المعاد الجسمانى ! وسياتى البحث عنه فى مسألة المعاد تفصيلاً .

ومنها - مسألة تعريف الشخصية فى علم النفس حيث اعتبر بعض زوى الآراء فى تحقق الشخصية الفردية - جميع ما يتعلق بالفرد حتى خصوصيات البدن و اعضائه و تحولاته الوجودية الناشئة من اسباب البيئة و عوامل المحيط مما يعد من الكمالات الثانوية له و محسناته الاعتبارية و شؤون حياته المادية فى المرتبة الثانية و الثالثة من حياته و هى بمنزلة دثار فوق شعار من بدنه و بما ان هذه الامور عوارض موقته و زائلة و بزوالها تزول الشخصية الفردية فيتزلزل معنى الشخصية و لا يستقيم لها معنى ثابت فلا يمكن تحديدها !

والتحقيق ان الشخصية قائمة بجوهر الفرد و خصوصياته الذاتية الوجودية من حيث الدرجة شدة وضعفا و كونه شخصا اى موجودا مستقلا زاما هية مستقلة و وجودا مستقلا - لا يتوقف تعينه و تشخصه على احتمائه على الاعراض الاضافية و المعارضة عليه من الاضافات الزائدة من العوارض النسبية السبعة !

والنسب و الروابط من الامور الاعتبارية وذلك لان العرض عند التحقيق لا وجود له ولا ماهية له فى الخارج وراء وجود معروضه و ماهيته - بل هو من خصوصيات و انحاء وجود معروضه وجهة من جهات وجوده المختص به و الذى يجمعها على وجه الاقتران والاتصال و الاختلاط و التفاعل اى الامتزاج والاتحاد والعينية على مراتبها المتدرجة هو ماهية المعروض الموجود و هو جوهر مستقل و جودا فالذى مناط الشخصية هو الجوهر الموجود و جهاته الوجودية الثابتة التى هى عينه من وجه بلا اعتبار زمان خاص و مكان له .

كما انه لاعبرة بساير الاضافات و المضافات مما وقع فى افق عرضي للموجود قبال حر كته الجوهرية -- فى شخصيته كما ان اختلاف درجاته الوجودية الحاصلة له فى السلسلة الطولية - لا يضر فى وحدة الفرد فى جميعها .

وبهذا البيان اتضح امكان المعاد من دون توقفه على اقتران النسب بالموجود بوجود مستقل .

نعم القسم الثانى من الاعراض المتأصلة -- بالمعنى الذى عندنا -- من انحاء وجود المعروض . وهى التى من خصوصيات الجوهر الذاتية والجهة المشتركة السارية فى درجات وجوده الطولية .

توضيح ذلك - ما بينه الاستاذ طاب ثراه فى المقام : الاعراض جميعا امور اعتبارية منتزعة ليس لها ماهية و وجود و الجوهر هو الذى مختص بالماهية و الوجود و ليس حقيقة العروض هو وجود العرض بمعنى مقابل للعدم فى معروضه و ماشاع بينهم فى تعريفه من انه ماهية اذا وجدت كانت فى الموضوع - فاسد فانه تبين ان العرض ليس له ماهية و وجود بل انما هو شأن من شؤون المعروض و خصوصية من خصوصياته متحد معه تحقيقا و مغاير اعتبارا و تحليلا وهذا المعنى فى الاعراض الاعتبارية فى غاية الوضوح

حيث انهم يقولون ان الاعراض على قسمين: اعراض متأصلة هي موجودة في الخارج واعراض اعتبارية ليس لها وجود في الخارج ووجودها عين وجود منشأ انتزاعها الموجود في الخارج وانما هي منتزعة منه كالفوقية والتحتية وغير ذلك وهذا المعنى له الاماكن من اندالما هيته له لانه لو كان لها ماهية لما كان معنى لكون وجودها عين وجود معروضا بها فانه لا يعقل ان يكون وجود ماهية عين وجود ماهية اخرى المستلزم لعدم وجود لتلك الماهية (المفروضة اولا) والا فيلزم ان يكون موجودا حين كونه معدوما ولا يعقل معنى لذلك الا انه ليس له ماهية ووجود وانما هو شأن من شؤون الوجود وخصوصية من خصوصياته وان لها ربطا بالمعروض وهي نحو من انتزاعه متحدة معه تحققا ومغايرة اعتبارا ووضح من الاعراض الاعتبارية **هو اعراض الماهية** على ما قالوا حيث ان عروضها لها لا يتوقف على وجودها في الخارج بل عارضة عليها مطلقا حتى في حال العدم ولو كان العروض والكون في المعروض هو الوجود المقابل للعدم وان لها ماهية توجد في معروضاتها ! يلزم منه ان يكون الوجود قائما بالمعدوم و بعد وضح الحال في الاعراض الاعتبارية واعراض الماهية وملاحظة حقيقة الامر فيها .

لا يبقى اشكال في ان حقيقة العروض الذي هو الكون في الموضوع بمعنى الاختصاص الناعت على هذا المنوال في جميع الاعراض وانه ليس كون الاعراض في موضوعاتها بمعنى ان لها ماهية ووجودا - ثبت وجودها في موضوعها والاما كان يختلف بحسب الموارد وليس هو الا ان العارض متحدمع المعروض تحققا ومغايرا اعتبارا وتحليلا وانه من جملة نعوته وخصوصياته وليس بينهما مغايرة بحسب الذات والوجود وهذا المعنى لافرق فيه الاعراض بحسب خصوصياته وايضا لو كانت المغايرة تحقيقية و كان العرض ذاتا ماهية و وجود يلزم ان ينقلب العرض جوهر الاستقلاله في الوجود ولكان نسبة العروض الى الموضوع نسبتته الى الين والحلول في المكان وحينئذ ينعكس الامر بكون الجوهر عرضا والعرض جوهرًا و كان الجوهر من الاعراض لكون المكان عرضا للممكن وبالجملة فلا يعقل ان يكون العروض هو الكون بمعنى الوجود المقابل للعدم بان يكون العرض ذاتا ماهية و وجود -

بل هو الكون الربطى الذى هو مفاد الحمل فى القضية يتصف به الوجود والعدم و مقابله هو العدم الذى يتصف به الوجود و العدم كمفهوم اجتماع النقيضين محال - فانه مفهوم من المفاهيم حيث انه عبارة عن ثبوت الوجود و العدم فى مورد واحد و هذا الثبوت الذى يتصف به الوجود والعدم لادخل له بالوجود و كذا مقابله ارتفاع النقيضين محال حيث انه عبارة عن عدم الوجود والعدم وهذا العدم ايضا لادخل له بالعدم المقابل للوجود - فالوجود الربطى الذى هو مفاد كان الناقصة هو الربط الذى يكشف عنه الحمل والاعراب فى القضية مثلا زيد زيد - والانسان حيوان ناطق - والانسان نوع - فالربط الذى بين الموضوع والمحمول فى القضية سواء كان المحمول هو الوجود او العدم او نفس الموضوع - يعبر عنه بالكون اذا لوحظ بلحاظ استقلالى كقولك كان زيد معدوما او موجودا و مفاد الافعال الناقصة هو الربط الذى كان يفيد الحمل والاعراب ولهذا صارت ناقصة لان الربط لا يتم الا بمرتبطينه -

و بالجملة - فهذا الكون والوجود لاربط له بالوجود المقابل للعدم ككون الوجود غير العدم و كونه و جودا ككون العلم فى البلد الفلانى فى مثل قولك علمته فى المكان الفلانى و من البديهي ان العلم لا يتفاوت - حاله با اعتبار تفاوت الامكنة ولا يمكن ان يكون كون العلم فى البلد الفلانى وجودا غير العلم بمعنى مقابل للعدم -

و بالجملة - فالمراد بالكون فى المعارض فى تعريف العرض هو الكون الربطى كالاكوان الاربعة : من الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون و جميع الاعراض اكوان ولا اختصاص لها بالاربعة ككون الجسم ابيض واسود و حلوا و حامضا و العروض ليس هو الا ان المعارض جهة من جهات المعارض و متحد معه تحقيقا و معايرا اعتبارا وهذا هو السر فى الجهات المسلمة المعلومة عند اهل الفنون من كون الموضوع مشخصا للعرض و من استحالة استقلال العرض حيث انه بعد كون العرض متحدا مع المعارض و شأننا من شأنه تحققا - فاعتبار التعدد و انتقاله و قيامه بالغير خلف و تناقض لان انتقاله عين انتقال المعارض لعدم المعايرة بينهما تحقيقا و فرض عدم تحقق المعارض مناف له و مناقض له ولو كان للعرض وجود و ماهية لم يكن هنا

مانع من الانتقال .

وهكذا - (يظهر سر) كون الموضوع مشخصا فإن العرض عين المعروض فيكون تشخصه عين تشخص المعروض فتشخص علم زيد عين تشخص زيد لانه عين زيد وليس شيئا مغايرا عنه (بل هو) خصوصية من خصوصيات و جوده و كمال لذاته و متحد معه .

و بالجملة - فالكون في الموضوع هو حقيقة موضوعية الموضوع - و قد تبين مما قررنا ان الاعراض جميعا - امورا اعتبارية بمعنى انها ليس لها و جود في الخارج و هي عين معروضاتها .

نعم - فرق بينها بعد كونها اعتبارية بهذا المعنى و كون جميعها من جهات الموضوع و خصوصياته بان بعضها منها متأصل بمعنى انها امور حاصلة في حد نفسها من غير ان يتوقف ثبوته على امرين كالحلاوة و البياض و القيام و القعود و هكذا و بعضها امور اخر اعتباري بمعنى انها امور نسبية حاصلة باعتبار الطرفين كالفوقية و التحتية و الابوة و البنوة و بالقول بالتأصل بالمعنى الذي توهمه القوم في العرض و كون الاعراض المتأصلة زاما هية و وجود ناش عن عدم تعقل حقيقة العروض و عدم التأمل في معنى الكون في الموضوع ! و حقيقة موضوعية الموضوع يكفى في الاهتداء بما بيننا من عدم ثبوت الوجود و الماهية للعرض مطلقا و اقوى الاعراض المتأصلة التي توهموا ان لها وجودا في الخارج هو الالوان و الطعوم و الحال انها ليست الامور منتزعة من كيفية اختلاط العناصر في المركب - و غلبة الاجزاء المائية و اختلاطها على وجه مخصوص منشأ لانتزاع لون الخضرة مثلا و هكذا و ليس الموجود هنا الا المركب - و اللون و الطعم جهة من جهاته . انتهى موضع الحاجة .

تعليقة على بيان الاستان و هو في كمال المتانة **قوله** : « فانه لا يعقل ان يكون وجود ماهية عين وجود ماهية اخرى الخ **اقول في تفسيره** : « لو كان العرض موجودا اي زاماهية و وجود و المفروض بزعم القوم ان وجوده عين وجود معروضه لزم احد امرين : فاما المعروض موجود قبل العروض و اما معدوم و لا ثالث لهما **فعلي الاول** لزم من

عروض العرض في معروضه تكرر الوجود وتضاعفه في الخارج وهو محال لاستلزامه التسلسل المحال . وعلى الثاني يلزم استحالة وجود المعروض بدون عرضه اى قبل العروض وهذا معناه ان العرض هو معطى الوجود لمعروضه وان وجود المعروض متوقف على وجود العرض فيلزم ان يكون العرض جوهر او الجوهر عرضا وان يكون العرض موجودا حين كان المعروض معدوما - عند التحليل - وهذا معنى قوله : فيلزم ان يكون (العرض) باعتباره مستقل الماهية والوجود) موجودا حين كونه (العرض بفرضه غير قائم ذاتا ووجودا الا فى الموضوع) معدوما . ويجوز ان يكون معنى العبارة: يلزم ان يكون (الموضوع بالنظر الى استقلاله فى الوجود قبل عروض العرض) موجودا حين كونه (متحد الوجود مع العرض بالفرض) قبل حلول العرض معدوما مع ان المعروض هو الموضوع بالفرض و معناه انه مستقل فى الوجود سواء كان بالذات كعروض السواد للجسم او بالتبع كما اذا كان العرض المبحوث عنه قائما بعرض فى الموضوع كاشتداد الحرارة القائمة بالماء الساخن وهو فرض خلاف فرض قبلى اى خلف الفرض وهو محال .

اضف اليه ان معنى كون العرض زاماهية و وجود ان له حدودا ذاتية معينة - كما هو معنى الماهية وهى عارضة لوجوده - باعتبار منشأ انتزاعها الخارجى - وهكذا الامر فى معروضه و الماهيتان متباينتان ! وعليه لافرق بين العرض والمعروض عند اجتماعهما وبين جوهرين كالسكر والماء اذا حل احدهما فى الاخر واذا انتفى الفرق لزم كون العرض ومعروضه جوهرين وهذا خلف فثبت من كل ذلك ان لاماھية للعرض ولا وجود له .

و من ادلة القوم لاثبات وجود مستقل للعرض : ان المعروض يوجد بدونه! و هذا استنباط واه لانه انما يدل «اولا» على عدم كونه ذاتيا لمعروضه لاعلى اثبات وجود مستقل للعرض - وثانيا - على تشخص المعروض بنفسه من دون توقف على العرض وثالثا - على عدم ثبات واستقرار للعرض واستقلال له .

قوله: و اوضح من الاعراض الاعتبارية - عوارض الماهية ... الى قوله يلزم منه ان يكون الموجود قائما بالمعدوم) انما قال اوضح ولم يقل ومنها عوارض الماهية

للإشارة الى ان المبحوث عندهى الاعراض العارضة بموجودات خارجية-وعارض الماهية فيما لم يعتبر فيه وجود المعروض فى الخارج كالزوجية للاربعة او انها ضعف الاثنتين اوثلثا الستة او نصف الثمانية وهكذا وتساوى زوايا المثلث لثلاثين . او الدائرة تنقسم الى ثلاث مائة وستين درجة وغيرها ولكون كل عدد-بالنسبة الى ساير الاعداد (لامطلقا)- متشخصا اضافيا-صح اعتبار خصوصية واكثر له كالزوجية للاربعة واتصاف العرض بالآخر بديهى كاتصاف الحرارة بالشدة والضعف وكذا السواد والبياض والحلاوة والحموضة- حسب درجاتها المختلفة خلافا لمنكريه ولذا - كان حال عوارض الماهية اوضح وان لم يعدها القوم من الاعراض وذلك لاشتراكها لهما فى المناط فلو كانت الزوجية صفة موجودة فى الاربعة استحال اتصافها بها حال عدمها اى لزم عدم صحة قولنا : الاربعة زوج مطلقا وفى كل حال ومن البديهى ان الاربعة المعدومة ايضا زوج لافرد فثبوت الزوجية للاربعة واقع فى رديف ماهية الاربعة ومنتزعة من مفهومها فهى فى مرحلة سابقة على الوجود وهذا يدل على ان العرض لا يكون سوى خصوصية فى ماهية معروضها ولا وجود له ولا ماهية **فان قلت**- كيف تكون الاربعة من حيث هى زوجا وماهية عدد الاربعة من حيث هى ليست الاهى فلزوج ولا فرد ولا ضعف الاثنتين ولا غيرها .

قلت- اولا - ان العدد من مقولة الكم المنفصل من الاعراض التسعة ولا ماهية له عندنا وثانيا- ان الامر كذلك بالنسبة الى الحمل الشايع الصناعى واما الاربعة فهى بشرط شىء ذاتا وكونها زوجا بمنزلة ان يقال الاربعة اربعة او الزوج زوج وذلك لان الزوجية منتزعة من ذات الاربعة فكانها هى وسلب الشىء عن نفسه محال وممتنع .

فان قلت - قولك ان الزوجية عارضة للاربعة - مفاده خلو المعروض ذاتا عن عرض الزوجية ولازمه ان يكون ذاتا امرا مبهما وهذا يناهى قولهم: ان الموضوع مشخص لعرضه بل الظاهر ان الزوجية هى المشخصة للاربعة ولا يتصور كون المعروض (الموضوع) مشخصا الا بعد كونه متشخصا بنفسه والمجرد عن العرض امر مبهم لاتعين له فكيف يكون مشخصا لغيره!؟

قلت - المعروض بشرط لا- هو المبهم اما خلو الموضوع عن عرضه الذاتى فهو

مجرد الفرض والاعتبار - لا بحسب الواقع- فالاربعة في حد نفسها متعينة بالنسبة الى ساير الاعداد وقد قلنا في محله: ان تميز العريضات بعضها عن بعض- مفهوما- بديهي كتميز مفهوم القيام عن مفهوم القعود ولا دخل له بان يكون لها ماهية ووجود . وتميز مفهوم الوجود عن مفهوم العدم مثلا شاهد لذلك .

الآن المعروض (الموضوع) ومنه الاربعة دائما متجل بتجل من تجلياته ومتشأن باحد شئونه الطولية ومظاهر باحد مظاهره العرضية فالاربعة تتجلى في الخمسة تارة وفي الستة اخرى وفي السبعة ثالثة الى غير النهاية بمقتضى كونها كما منفصلا في حد نفسها فالمعروض كالاسم المنكرة لها تعين ذاتا ك مفهوم رجل- قبال المرأة - وباعتبار قصور فهم السامع وغيره لكشفها وتشخيصها حال اسناد الشيء اليها تفيد العموم البدلي الموهوم للابهام فيها- فالمعروض بمقتضى حر كته الجوهرية له انحاع وتطورات من الوجود- طولية- وبمقتضى قانون الكون والفساد وعروض العروض لمعروضه وزواله له مظاهر عرضية- و بالجملة فعدم عرض للمعروض لا يوجب ابهام معروضه .

فان قلت - على ما ذكرت من اتحاد المنتزع ومنشأ انتزاعه يلزم ان يكون الاثنان والستة والثمانية والعشرة وكل عدد زوج- اربعة لاتحاد الكل في الزوجية ؟!
قلت- المراد كون الاربعة من احد مصاديق عنوان الزوج العام و ولا ينافي كون الاربعة زوجا - كون غيرها ايضا زوجا لان اثبات الشيء لا ينفى ما عداه .

قوله- والالما كان يختلف بحسب الموارد . . . الى قوله وهذا المعنى لا فرق فيه الاعراض (الخ):

اي لو اعتبر في تفسير العرض كونه ذا وجود و ماهية- عارضا لموضوعه لزم ان لا يتخلف و كان شاملا و وارداً لجميع موارد و قد عرفت من عوارض الماهية كالزوجية للاربعة انها ثابتة لمعروضها من غير دخالة وجود للعارض والمعروض والتخلف يقضى على التفسير المشهور للعرض .

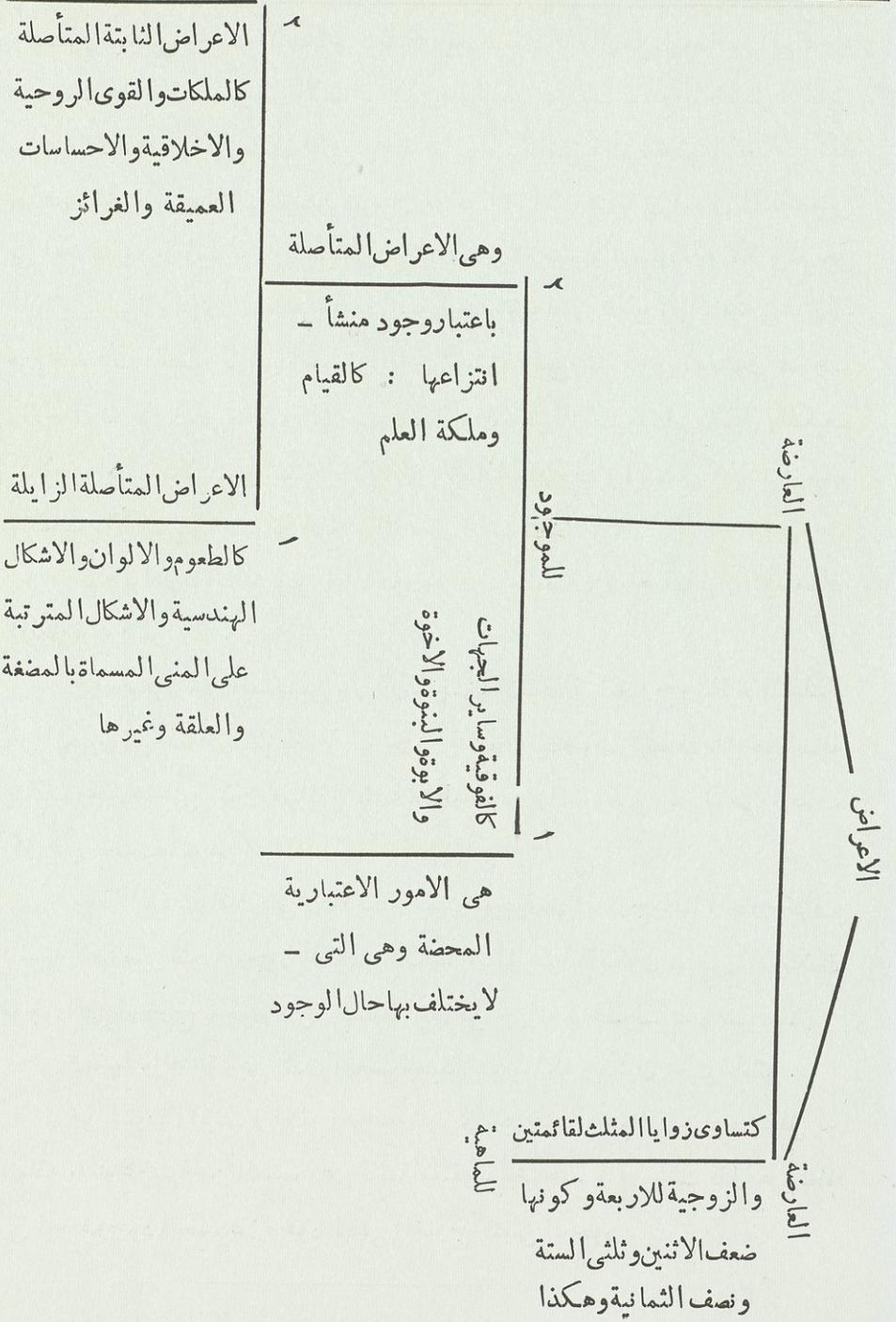
و اما اذا فسرنا العرض بانه شأن من شئون معروضه و متحد معه حقيقة و في التحليل والاعتبار مغاير لمعروضه- مضافا اليه عدم وجوب تقييد المعروض بعرض خاص

كما فى الاعراض الاعتبارية للموضوعات الخارجية كالقيام والركوع والصور المتوالية من المنوية ... الى الصورة الانسانية وان شئت فقل ان مقوم العرضية عدم الاستقلال- من حيث الحقيقة والوجود- كان هذا العنوان صادقا على جميع الاعراض وهو دليل صدق المختار وصحة التشخيص فى المقام.

قوله- ككون العلم فى البلد الفلانى فى مثل قولك علمته فى المكان الفلانى (الخ). التمثيل لعدم تأثير العرض ولزوم بقاءه فى تشخص المعروض فلا ينحصر الامر- بالمكان (الابن) بل جميع مقولات الاعراض كذلك فمعرفة زيد فى زمان معين لا يتفاوت حاله اذا عرف فى زمان آخر الى غير ذلك من الاعراض لان هذه العوارض من الاحوال العرضية للموضوع كطفيليات الشجرة وقد تزول والموضوع اى الجوهر الحى الموجود باق بحاله حتى فى حالة زوال التشكلات المتوالية له والمبادلة لان مناط تحقق الشخصية وبقائها للانسان الحى الموجود هو جوهر الاشياء المكتسبة المعبر عنها بالملكات النفسانية والقوى الروحية الملازمة للانسان.

ولا وجود للنسب الاضافية والروابط المزدوجة فى الاعراض ولا ماهية لها الا باعتبار وجود منشأ انتزاعها لارجاع الكل الى انحاء وجود الجوهر وهو متطور ذاتا ولا يقف الى حد من المراتب مادام فى دائرة الامكان - على ما نعلم .
و منه يتضح عدم دخالة الابن والتمى و ساير اللاحقيات فى تقويم الشخصية للجوهر الانسانى هذا . ولا باس بالاشارة الى باقى الاعراض النسبية .

فمنها الاضافة وهى من احدى **المقولات** السبعة النسبية وتمتاز عن بقية السبعة بانها النسبة المتكررة اى التى لاتعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها و من معروضها مضافا مشهوريا كما هو المشهور ومعنى تعقل ماهيته بالقياس الى الغيران تعقلها لا يتم الا بتعقله بحيث لا يتقدم تعقل احد المضافين على الآخر و به يخرج ما يكون تعقله مستلزما و مستعقبا لتعقل شىء آخر كالملزومات البينة للوالم و دخول هذا الفرض فى تعريف الاضافة انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات .



والتكرار هو معنى وجوب الانعكاس فيها اى يحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب - مع قطع النظر عن ساير صفات الاب وهكذا فى طرف الابن و اما اذالم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب ابوانسان - لم يكن الانسان مضافاً الى الاب فلا يقال انسان اب فالمعتبر فى الاضافة تكرر النسبة - والنسبتان قد تتوافقان كالاخوة والمجاورة واتكاء كل من اللبنتين على الاخرى المسمى بالدور المعنى وقد تتخالفان كالأبوة والبنوة الى غير ذلك من الاضافات اللفظية كراس زيد ونوالرأس، او عمر وعاشق زيد ، وزيد معشوق عمرو - والاضافة تعرض لكل موجود فالواجب كالاول؛ والجوهر كالأب، والكم كالأقل والكيف كالأحر والابن كالأعلى و المتى كالأقدم و الاضافة كالأقرب و الوضع كالأشد انتصاها والملك كالأكسى و الفعل كالأقطع و الانفعال كالأشد تسخنا .

ثم قالوا ان الاضافة ليس لها وجود مفرد اى المضاف لاما هية له سوى كونه مضافا الى المجموع المركب .

و الجمهور من المتكلمين على ان لا تحقق للاضافة فى الخارج والالزم التسلسل لان الحلول فى المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة مما له وجود وايضا يلزم عدم تنهاى اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه (١) .

وهذا المقدار كاف فى ان الاضافة ليست موجودة فى الخارج وانما الخارج ظرف لنفسها لانها من شئون وجود الطرفين فكما ان الوجود لا يكون موجوداً لا يكون موجوداً فى الخارج بوجود آخر - كذلك ما هو من جهاته و خصوصياته و شئونه .
ومنها - الجدة - وهى كون الجسم محيطا بما يملكه ويكون تحت سلطته .
من الثوب والبيت و اثائه وهو عبارة اخرى عن نسبة الجسم الى ماله و يتعلق به فتعلقه به نوع نسبة من النسب وهى قائمة و متقومة بغيرها - و ان شئت فقل هى نحو من انحاء وجود الجسم فلا وجود لها فى الخارج كنفس الوجود .

ومنها- الكمي أى كميته - كنسبة الحلاوة بالعنب والحموضة بالحصرم والملوحة بالملح- فانها كميّات مختصة بالكميات وليس فى الخارج سوى العنب والحصرم والملح ونحوها من المواد الكمية والانتساب المشهود عند التحليل ليس الا امرا اعتباريا له منشأ انتزاع موجود فى الخارج .

ومنها- الاين و المراد منه النسبة الحاصلة بين المتمكن و المكان فاضافة الجسم و نسبه الى مكانه هى المراد فى المقام و اما ان الاين اى المكان ماهو: هل هو امراصيل ايضا ام امراعتبارى لاصل له او انه عدم صرف او انه امر موجود وعلى الفرض الاخير هل هو السطح المقعر من الحاوى للجسم او المحدب من الجسم او البعد والفاصل بين اطراف الجسم من طرف الداخل او الفراغ الذى اشغله الجسم بالضرورة او استدلالا كما هو محل الاختلاف بين المتكلمين و الفلاسفة و اختلاف فريقهم وقد اقام كل فريق منهم وجوها لاثبات مدعاه وانكروه الآخر باجربة مرضية عنده- فهو مسئلة اخرى فلسفية لاربط لها بما نحن فيه من ذكر موارد انواع النسب القائمة بالانسان الموجود اوغيره مما يمكن او قيل دخالته فى شخصيته ذاتا او بالعرض و فى المرحلة الثانية من تشخصه ومن هذا البيان تعرف حال .

مقولة المتى اى نسبة الشىء الى زمانه الشاغل له كائنا ما كان نفس الزمان من انه عدم صرف وتوهم محض او انه امر واقعى له آثار وخواص فالبحث عن نفس الزمان كنفس المكان كما تعرض له الفاضل المحقق: الميرزا صادق آقا التبريزى طاب ثراه فى كتابه فى المقام خروج موضوعى .

و الذى يجب ان يتنبه له فى تقرير هذا الفاضل هو تسامحه فى التعبير حيث يجعل النسب والروابط من الاعراض النسبية- من قبيل الاعدام(الاعتبارات الصرفية)! فيقول تارة فى اثناء البحث عن الاين: اذ هو فى نفسه (الاين) ليس غير العدم شيئا! ويقول اخرى فى اثناء بحثه عن المتى و انه امر موهوم فى مقام بيان الامور الاعتبارية ليس (المتى) الا امرا اعتباريا صرفا و ليس هناك شىء غير نفس تلك الحوادث بحيث لو قدر اعدامها لم يبق شىء و لم يعقل غير العدم البحث الخ) !مع ان مراده يجب

ان يكون غير ظاهر تعبيره في المقام و هو ان مرجع الامر الاعتبارى الى العدم البحت فيتوهم من ذلك ان معنى الاعتبار هو الفرض و الخيال الصرف و لا واقعية للمفروض فيكون من قبيل توهم انياب الاغوال و رؤوس الشياطين و انه كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً فَاذا دنى منه لم يجد شيئاً - و هذا من الاشتباهات و الذنوب التى لا تغفر - فى باب التحقيق - لاسيما بالنسبة الى الطبقة العاليتة من فحول العلماء المحققين . و التحقيق كما اشرنا اليه فى مطاوى كلماتنا عند قولنا ان الاعراض متحدة مع معروضها تحقيقا وهى مغايرة له اعتبارا و تحليلا بعكس ما فى افراد النوع (المجتمع) فانها واحدة اعتبارا و متعددة تحقيقا - ان ليس المراد من اعتبارية تعدد العرض مع معروضه ان لاواقعية للعرض اصلا بان يكون حيثيته متوقفا و منوطا فقط باعتبار المعبر! بل التعدد امر واقعى ولكن لخبائه عن انظار الطبقة المتوسطة من المبتدئين يجب اعمال الفكر و التأمل فى حال الموضوع واكتشافه ثم الحكم على التعدد فلكونه متوقفا على مراعات تعدده و تفكيك احدهما عن الآخر عبر عنه باعتباريته اذ مع قطع النظر عن هذه الدقة والرعاية والتفقد فهما متحدان وجودا .

فنحن و ان لم نقل بوجود النسب فى الخارج زائدا على وجود متعلقها ومنشأ انتزاعها ولكننا لانحكم بانها معدومة كما هو صريح كلام الفاضل! و كيف تكون عدما صرفا وهى من جهات وجود منشأ انتزاعها كما هو مقر بذلك ولكن التسامح فى التعبير ان كان ناشئا من المبالغة فى تفهيم الامر فهو مغتفر وقد يكون حسنا و هو من باب التوسع الجائز و الراجح فى الادب العربى فلا تغفل ولا تغتر بظاهر العبارات و الامور ثلاثة: ظاهر ومضمور وما ليس بظاهر ولا مضمور وانما تتفاوت العلماء - درجة - فى فهمها ليس بظاهر ولا مضمور (كما هو مفاد الحديث الشريف) و كيف لا يكون للنسب و الروابط القائمة بين الاشياء - واقعية وقد عبر عنها بالقرب والبعد مثلا فى العرف كما فى آداب المعاشرة المختلفة الآثار - حسب اختلاف طبقات الناس - كالأداب المعبورة فى البلاط الملكى و تفضيل بعض الاعمال فى مكان خاص على غيره - عند الشارع كالصلاة فى

المسجد ، وكذا- اختصاص بعض الاعمال ببعض الاوقات كالحج والصيام واعتبار احكام له وترتب آثار عليه من الاجر والثواب وغير ذلك من الاعمال من مقولة- **ان يفعل-** من الاعراض النسبية، ومما يقرب العبد من الله - التقوى - لقوله تعالى **« ان اكرمكم عند الله اتقاكم »** سورة الحجرات (٤٩) آية (١٣) و ما يدل من الاخبار الواردة على مراتب النية و نوعها من الاجر و الثواب او الحظر و العقاب ك- المقصد الى المشاهد المشرفة للزيارة او الاقامة او ضرب اليتيم بقصد الايذاء او التربية و هي من الكيفيات النفسانية ومنها قوله تعالى: **« لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ »** سورة النساء (٤) آية (٧) و منها القاعدة العرفية . (الاقرب يمنع الابدع) فى احكام الارث وغيرها من موضوعات الاحكام الشرعية نظير ما مر والعرفية المقررة لدى الشارع كقوله **« اَلْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا »** والقوانين المدنية من احكام الاقامة و ترتيب آثار التبعية للدولة على المقيم وعدمها .

اللهم الآن يقال ان مورد كلام هذا المحقق هو الامر التكويني بالنظر الفلسفى الى الاشياء من حيث هي اشياء و هذا و ان كان خروجا عن موضوع البحث و اصله خطأ فلا ينافى ما اعتبره الشارع و كل مقنن من الاعتبارات و جعلها موضوعات احكام من قبله و رتب عليه آثارا تكليفية او وضعية جعل عليها آثارا من الثواب و العقاب الاجر المادى او حرمانه منه .

اما باب الارث القائم على رعاية درجات الانتساب بين الوارث و المورث المفضى و الحاكى عن درجات اتحادهما الموجب لنوع الاولوية فى الارث و سهامه و ملاحظة بعض الجهات الحياتية -- فهو موضوع قد يوجب اندراجه فى الاعراض المتأصلة فتأمل جدا .

اضف الى ما ذكر ان اطلاق الحكم بعدم تفاوت حال المضاف اليه باختلاف الاضافات - كما هو صريح بيانه طاب ثراه فيه ما فيه فان كثيرا من الاشياء يختلف اثره و عنوانه باختلاف اضافته الى الاشياء او اختلاف الاضافات اليه فالادوية العلاجية قد تكون مضرة بالنسبة الى بعض الاشخاص و بعينها نافعة بالنسبة الى آخر . وقد يكون شخص

واحد نافعاً بالنسبة الى اقربائه ومضراً بالنسبة الى غيرهم وهكذا ساير الاشياء والخواص المترتبة عليها فهذه الاضافات ان لم تكن موجبة لا خلاف حالات الشيء فلا اقل من كونها كاشفات عن خصوصيات وجهات مختلفة فيه يظهر كل منها فى مورده .

وبالجملة - فلكون ما اعتبره الشارع من العوارض النسبية موضوعات لاحكام و آثار لها - صح ان يقال: ان الاعراض - فى اصطلاح القوم - قابلة لقلبها الى ماهيات مستقلة اولا اقل من حمل احكام الماهيات المستقلة عليها بتصرف ممن له حق التصرف كالاوراق النقدية التى تعتبرها الدول او الشركات ذوا الشخصية الحقوقية و تبطلها اخرى - حسب مصالحهم - هذا فتأمل ما ذكرناه فانه حرى بالتدقيق علك تستنبط منه حقايق اخر .

ومنها-الوضع وهو كما قال التفتازانى : هيئة تعرض للجسم با اعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازات والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم- خارجة عنه او داخلية فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه و هونسبة فيما بين اجزائه و بحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس و ضعا آخر فاما لمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط و المحاط على الاطلاق بالعكس وما محيظ و محاط فباعتبارين و حصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة و قد يكون بالفعل و كل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه انتهى .

ومن هذا البيان يتبين ما فى كلام الفاضل التبريزى فى المقام من ذكر مثال للوضع من الاشتباه اذ قال : « فان كون الشخص اباً لآخر و والداه والاخر ابنا له ليس الا كون اصله منياً متولداً منه الخ) !

والظاهر ان ابوة والبنوة من موارد الاضافة بخلاف نسبة القيام والانتكاس الى الشخص فانها من مقولة الوضع .

ومنها - ان يفعل - قال التفتازانى هو تأثير الشيء فى غيره على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن مادام يسخن **وان يفعل** هو تأثير الشيء عن غيره كذلك كالحال الذى

للمتسخن مادام يتسخن واما الحال الحاصل للمستكمل عند الاستقرار اى انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر و كالتسخونة الحاصلة للماء و الاحتراق الحاصل للثوب و القعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا او انفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك و كذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة لل نار تسمى احراقا (الخ) وقد ظهر من ذلك كله ان الامثلة من الاعراض النسبية المتصلة و هى من جهات و وجود معروضاتها وان الاختلاف و التعدد بين العارض والمعرض - اعتبارى و تحليلى و لادخاله للاعراض فى معروضات ماهياتها بل وانما هى من خصوصيات الوجود التكويني المادى اى المختص نوعها بعالم الكون والفساد و من خاصيتها تبدل البعض منها ببعض آخر - وفق قانون التغير العرضى والتطور الطولى الموجود فى عالم الطبيعة .

٥ = الشخصية

تقصد من هذا الفصل تحديد المعنى العلمى لهذه الكلمة التى بطبعها مرنة وتطلق على مراتب مختلفة من الشخصية فكانها ذات تشكيك و درجات باعتبار افهام طبقات الباحثين فيها .

و الذى يجب الاهتمام به فى المقام هو تشخيص الروابط النفسية و الجسمية و حالاتهما مع الحالات المحسوسة الخاصة لكل فرد و استنباط قواعدهما العامة بقدر الاستطاعة و من حسن الحظ ان الحالات الخاصة المختلفة لكل فرد - مشهودة بالعيان . و كونها معلولات اختلاف تفاعل القوى النفسية - كما و كيفا، شدة وضعفا، تقدما و تاخرا الحاصل فى الفواعل و نوع المزاج - ايضا معلوم : اى رابطة العلة والمعلول بينهما فى الجملة مسلمة .

وانما الكلام والبحث فى تحقيق خصوصيات كل منهما بالنسبة الى كل فرد و هذا امر عسير ولا مقياس لنا من سنخ القوى النفسية ولا يقاس بالمقاييس المادية لعدم التناسب بينهما و على كل حال - فما لا يدرك كله لا يترك كله ولا يترك الميسور بالمعسور .

وعليه قد اختلف علماء النفس - لاسيما حسب ادوار تاريخ الموضوع - في تحديد المعنى العلمى لكلمة الشخصية ومنشأ هذا الاختلاف قصر نظر الباحث المحدد وحصره التحديد فى جهة من معناها دون اخرى - ومن كان ياتى بعده - بحث عنها من جهة اخرى وهكذا جرى وجر الكلام كلاما آخر يوضح جهة بعد اخرى من معنى الشخصية وهذه الخطوات المتتالية المستكملة بالنسبة انتهت فى الحال الحاضر مبلغا قريبا من ادراك حقيقتها ولكنها خطوات بسيطة لم تقنعنا للتصديق التام ولا توصلنا الى الغاية وواقعة الامر كحساب ان اثنين باضافة اثنين يساوى اربعة ولكن الامل وطيد والطريق الى حل كل مشكل ليست بوحيد وللناس فيما يعشقون مذاهب .

فانت ايها القارى المحترم اما تقنع بما اتاك من متخصص علم النفس واما تجتهد لاستنباط الاحسن منه - حسب ذوقك والوقاد وفكرك النقاد .

ولنشر الى التعريف - حسب ترتيبها التاريخى و كأن اول صورة علمية منها يكون مناسبة لمفهومها المبدئى من كلمة : پرسونا لى الانكليزية (١) الماخوذة من اللاتينية پرسونا (٢) وهوفكرة التمثيل بان يبدو الشخص للغير عن طريق ما ياتيه من حديث وحر كات ظاهرية - هو ما ياتى :

١- الشخصية - هى القدرة على التأثير فى الغير والاثرا الذى يتركه الشخص فىمن حوله وما يرتبط بذلك قد يكون لديه من هيبة ووقار، وكبرياء او تواضع و خضوع واستسلام هذا . (والذى يظهر من هذا التعريف المظهرى ان المنظور فيه الآثار الظاهرة من الشخص الكاشفة على الاغلب - عن الصفات والحالات النفسية المشخصة لهوية الفرد) .

ولانسى ان الشخصيات المعروفة (تعريف الشخصية) قد تكون ممتازة باعتبار نظر الرائى والباحث وقد تكون باعتبار مراجعة الفرد الى نفسه وتشخيصه وقد تكون باعتبار نفس الواقع دون اى دخالة خارجة فى تعيينه وذلك لان للنظر الشخصى تاثيرا فى المنظور فيه فى مرحلة التشخيص كما للنظر الى جسم مختلف الجهات كما وكيفا من جهاته المختلفة فقد تراه ابيض وقد تراه احمر او ازرق مثلا وهكذا، طويلا او عر يضا، محدبا او مقعرا

والذى عيناه مسلحتان بالمنظرة الحمراء يرى الاشياء حمرا وبالمظرة الخضراء خضرا وهكذا و الذى بعيد عن المرئى يراه صغيرا او اصغر والذى قريب منه يرى الشىء بعينه كبيرا او اكبر الى درجات كثيرة من الرؤية وهكذا ملاحظة الشخص نفسه وقواه الداخلة فانه لغاية قربه بنفسه الخارج عن الحد قد يخفى عليه كثير من خصوصيات نفسه وهكذا لشدة انسه بعاداته و اعماله قد يخفى عليه قبح بعض ما يرتكبه ناشئا من نوع تفكراته المزدوجة بالخيالات الواهية والاهام الباطلة .

و لكن النظر الى الواقع و الحقيقة مرحلة يتوقف حصولها للشخص على تصفية النفس من كل المشتبهات النفسية اولا واستعداده الذوقى وتفكراته العميقة والمحيطه بجميع ما يمكن له من التفحصات ثانيا وله نواح مختلفة منها النظر الى مزاجه الجسمى من حيث الصحة والسقم تارة و تناسب الاعضاء بعضها بعضا اخرى و منها ناحية الوراثة و منها ناحية البيئـة و الفواعل الخارجية فيه كل منها مستقلا او متفاعلا و مختلطا فيه و منها من جهة السن الحاكى عن نوع التطور الحاصل له و منها من قبل سوابق حياته فعلا و انفعالا والمراد من ملاحظة نوع البيئـة وارتباطه به الاعم من الهيئـة الاجتماعية و العوامل الطبيعية : ارضية وعلوية .

ومن هذا البيان سوف يتضح ضعف اغلب التعاريف ان اقيست بالتعاريف النهائية ومع الوصف لا تخلوا الاخيرة من شىء من النقص وقريب - مفهوم - من التعريف السابق قول (شerman) (١) الشخصية : هى السلوك المميز للفرد و كذا - يعتبر بعض العلماء ان الشخصية هى مجرد مجموع عادات السلوك . قال فالنتين الشخصية : هى مجموع الاستعدادات التى تقوم عليها عادات الفرد .

٢ - الشخصية - قوة او قوى مركبة تر كيبا نفسيا شديد التعمد والامتزاج بحيث لا طريق له الى اكتشاف مالها من خصوصيات وآثار يمكن ان يقوله من هو يأس من التحليل لنقص فى قواه العاقلة او فتور فى قواه الفاعلة او انه خارج عن طبقة العلماء خروجا موضوعيا او استعداديا . از هذه النظرة لا تنفيذنا الأعلى وجه رد الفعل لمن هو

عاشق لكشف الحقايق فيزيده جوعا وعطشا للكشف ومعنى هذه انسداد باب العلم - ولا يرتضيه عصر العلم - وفيه تلقين عجز الانسان في باب علم النفس مغترا بعالم الطبيعة ملتھيا بزخارفها ولا يرى الامايراه الطفل - ومن جدّ وجد ومن ليجّ ولج بشرطها وشرطها اى ادخلوا البيوت من ابوابها .

وعلى هذا القول الواهى نجد فكرة النظر الى الشخصية متوجهة نحو الباطن وما اخفى على اعيننا مستقيما وهى وان كانت احدى الطرق فى البحث عن علم النفس الا انها بوحدتها ناقصة لاتفى باداء المقصود اذ يرجع امرها الى نظر الشخص الى نفسه ومحتوياتها الباطنية وقدمران للشخصية مظاهر عديدة ولا يصح الاكتفاء بمظهر واحد منها وهو الشخص كما يرى نفسه ولا يوصلنا الى معرفة حقيقتها .

والتحقيق ان للشخصية عناوين ثلاثة :

المظاهر - باعتبار دلالتها الناقصة على ما فى باطنه النفسى .

و النواحي - وهى مختلفة باعتبار اختلاف الانظار اليه ونوع عناية المبررين فقد يرى بعض ما لا يراه الآخر .

والزوايا - باعتبار ماله من خفايا واسرار لاتظهر بالعيون المجردة بل يتوقف كشفها على عدة من القرائن والشواهد وبعد هذه التعاريف ما يأتى .

٣- و هو تعريف اجتماعى - الشخصية : شعور الفرد بقيمته فى المجتمع و مبلغ اهميته فيه ومدى ادراكه احقوقه و واجباته - يقول (بودن) (١) : ان الشخصية : هى تلك الميول الثابتة عند الفرد التى تنتظم عملية التوافق بينه وبين البيئة . ومعناه توقف قيمة الفرد على تقويم المجتمع وتعيينه ويقول (ر كسرود) (٢) الشخصية : عبارة عن التوازن بين السمات التى يتقبلها المجتمع - والسمات التى لا يتقبلها . **٤** - يقول **الپورت** (٣) الشخصية : (ذلك التنظيم الديناميكى الذى يكمن بداخل الفرد والذى ينظم كل الاجهزة النفسية الجسمية التى تملئ على الفرد طابعه الخاص

فى التكيف مع بيئة) .

ولا يخفى ان فى الامكان - الاعتراض على مثل هذا التعريف بان توفيق الفرد افكاره و اعماله لاقتضات بيئته نقض لشخصيته وتضييع لها وهويده بأعلى صوته على استقلال مفهومها ومفادها قبال كل شىء ، وفى كتاب الشخصية والعلاج النفسى للدكتور محمد عماد الدين اسماعيل :

قال شوئن (١) : لو ان الناس فى مجتمع من المجتمعات يتصرفون على نمط واحد ويفكر تفكير رجل واحد ويشعرون بنفس الشعور لما كان هناك وجود للشخصية على الاطلاق». و لهذا فان الشخصية عند هذه الطائفة انما تعنى ذلك الجهاز المتكامل او الوحدة الوظيفية الفعالة التى تتألف من العادات والاستعدادات والعواطف والتى تميز فردا من الناس عن غيره من ابناء مجتمعه .

اوهى ذلك المزيج من اشكال السلوك المختلفة التى تصدر عن الفرد والتى تميزه عن ابناء مجتمعه» .

اقول - الحق التفصيل فى مجتمعات الناس - انكارا او تصديقا للشخصية - اذ الذى ينبغى الدقة فيه - هويات افراده والنظر فى كيفية مشاوراتهم ومذاكراتهم اولا و فى نتائجها المتخذة وانهل مرماهم مرى واحدا بالخصوص من الناس ومن بحكمه كما يرى فى تشكيلات الممالك المستبدة او المستعمرة وما بحكمها - فلا يكون لكل منهم حرية نظروفكر مستقل واراادة مستقلة نافذة - والظاهر ان هذا هو مورد نظر كل من ينكر الشخصية فى المجتمعات ام المنظور فيه المصالح العامة وفى ضمنها مصالح المجتمع كما هو حال الشركات و البنوك وغيرها من الشخصيات الحقوقية على ما سنحققه فى محله .

والدكتور المشار اليه يقول فى محل آخر قبل هذا البيان (فلكى نكون اقدر على التمييز بين تعريف وآخرا لبد ان ندرك اولا - الاتجاهات النظرية التى تكمن وراء هذه التعريفات ... ثم قال ثمّة مبدء نظرى قد اصبحت متفقا عليه اليوم فيما يتعلق بتعريف

اي ظاهرة من الظواهر التي تخضع للدراسة العلمية ذلك هو المبدء الذى يقرر ان تعريف اي ظاهرة لا يكون مفيدا من الناحية العلمية - ما لم يصغ بعبارات (اجرائية) اي عبارات تسمح بملاحظة الظاهرة و اعادة خلقها الكى تتسنى دراستها دراسة تجريبية مبنية على الملاحظة والقياس ويسمى هذا النوع من التعريف بالتعريف الاجرائى ... ثم عليه يقول الشخصية: ذلك المفهوم او ذلك الاصطلاح الذى يصف الفرد من حيث هو كل موحد من الاساليب السلوكية والادراكية المعقدة التنظيم التى تميزه عن غيره من الناس وبخاصة فى المواقف الاجتماعية) هذا.

وبالجملة - ما مرّ منا فى المقام من مقولة الشخصية- ناظر الى جهة مفهومها اللغوى والاصطلاحى ومشير الى بعض الاتجاهات النظرية فقط ونحوها مما يمس المقام بالقياس الى- النفس- التى ذكرت فى احدى كلمات الامام عليه السلام القصار على ما تعلم. مضافا اليه ان التعرض لموضوع الشخصية كان امرا اضافيا طفيليا اى التذكر له كان باعتبار شباهته بمبحث عود الارواح- وتوضيح ان عود الانسان لا يلزم عود جميع ما له دخالة فى تحقق الشخصية الفردية فى جميع مراتبها- والافسئلة الشخصية تحتوى مناهج متعددة عن قرائح ثمينة واتجاهات متنوعة ومباحث مفصلة وشقوق كثيرة (نظرية وعملية ، سوائية وانحرافية واستعلامية) .

والبحث عنها- على التفصيل - ينافى الاقتصار الضرورى لموضوع بحثنا- ولذلك اكتفينا بما بيناه ولا يكون الابمنزلة مقدمة للمسئلة- استغناء بمقالات علماء هذا الفن- لضيق المقام وما مولى من الله التوفيق لتأليف رسالة مستقلة مبسطة فى الشخصية مستمدا من مساعى علماء الفن الكرام وقرائهم من جميع النواحي انشاء الله . . .

٦- شخصية بعض الجماعات

(الشخصية الحقيقية)

بعد العلم بان للشخصية الفردية- عموما- حقوقا واحكاما طبيعية ووضعية- نرى جمعيات متشكلة فى انحاء العالم تكون ذات حقوق واحكام- بالقانون الوضعى- كالشركات

والمؤسسات الاتحادية والجمعيات الخيرية باعتبار انها ذات شخصيات - فهل الشخصية لكل منها شخصية واقعية كواقعية شخصية الفرد من الانسان او انها فرضية مجردة كما كان عليها اكثر العلماء الاقدمين ؟ - حسب بيان الدكتور موسى - جوان - المترجم لمقالاتهم ومقالة فيلسوف الحقوق : ريموند ساليه - المخالف لهم - الى اللغة الفارسية على تفصيل نترجمه في المقام -

وبما ان تحقيقات هذا الفيلسوف المتوجهة الى ناحية تاريخ هذا الموضوع و تطوراتها الحاصلة لها من جهة - و الى النظر العلمي و العلم التطبيقى من جهة اخرى - ادت الى نظرية مقبولة للمتبعين لفلسفة الحقوق اشتهر بها - لزمنا ان نترجم المقالة بعينها الى اللغة العربية ثم ننظر فيها مماله وعليه من بعض الجهات - تأييدا او ترجيحا لوجه وتفسير آخره هي :

«ان كل جمعية منظمة لاستيفاء منافع مشروعة تصير او تكون ذات شخصية واقعية ولها احكام وحقوق و آثار قانونية و اساس هذه النظرية كما يأتى :

«قضية تبديل الكثرة بالوحدة (الوحدة فى الكثرة) بالعمل العقلى ثم العملى - يستلزم تحقق الشخصية لها و عليها تكون النظرية الفرضية فى الشخصية الحقيقية - موهومة وذلك لانا انا دققنا النظر فى احدى هذه الجمعيات نراها عبارة عن عدد من الافراد اجتمعوا لان يتوافقوا - بعنوان العضوية - فى آرائهم المربوطة باستيفاء منافع لانفسهم او لغيرهم او معا على وجه الاشتراك و كذلك فى توفيق فعاليتهم لاعمالهم كى ينال كل واحد سهمه المقرر او الحاصل له بالاتفاق .

«وهذا المعنى والقصد هو الاساس البدوى و العنوان المنطبق على جمعيتهم فى المرحلة الاولى من التشكيل واما وجود مال مشترك لها فهو واقع فى المرحلة الثانية منه - لان المال فى نظر الشركاء و الاعضاء انما هو وسيلة لفعالية مقاصدهم وتحقيق الجمعية من حيث هى - وحدة ملحوظة فى اقدامهم على وجه التوافق ولذلك ترى بعضا من المؤسسات والنوادي لامال - مشترك كما - لها و ان كان فهو شىء طفيف وعوائدها - ان كانت - فهى انما تكفى للمصارف الضرورية لها، فالقصد الاصلى من هذا التأسيس

تبادل الافكار وتوفيق النظر لاعمالهم الفردية لتأمين المقصود المشترك - ورأس المال والاموال المشتركة - وسيلة ثانوية وتبعية لما اتفقوا عليه .

وهذا التوافق والاتحاد فى الفكر والاتزان فى العمل للافراد قد تبدل بمفهوم الشخصية وقد ارتضى به العرف العام والطبقات العالية تحث اصول و نظام مختص بها وهذا التوافق و التوازن انما يستتبع سعيا متواصلآ وراء تثبيت منافع الافراد و مصالح الاعضاء .

«وكما للفرد اعمال فله حقوق كذلك الشركة ونظائرها ولاجل ان ندرك واقعية الاشتراك والتجمع ينبغى التوجه الى جهتى الامر: جهة تعدد حقوق الافراد وكثرتها- وجهة الوحدة المتشكلة للمقصد الجمعى . و التوافق و التوازن -- متضمن لهذه الحقيقة ومنه يظهر العنصران الاساسيان : تجمعهن مشتركين للانتفاع به ، ووحدتهن فى المقصد وفى العمل و فى المنافع ولنا ان نبرعن هذه الوحدة بالوحدة فى الحقوق والوحدة فى المال فهذان العنصران فى تثبيت الشخصية الحقوقية شرط واقعى ولا يمكن غمض النظر عن احدهما كما لا يمكن اسقاط احدهما لاجل الآخر فاذا قدمنا مفهوم التجمع و التعدد على مفهوم الوحدة اوبالعكس فقد اسقطنا الواقعية وكان بعدها التضاد فى الاتفاقات والوقايح الخارجة-

و معنى فرضية الشخصية ان فردية كل من الاعضاء زايلة وقد حلت محلها فرضية موهومة !ومن الواضح ان اعضاء الشركة بالنسبة الى الحقوق المالية زو وحقوق واقعية»
اقول اى كل بنسبة سهامه - وليس هذا التوزيع المتفاوت الا باعتبار حفظ فردية كل منهم وفيما قرره المترجم مترجما لكلام «ريموند سالهى» عندى نظر ان هذه النظرية اى نظرية واقعية الشخصية الحقوقية - و ان كانت بالنظر الى موافقة العرف وعلماء الحقوق - صحيحة و لكن مسألة تشريح الموضوع ومعنى الوحدة فى الكثرة تحتاج الى بيان ابط و وجوه الامر ان المتصور فيها ابتداء نظريتان: **الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة.**

فالاولى - كوحدرة الافراد فى النوع - فالكثرة سابقة وجودا وحسا على الوحدة

وانما الوحدة بينها امر اعتبارى لوجود له فى الخارج - و ان كان الكلى الطبيعى فى الخارج- وانما الخارج ظرف لوجود منشأ انتزاع الوحدة ولهذه الوحدة المنتزعة قد تكون آثار ذهنية كنوع الانسان وهى من المعقولات الثانية ان كما يكون متعلقها وموضوعها- امرا اعتباريا فكذلك ما يترتب عليه وتكون مورد بحث الفلاسفة وجودا و ماهية من عوارض الوجود و الماهية فتكون له احكام و آثار اعتبارية- وهذه النظرية- بعد هذا التوضيح - لا تنطبق على ما نحن فيه وهو كون الشخصيات الحقوقية شخصيات واقعية اى لا يصح ان تكون الوحدة الاعتبارية مناط الشخصية الواقعية وروحها بالضرورة **والثانية-** كتوارد الحدود (من الماهيات وخصوصياتها) على الوجود وهى الصادقة والمنطبقة على الشخصية الحقوقية باعتبار الكثرة وتفسيرها الى وحدة اوسع دائرة من وحدة الفرد لكون تعاهدتهم وتوافقهم على التعاضد- وهو امر واقعى - سببا وموجبا لوحدة واقعية تترتب عليها آثارها واحكامها والوحدة الواقعية تساوق الشخصية المسماة بالشخصية الحقوقية فلها نظم واحكام وحقوق مدنية وان كانت الكثرة من حيث هى- من الاعراض والعوارض ولكن تبنى الافراد على هذا التعاقد بالتعاضد جعله امرا واقعيًا والاصل الواقعى فيها- الكثرة الناشئة من تعدد الافراد وهى امر واقعى- والتجمع باعتباره- امرا وحدانيا فى تشييد امر مهم للمعتبرين ارادوا به فعلية ما هو راجع اليهم من الآثار الاختيارية- يجعله امرا واقعيًا- ومعنى الواقعية انها لا تزول بفرض فارض واعتبار معتبر وكما ان بقاء الافراد ببقاء وجودها خارجا- وفق العوامل الطبيعية- من دون دخالة للاعتبار فى بقاءها وعدمها - كذلك تعاضد افراد جماعة على اعمال خاصة اختيارية مشروعة يستلزم بقاء هذا الاشتراك والاتحاد الاختيارى ماداموا باقين على ذلك فيكون امرا واقعيًا نعم يمتنع عكسه بان يفرض الامر الواقعى امرا اعتباريا صرفا ومن موارد التصرف ومراتبه المرودة فى واقعية شىء - جعلها فى رديف امر اعتبارى وعليه لاعمى لجعلها فى عرض واحد - كما هو ظاهر قول المترجم - نعم تصح تقوية الامر الاعتبارى مرتبة توازى الامر الواقعى ومن شرط القبول والاتباع ان يكون هذا الاعتبار وتقويته- ناشئا ممن له الامر والصلاحيه كالعرف او القانون - وتكون النتيجة (ح) من حيث ترتب

الاثراع الفرض الاول (واقعية الشىء) واحدة فالكلام انما هو فى كىففة النظر واعتبار المعبر ممن يصح منه ذلك ومن لا يصح منه وتتبعه صحة ترتب الاثار عليه وعدمها .
تم قال المترجم فى ترجمة مقالة «رىموند سالهى» فى بيان نظرىة الفرضىة فى الشخصىة الحقوىة «ان ما ذكرنا سابقا بشأن الشخصىة الحقوىة فهو شامل لمفهوم الهىة الاجتماعىة والدولة- ان بعض العلماء تصوروا ان الهىة الاجتماعىة ذات وحدة تامة منفصلة وممتازة عن الشخصىات الفردىة ومعناه ان الهىة الاجتماعىة او الدولة شىء واحد فى الواقع ولاقىمة ولا اعتبار لافرادها اصلا بحيث ان ابحت عن الدولة مثالا وعن عقلىة تلك الهىة لاىبقى محل للبحث عن حقوق افرادها والوسائل اللازمة لتأمينها ومحافظةها فلا يرى فى هذا الحال سوى موجود وهمى وفرضى!

«ولهنه الجهة اذا انتصب احد من ناحية الهىة لاشغال مقام فهو باسم الهىة او الدولة -فاعل لما يشاء وباعتباره ممثلا للدولة- يتصور انفسه حقوقا لاحد لها ولا حصر !
وعلىه فلانسبة لهذه الشخصىة الوهمىة والمجردة - وساير الناس سوى نسبة المتبوعىة و التابعىة الصرفة وبعبارة اخرى تظهر مغايرة بىنة بىن الهىة الحاكمة والجماعة المحكومة- والواقعىة التى لا تنكر فى هذا المقام هى المجانسة والتعاضدو كون الهىة الحاكمة-منتخبة من الملة المعبر عنها بحكومة الافراد على الافراد او حكومة الملة على الملة .

نظرىة الفرضىة فى الشخصىة الحقوىة - نظرىة مطلقة ومثل هذه العقىة انما نشأ حىنما كان الاستبداد فى السلطنة مستقرا كما عن لوى الرابع عشر حىث قال «انا الهىة الاجتماعىة» فقد حصر كلى الحقوق فى نفسه ولنفسه والنظرىة الفرضىة راجع فى الواقع الى الحقوق العامة والسىاسىة لالحقوق الخوصوىة والمدنىة وعلىه فقد استبطنت الحقوق العامة والسىاسىة- وراع مفاهيم الحقوق الخاصة؟

والحقىة والواقعىة غير ذلك :

فالواقعىة الشاملة لهذا الموضوع ذات عنواىن ومن الواجب التوافق والتوازن بىنهما- احدهما الكثرة والاخر-الوحدة فالنظرىة الفرضىة فى الشخصىة الحقوىة تركزت احدهما وهو مفهوم الكثرة والتعدد وراعظهرها وحافظت على الوحدة فقط»

«فى النظرية الفرضية هكذا استدلو عليها بان موجودية الحقوق تتوقف على ذى الحقوق ولا بد لذى الحقوق من ارادة و اختيار و بما ان الشخص المعنوى على الوصف المزبور لا وجود له فى الخارج فلا يمكن تصور واحد كذائى فى الخارج و لا يترتب على هذا الفرض - ثبوت حقوق اصلا اللهم الا اذا وضع المقنن قانونا او الدولة الحاكمة حكما لاعتبار امر مجرد وهمى شخصياله او بحكم الفرد الفرد المتشخص فالحياة الحقوقية - متوقفة على القانون او الحكومة وهو الصالح لهذا الوضع و لكن نتيجة هذا الوضع - جعل المحدودية لكل اعمال الافراد ومقاصدهم بل وللهيئات الاجتماعية ايضا مما يحرمهم من مطلق الحرية لان الوضع المذكور من حقوق المجتمع و هو لا يضر حقا الا اذا عاد اليه فى المآل .

«وعليه فالعلماء وقعوا امام امرين و تمكنوا من التوفيق و ايجاد ارتباط بينهما: **احدهما** رعاية مفهوم الفرديات قبال الحقوق فيجعلون الفرد منحصرنا عنوانا لكل حق من الحقوق - وفق المقررات الموضوعية وقوانين المنطق ومصالح الامة - **والاخر** - رعاية مفهوم الوحدة الصنفية والجمعية التى تساوق الوحدة فى المال و المنافع وحقوق الجمعية . لابدلهم من ترجيح احد امرين و الذى يبدوا فى النظر عدم الجمع بين وضع الحقوق متعلقة بالوحدة والكثرة معا . **ولكن** من حسن الحظ امكان توحيد المقاصد و الاعمال و المال و المنافع - و عليه يسهل الامر وينحل المشكل كما اشرنا اليه .

المقصد من الحقوق :

يمكن تحليل الفرضية فى الشخصية الحقوقية الى جهات ثلاثة :

١ - يجب ان يكون ذوا الحقوق (فى الشركات و نحوها) امرا اضافيا على المنتفعين واقعا (باعتبار فردية اعضاء الشركة) وذلك لانه لو فرض وجود المنتفع منحصرنا باعضاء الشركة لما كان لموجودية عنوان الشركة معنى .

٢ - تصور الحقوق او المال - منوط و متوقف على وجود ذى الحقوق (وعليه يجب

فرض شخصية حقوقية لذلك للشركة .

٣ - لو كان ذوا الحقوق - فاقد الارادة والانتباه -- لا يتحقق له الشخصية الواقعية - وكل هذه الوجوه ينافي المفهوم الصحيح لكلمة الحقوق - و كأن القائلين بفرضية الشخصية الحقوقية - تصوروا ان **الحقوق** - عبارة عن الاستعداد والقوة الذاتية والعوارض النفسانية وما يلحق بها وان علة حدوث الحقوق فى الداخل الذاتى هو الحرية والاختيار الداخلى . و انهم مزجوا امرين : **احدهما** مقام العمل و التصدى للحقوق **والاخر** - الانتفاع والتعلق بها - و من المعلوم ان مقام العمل والتصدى للحقوق - يستلزم الاختيار والاهلية لكن الواجب ان يستعلم ان الحقوق - لمن يكون و اى شخص يمكنه الانتفاع بها او ان المقصود ما هو ؟

من المعلوم ان الاطفال والمحجورين والمجانين ينتفعون من الحقوق من دون تصديهم للاستيفاء بذلك . قد يمكن ان يقال ان تعلق الحقوق بالطفل باعتبار اختياره ورشده فى المستقبل او ان المجنون ذوا اختيار عند افاقته وصحته فى المستقبل - و من المعلوم ان الانسان مادام حيا تكون الحقوق له - حفظ حياته ضروريا .

«حياة الانسان هى التى يجب ان تدوم وليس مناط الحقوق فقط اختياره و ارادته فليست الحقوق - مظهر الاختيار الانسان و حرية بل هى وسيلة لتأمين الحياة ومكملت لها .

الحقوق عبارة عن الرابطة التى غايتها نمو الانسان و رشده والمحافظة عليه - و ذوا الحقوق هو الذى كانت محافظة حياته - منظورا فيها - الحقوق التى تصور للمؤسسات العمومية والدولية - ليست حقوقا من ناحية اختيارات فردية حادثة من باطن الانسان و ذاته فى وجود العاملين و ذوى الحكومات . ليس كل فرد من الانسان بعنوان انه مختار و حر -- ذا حقوق يلزم بموجبه ان يأمر و يتحكم على الغير اذا عاملون و المستخدمون فى الخدمات العامة انما يستوفون حقوقهم قبال الوظائف التى تعهدوا بالاتيان بها وعليه فمفهوم الوظيفة -- مستتر فى باطن الحق والحقوق (فالْحقوق روحها العمل المطلوب)

«الحقوق وسيلة فقط قد اقترنت فى هذه الدنيا مع الوظيفة انطباقا متلازما وهذه

الوظيفة هي المعبر عنها بالاختيار والقدرة وانما القانون يعين طريق الاختيار وموارد اعمال القدرة .

«من هذا البيان لا يتوهم ان الحقوق -- مولودة القانون بل القانون ينساق وراء الحقوق ويراعيها ويحترمها رعاية الغرض والعللة الغائية (فهو طبقا للاصول - يعطى الاختيار والقدرة تأمينالها وحفظالها) .

وبعبارة اخرى وضع القانون للرابطة الغائية وليس سببا وعللة لايجاد الحقوق . وبالجملة - فالمنظور فيه منافع الانسان وعلاقته بالحياة وعليه -

«فالحقوق عبارة عن الاختيار والقدرة للانسان المنظور فيه - الوصول الى الغاية المطلوبة .

وهذا الاختيار والقدرة يمكن ان يتظاهر على ثلاثة انواع من الوظائف :

احدها - المنافع الفردى و الثانى - المنافع الصنفى و الثالث - المنافع العامة .

فمن الاول - ظهرت الحقوق الفردية و من الثانى - الحقوق الصنفية و من الثالث - الحقوق العامة والسياسية .

«الواقعية فى الشخصية الحقوقية - فالذى نتعرض له فى المقام هو حقوق

الجمعية القائمة بجماعة متشكلة او الاشخاص الذين اجتمعوا للانتفاع بامر دقق النظر اليه . والذى يسلم موجودية هذه الحقوق الجمعية - العلاقات الخاصة والمنافع التى توجه افراد تلك الجماعة المتشكلة اليها . هذه الحقوق قد تحققت لتوحيد المقصد . الحريات الانسانية و الارادات الانسانية و الفرديات الانسانية كلها واقعة فى انتهاء هذه الغاية المتحدة و اساسها و فى او ساطها و سبيلها المتصل - احتلت و تخللت فرديات اداريه . لاجل فعلية تلك المنافع الغائية و المقاصد الفردية - تعينت اختيارات للافراد ولكن فى ابتداء هذه السلسلة - معمل عضوى يحقق الارادة الاصلية فتتظاهر به و هذا المعمل العضوى قد جمع فى نفسه صفات الشخصية و مشخصاتها له ارادة تهدى وتعطى الدستور اللازم و فى استخدامه ارادات ادارية تؤدى الوظائف العائدة اليها . الغاية و المقصد لهذا العمل المركزى العضوى - منافع الافراد الخاصة

وهذا المقصد يتحقق توسط الارادة التي تشكل المعمل في ابتداء الامر وبمعوة الارادات المستعقبة للاقدام والعمل - يتحقق ذلك المقصد .

«على هذا فالحقوق بالنظر الى المبدئية والظهور - عبارة عن القدرة و الاختيار الذين لاجل تحقق الحرية والنيل الى المنافع الفردية قد تحققنا . فلينظر هل الاختيار وهذه الحقوق بمن يتعلق ؟ لاشك في تعلقه بمعمل عضوى وجماعة متجمعة متعينة الذى لاجل فعلية الحقوق و التصدى لها قد تشكل و بالتالى قد تعلق بهيئة مجتمعة التي استعدت لاجل فعلية المقصد المشترك توسط اعضاء واجزاء لها وبهذا النظر كان من العبث فرض فرد مستقل منحاز عن هذه الهيئة ليتمكنه بان يكون ذا حقوق بالنسبة الى الحقوق الجمعى . فرض مثل هذا الفرد غير الواقعى وتصوره منعزلا عن هيئة المجتمع - امر زائد وبلا فائدة .

هذه الفرضية قد نشأت من مفهوم مجرد فلسفى وتنافى واقعيات الحياة .

«**الحقوق** بمفهومها الواقعى عبارة عن الاختيار والقدرة التي تحققت لتأمين المنافع الفردية او الجمعية وهذا الاختيار يمكنه ان يتعلق بهيئة المجتمع على شرط ان يكون تشكلها بحيث يتمكن ويقتدر على ان يحقق ما اراده افرادها من القوة الى الفعلية ويكون حائز الكل ما يحتاجه من الاسباب ووسائل الاجرائيات .

هذا النوع من التجهيزات التي ظهرت بحالة المتشكل والمتمجمة الحية - وقابل للرؤية ولكل احدان يعرفه هو عبارة عن تأسيس حقوقى وواقعية لاتتوقف موجوديتها على قانون - هو قد تحقق من اشتراك فعالية الافراد وقد تبدلت حقوق الافراد المنتمين الى حقوق مشتركة اجتماعية . و ليس من الضرورى دخالة الهيئة الاجتماعية او الحكومة والدولة فى تشكيلها حتى توجد لها حياة بل حياتها الجمعية قد تحققت و تضمنت من عناصر الحياة الفردية هذه العناصر هى المواد الاولية لحياتها من غير احتياجها الى لطف وعطوفة من المقنن ولا الى مداخلة القانون فيها - واهليتها وصلاحيتها من اهلية الافراد - وهى من امتزاج الفعاليات الفردية - حاصلة .

«على هذا فمن عديم الفائدة فرض موجود فلسفى لا فائدة تجسم شخصية

حقوقية لموضوع البحث ! ليتصور للهيئة المشتركة والمتجمعة - روح وفكر فتكون ذات حقوق !

هذه الفرضية نشأت عن التمايل و الاعتقاد بالنفوذ و القدرة المطلقة للحكومة المركزية . و هي تخفى الواقعية عن الانظار و هي تنا في المقتضيات الاجتماعية وحرية الافراد .

« وهناك نظرية جديدة تصدت تنكرا اساس الحقوق الداخلية الذاتية وبموجبها تكون موجودة الهيئة الاجتماعية فقط - منوطة بالروابط الضرورية و الارتباطات الاجتماعية الحادثة بها فالحقوق عليه انما حصلت من الارتباط الخارجى بين الافراد هذه النظرية ابعدت عن النظر ساير الواقعات الحقوقية . هذه الواقعات لم توجد منحصر من المواد والعناصر الخارجية بل هناك ارتباطات ذهنية تدرك بالتفكر و لها دخل في ايجاد الحقوق » .

«المفهوم الذهني في الشخصية الحقوقية :»

مفهوم الشخصية في المقايسة و تطبيقها مع الفريديت من الانسان - واقعية حقوقية وليست واقعية طبيعية ومن هذه الجهة لا يمكنه استيفائها في الاستقلال عن بعض المفاهيم الذهنية . الواقعية الحقوقية تشتمل على رابطة مستقرة بين خارجية و ادراك ذهني و بين الامور الطبيعية بعض ارتباطات لا دخل لادراك الفكر فيه كما قال منتسكيو :

(في طبيعة الاشياء روابط نشأت وتشكلت عنها القوانين)

«وعند ما نظرنا الى القواعد العمومية نرى الضمير وجدانا هو الذى يقرر تلك الروابط و لوجودها في الطبيعة الخارجية و الداخلية - الفكر هو الذى يوجدها و يجعلها ذا وجود ولكن لاعلى سبيل العبث والشهوة بل تحت تأثير معلومات بدوية الناشئة من العقل والضمير الانساني حتى ان في الطبيعة لا يوجد ما يكون له مستقيما وبدون سبب - رابطة مع الحقوق . هذه الرابطة هي مخلوقة الفكر و متعلقة بمفهوم قائم بنظر انسان اوهيئة اجتماعية من عنوان الحقوق» .

« على هذا متى باتى البحث عن الشخص الواقعي لم يكن من الشخصية الطبيعية

الخارجيه شىء مذكور كما علم فى التاريخ ان بعض افراد الانسان كالعبيد كانوا فاقدى الشخصية - كما ان بعض قوانين العصر الحاضر - جعل بعض الاشخاص محرومين من الحقوق المدنية فهم فى موت مدنى .

«العناصر الثلاثة فى الشخصية الحقوقية :»

اذا نحن قلنا ان للفرد من الانسان شخصية واقعية - ليس معناه انا نعتقد بان الشخصية الحقوقية - مقتبسة من ذات الطبيعة بل المنظور ان افراد الانسان لان تكون ذات حقوق - محتاج الى حد كثير بحيث نتخيل تشابه مفهوم الشخصية مع مفهوم الفردية والموجودية واتحادهما -

كوهلر - العالم الالماني اعتقد مسطورا فى كتابه فى **الحقوق المدنية** : لو كان من عادة الانسان ان يقرر للحماية ومحافظة بعض الحيوانات - بعض الحقوق بشأنها - كانت الحيوانات ذات شخصيات حقوقية وهذه العقيدة وان لم تكن صحيحة ازفى هذه الصورة لزم الاعتقاد بالوقفة او التنبيه فى هذا العمل الراجع الى الحيوانات ان بالتقدم يصير المقصد والعلاقة والانتفاع فيه ذاقيمة و اعتبار اجتماعى . ولكن المنظور من ذكره - توضيح المطلب لكى يعلم ان فى كل شخصية حقوقية - عنصرا ينشأ من الذهن والفكر الانسانى .

«من كل ما بينا يتضح ان مفهوم الواقعية بالنسبة الى الشخص الانسانى - مركب من ثلاثة عناصر - وهذه العناصر ايضا تطابق مع شروط موجودية الحقوق الداخلية الذاتية .

والاول منها العنصر المادى الخارجى الذاتى مرتبط ومتصل بعمل جهاز عضوى وله ان ينتفع من الحقوق الداخلية الذاتية . هذه الحقوق عبارة عن اختيار و قدرة صادر عن الداخل الذاتى وله تأثير فى خارجه وعلته الابتدائية فى العمل : الطلب والارادة وتظاهر هذا العنصر فى الفرد الانسانى اكثر . هو يريد و يشتغل بالعمل و من حيث الطبيعة زواعضاء بموجبها يقتدر التصرف فى الاشياء وينتفع بها . اما هذا العنصر بوجودته عامل خشن من غير لجام . ولاجل ان يتجلى بصورة حقوقية ويعد شخصا حقوقيا يلزمه

فى معيته وجود عنصر ذهنى حتى تكون ارادته مستعدة للادراك فيدرك حقوقه و يقدر على تشخيص اعماله وتعيين مالها من الحسن والقبح وغيرهما .

« حرية الانسان واختياره انما تقتضى الاحترام و الرعاية اذا انتبه على حقوق نفسه وهذا النحو من الارادة هو العنصر الثانوى للشخصية الحقوقية - الا ان الانسان الموجود بمجرد ان كان مستعدا للعمل والارادة فقط لا يتحقق فيه - الاهلية الحقوقية بل اللازم ان يكون ذا اثر مطلوب اجتماعى ليقضى رعاية احترامه من قبل المجتمع . ان الغاية من الحقوق ما يستعلم من الظاهر الاجتماعى من العلامات على هذا ومن هذه الجهة يجب على الشخص الحقوقى ان يكون وضعه وعمله موافقا و متناسبا لمقتضيات الهيئات الاجتماعية وحياتها و يكون وجوده عضوا للمجتمع فيحترم الافراد و المجتمع و التزامه باحترام الحقوق متى كان جميعا صار التجمع - و التشكل الاجتماعى - متحققا به ..

بناء على هذا انما يكون افراد ذات شخصيات حقوقية اذا كانوا ذوات قيم اجتماعية - و الى هذا السر من التقويم الاجتماعى ينظر القانون و يحكم بان الطفل ذو شخصية حقوقية مع انه فاقد الاختيار و الحرية و الارادة المستقلة و الشعور . تحكم المدنية الحاضرة بان الفرد الانسانى لكونه انسانا فهو ذو شخصية حقوقية و ذو العناصر الثلاثة المذكورة اعلاه :

الاول - معمل مجهز حتى يمكنه الاختيار و القدرة فى موقع العمل و الفعالية .

الثانى - ذواردة مستقلة و مختار فى تصديه لعمله المختار .

الثالث - يمكنه تطبيق مقاصده الفردية و توفيقها مع المنافع الجمعى للهيئة الاجتماعية .

بعبارة اخرى : الاول هو العنصر الخارجى الذاتى .

الثانى هو العنصر الداخلى الذاتى .

الثالث العنصر الاجتماعى .

فى اى محل و اى مؤسس حقوقى - اجتمع فيه الثلاثة المعهودة - فهنا الشخصية الواقعية

مرتكرة ومستعدة لثبوت الحقوق.

« الشخصية الحقوقية فى الوقف »

ما ذكره « ريموند سالهى » من المطالب بشأن موضوع الشخصية الحقوقية - متنوع الى الغاية ولا يقتضى ذكره المقام . هذا العالم وجه نظره الى كل من انواع الشخصيات كالشركات والاجتماعات والاتحاديات والنوادي والمؤسسات الوقفية - بالنظر العلمى والحقوقى وكذلك وجه نظره اليها من حيث التطورات التاريخية وجعلها مورد المطالعة والدقة وفى تطبيق كل منها لنظريته استنبط نتائج ومنها ما هو الى الاوقاف فتصدى للتوضيح وقال « نظر الواقف فى اعطاء سنده الوقفى فى رقعته الوقفية وتعيين المقصد والمنظور من الوقف و انتخاب المتولى كمله عبارة عن ارادة اوجبت نوعا من حقوق خاصة فالمتولون والهيئة المديرية فيه قد استخدموا للعمل بمقتضيات الوقف وتحقيق مقصد الواقف ومنظوره . ومن المعلوم ان نظر الواقف ومقصده يجب ان يكون مفيدا وواقعية اجتماعية . اما اذا كان الموقوف عليهم غير محصورين وغير معلومين فالاجل تشخيص المنفعة ونى الحقوق يجب جعل مسائل مختلفة - موردا لتحقيق . وعليه صارت نظرية - برنيز - فى القسم الراجع الى المالكية التخصيصية - صحيحة فى هذا الموضوع بما ان ارادة الواقف معطلة ومنقودة وفى الحال الحاضر لاتظاهر لها ينبغى ان لا يعد عاملا اصليا . ان تصور تأثير مثل هذه الارادة الراكدة - يلزم ويسبب عدم حركه الوقف وهو ينافى قاعدة التطور فى الاوقاف .

بل يجب ان يكون منظور الواقف - ملائما وموافقا للاوضاع والاحوال الحادثة منطبقا لمقتضيات العصر والزمان اذا كان الواقف قديمين مقصده ومنظوره فى رقعته الوقفية فلم يستطع الاطلاع والوقوف على طريقة العمل والوسائل المناسبة فى الازمنة الآتية على الوجه الصحيح . بل ابتكار هذا الامر راجع الى المتولين و ناظرى الوقف . فى الاوقاف كالشركات تكون دائما - ارادة موجودة حاضرة وفعالة ومنظورها - فعلية مقصد الوقف وتحقيقه .»

ثم يقول المترجم الفارسى (جوان) ان افكار - ريموند سالهى - وسيعه النطاق

وهو معتقد بالتطور فى كل محل يرى الواقعيات الاجتماعية تشمل الاضداد وتحتويها و لكن فى عالم الحقوق تتوافق و تتوازن و فيه تبدل الكثرة بالوحدة والتضاد بالتوافق والتلائم . كما ان فى الهيئة الاجتماعية باعتبار اثر وجود الحقوق . تتحد منافع الافراد وتتكون المنافع الجمعى فى محل واحد كما ان فى القوانين تتلائم الحرية الفردية مع الحرية الجمعية . و ذوالحقوق من تكون اختياراته و قدرته - تتناسب مع مقتضيات المجتمع . الشخصية المعنوية فى كل تأسيس حقوقى انما تتحقق متى اندمجت الكثرة فى المنافع الفردية فى وحدة المقصد الجمعى . بالتالى ان الحقوق فى نظر «سالى» نظم قد انتظم به التمايلات و الاحساسات الفردية و الشخصية مع الوظيفة الجسمية و توازنت فيها . الحقوق عند هذا العالم - عبارة عن رابطة ذهنية و مفهوم ذهنى قد استقرت بين الفرد والموضوعات الخارجية و من هذه الجهة يكون نظره موافقا لافكارالمكتب الحقوقى فى اصالة الواقع . انتهى مقالة ريموند سالى - وفق ترجمة الدكتور موسى - جوان - الى اللغة الفارسية .

و فيما نقلناه من المترجم الفارسى فى المقام - عندى نظر و تفصيل البحث مذكور فى كتابى : الحق والحكم باللغة الفارسية ولكن كل ما لا يقال لامرما - لاترك الاشارة اليه اما من طريق الشرح والتعليل واما من ناحية الجرح والتعديل و عليه فمجملة الكلام ان **الحق** - الذى هو عنوان حاك عن مزية لذيه - بوجه ما - كتقدمه على غيره - بالاختصاص او التفضل او الانتفاع بشىء ما من جهة او اكثر المستلزم لاحترام الغير اياه - . يكون فى المرحلة الاولى من خواص **الحكم** و الحاكم على الاطلاق - فى الشريعة الاسلامية - خالق الخلائق اجمعين بجميع ما لها من الخواص و الآثار سواء استنبطه البشر واستخرج منه قواعد تكوينية من القوى الطبيعية كالبجائية و التشعشع و الحركة الكونية العامة و التطور و الانقلاب و غيرها ام لم يتفوق و لم يتفوق الى الآن الى كشفه من اسرار الخلق . ولاشك ان كلامها حكم الهى و قاعدة اقتضائية و ربما ينحل كل منها الى عوامل طبيعية سابقة على مؤثرات صناعية متفرعة و مترتبة عليها - و الحكم لله الواحد القهار .

وهن متفرعاتها استفادة البشر منها - وفق القوانين العقلية و الاحكام الفكرية الثابتة في عالم الخلقه - ثبوتها نسبيا - اذالبشر خالق ذاتشخصية مستقلة حرة له الارادة والعمل منفردا ومجتعما.

وعلى هذا التقريب حدث حق و حقوق بين جماعات البشر المستلزمة لحدوث حقوقية شخصية فردية حفظا لهيئة المجتمع وانتظام الجماعة البشرية - والفرد الانساني وان تقدم وجودا على الجماعة و المجتمع و لكن حقوقه مولودة حقوق الجماعة و لاينافى تأخر حق الفرد عن الجماعة و الجامعات - امكن علم الفرد الاول من نوع الانسان - فى اول الخلقه - على ذلك قبل وجود غيره بالالهام و الوحي و نورالضمير كما يشير اليه قوله تعالى «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا . . . الاية»سورةالبقرة آية (٣١) - انمعنى الحق الاستفادة المشروعة مما يفيد و لكن بما ان العالم - عالم التزاحم - بتعدد العوامل المفيدة المختلفة اولواتمنيات افراد البشر من الاستفادة مما لاحد لها ثانيا . و على فرض هذه الحالة كماهى - لزم اختلال نظام المجتمع و فئاته .

لذا -- كان من الواجب -- عقلا تحديد تمنيات الافراد -- و وفق العدالة و الانصاف.وهذا هو شأن المجتمع بتوافقهم على التصميمات اللازمة اما باشخاصهم - فردا فردا - وهذا غير ميسور عادة - واما بانتخابهم افرادا ممتازة بدرائتهم للحل و العقد - وعليه فحقوق الافراد ناشئة من قبل الجماعات و المجتمعات فهى متأخرة عن حقوق كل مجتمع وجودا -

وهذا التقريب المنطقى ينبهنا الى ماقرر وثبت و تقرر من شارع الاسلام بقوله « النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ » اذبين به مرتبة عالية من حقوق البشر و ما لكتيمته - اقتضائا - هى مرتبة التسليط على ما ناله من الطرق المشروعة المقررة من ناحية المجتمع و المبتكرة فى البيان من اكمل افراده - مرشدا و هاديا له و لافراده و هو الذى يرى بنور الحق روحيات البشر و اقتضائاتها فيضع بقدرة منطقته و ذهنه - مرآتا لرؤية الحق و الحقائق - قوانين مرتبطة الاجزاء متماسكها تدور حول دائرة العدل و الانصاف و التفضل العام .

والذى يؤيده التحقيق ان الحق يعرض للجامعة البشرية بعد وقوعها محكومة للقوانين الكونية ثم الافراد المتشخصة بشخصيات مختصة وممتازة كذلك - فالحقوق باسرها مولودة الحكم التكويني بجميع شئونه وموارده - و يؤيد ما ذكرناه - تعريف الحقوق من بعض المحققين من متأخري علماء الحقوق بقوله : « الحقوق عبارة عن مجموعة من القواعد والمقررات وضعت للزوم حفظ النظم والروابط الاجتماعية » فكل افراد البشر باعتبارهم ذوحياة اجتماعية - ووظفون برعاية تلك المقررات وصحة اجرائها مضمونة من قبل الهيئة الحاكمة او الذى قام مقامها وهو النبى المبلغ الناظر الى قلوب عباده تعالى وما اوحى اليه خالقه - وفق مصالح العباد -

فهذا كما ترى بيان للحق بلسان الحكم اوبيان للفرع بلسان اصله ومنبعه. ان فى التعريف - بلحاظ ذكر نوع الغاية من الوضع - ما يرجع مفاده الى وضع احكام عامة تستلزم حقوقا للعباد .

وقد علم مما ذكرنا امور:

منها - ان للعرف ورسوم المجتمع دخالة وتصرفا غير قليلة - فى وضع القوانين المربوبة بما يحدث بين المجتمع من المعاملات و المقررات الرائجة الا ما خرج بالدليل. وللعرف والرسوم جهتان متخالفتان : **احديهما** - انها بمنزلة الروح للقوانين كالماء للنبات فتقتضى التبعية عن العرف الى ما شاء الله . و **ال اخرى** انها كساير الحقائق متطورة - صعودا ونزولا تقتضى النظر فيها على وجه الاستقلال ورعاية الاصلاح وترجيح ما هو الراجح - فقد يطرح ما هو الثابت ويؤخذ بالحديث وقد يكون بالعكس والقوانين وان كانت ممثلات للعرف والرسوم تتجسم بها ولكنها قد تنعزل عنها لعارض و سبب عرفي آخر او لضرورة اجتماعية آتى الحدوث وعندئذ لا للعرف و الرسم حاكم على الفصل ولا القدرة الفردية الممتازة عليه بل العقل وتشخيصه هو الحاكم عليه وقد ورد

سَلَامٌ عَلَىٰ سَلَامٍ ۖ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ سَلَامٌ ۚ
ان لله حجتين : حجة باطنة هي العقل وحجة ظاهرة هي الانبياء والرسل

وحجبة العقل - طبيعية وحجبة النبى ومن يقوم مقامه - ثابتة بها وعليه من الاسف انا نرى الاكثرية من اصحاب الرأى والقدرة . اما فى طرف الافراط والنظر الى العرف

على وجه العلة التامة لوضع القوانين او النظر الى القدرة الفردية او الهئية الخاصة كذلك.
واما في طرف التفريط الى ما ذكر والمبالغة في دخالة القانون في تعيين حقوق
الافراد ومقدراتهم كائنا ما كان باقيا مادام البشر باقيا - جمودا وتقليدا له. وتعطيلا للعقل
وحجيمته ولكن شارع الاسلام الناظر الى حوادث الايام وتغير الزمان و الاوضاع و
الاحوال ومقتضياتها - بدوا ونهاية - فنن دساتير على وجه العدل والاعتدال مما فيه مصالح
العبادون حدى الافراط والتفريط - وخير الامور (في مثل هذا المقام) اوسطها - لكونه
اثبت وادوم نسبيا - وقوله تعالى « كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ » سورة
البقرة - آيه (١٤٣) وقوله « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ... »
سورة آل عمران (٣) آيه (١١٠) وخلاصة الكلام مما مر ان العالم بل العوالم كلها عالم الحكم
والحكومة الحققة واساسها الحاكمة المطلقة والسلطنة التامة من التكوينية والتشريعية
و(لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) و(لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ)

ومنها يستنبط ان لاحق اساس الذات الانسان منفردا وجمعا الا من قبل من هو
الحق وقد قال: **اگوست كمت** العالم الفرنسى فى القرن التاسع عشر وكذا العالم **لعمون**
دوكى فى القرن العشرين «ان ليس للفرد الانسانى فى حياته الفردية والاجتماعية حق
ما اساسا وانما هو مكلف لا غير».

ولكن التحقيق ان فى الاحياء لاسيما الانسان - قابلية كل شىء و لافراد ذلك
بدرجات متفاوتة فان استكملت نحو الخير استعدت للافاضة عليه - حسب رحمته الواسعة -
وكل حسب درجته - و فق قانون العدل الالهى - كما هو واقع بالوجدان و مما اعطاه
تعالى قبل كل شىء : هو حرية الحقوق و الاستفادة من الخارج ان سخر له السموات
والارض جميعا لقوله تعالى: « **وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ** .. » سورة براهيم (١٤)
آيه (٣٣) **(وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا** .. » سورة النحل (١٦) آيه ١٤

«الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ» -سورة لقمان (٢١) آية (٢٠)
الى غير ذلك من الآيات الدالة على تسخير الجبال والطيور والليل والنهار والرياح والسحاب
و النجوم لعباده .

و معنى هذه الحرية - عدم المحرومية مما يزيد قوة و حياة و بقاؤها - على
الاطلاق الالعراض كالتزامهم في مرحلة الفعلية و الوجود - المستلزم للتداخل واستهلاك
الاقل في الاكثرو رجحان الاقل محرومية للشخص على الاكثر محرومية بمقتضى الامر
العرفي كما اشتهران - ما لا يدرك كله لا يترك كله .

و منها ان المجتمع بوصفه العنوانى - حيث عبر بالناس وهو اسم الجمع دون
الجمع او المفرد (والفرق بينهما واضح) قد جعله الشارع موضوع الحقوق الموهوبة
له و مرجعها الى القدرة و اعمالها على الوجه الاصح النسبى كما قيل :- يدالله مع الجماعة
و لذلك فهو الواسطة فى اعطاء الحقوق للفرد و الافراد - باعتبار حياتهم الاجتماعية و
كون الانسان مدنيا بالطبع - و ذلك بوضع بعض المقررات و القوانين مما يمس بالنظام
الاجتماعى كتحسين حدود و وظائف للافراد و فصل الدعاوى و تغيير بعض الاحكام
و تبديلها بالاحسن - حسب مقتضيات الاوضاع و الاحوال من التطورات الشاملة للانسان
و محيطه -

فالحقوق الفردية عبارة عن مختصات للفرد مما يتعلق بشؤونه الحياتية و امواله
و معاملاته و ساير احواله الشخصية مما يحمى من حرته الحقوقية و عدم محروميته
مهما امكن .

و بوجه آخران للمجتمع و من قام مقامه ان يحدد حقوق الفرد - حسب الضرورة -
بحدود معينة و اقتراها بوجود شروط و فقدان موانع معينة . و هذه الحدود قد تأتى من قبل
الهيئة الجامعة مستقيماً و قد تحول الى اختيار الشخص كالحيازة المتعين شعاعها من شعاع
دائرة قصده و اقامة قرينة او امارة عليه .

و منها - استنباط ماهية الحق ان الحق يدور مدار الحياة الاجتماعية و لولاها لم
يكن لفرد ما خارجا عن المجتمع - من جميع الوجوه - حق ما - و منه يعلم ان ماهيته -

هى الرابطة بين الشخص وغيره و بعبارة اخرى : الحق علاقة وانتفاع يكون الانسان دائماً فى مقام الاستفادة منه والمحافظة عليه- وعليه يجعل ارادته واختياره ووقدرته وسيلة لتحصيل الانتفاع الموعود له- وفق القوانين والمقررات- وفعليته وادامته.

فالعلاقة والانتفاع-هى العلة الغائية والمقصود الاصلى او الصفة والخاصية القريبة من ماهية الحق وفائدته المنتظرة. وعليه فالارادة والاختيار-على وجه كلى- تابع وخادم للحقوق ولا العكس وكذا القانون ايضا وسيلة لفعالية الحق والانتفاع.

واذا تمهدت هذه المقدمات وهى مطالب حرية بالتأمل فيها- بالنسبة الى موضوع البحث وهو الشخصية الحقوقية فنقول:

ان الشخصية الطبيعية لها مظهران: شخصية فردية واجتماعية:

توضيح ذلك: ان الشخصية الذاتية انما تحصل من عدة عوامل و مشخصات هى

القوى المدخرة فى الانسان ولكون الامور التكوينية تدريجى الحصول - كاعمال الانسان - كانت الشخصيات ذات درجات متفاوتة وكلما تحول من القوة الى الفعالية تقوت شخصية زيتها وكلما تشكلت الجماعات واتحدت كما وكيفا اشتدت درجة شخصياتها الى ان تبلغ مرتبة المجتمع والجامعة البشرية- فشخصية الجامعة البشرية اقوى مراتبها- من حيث الكيفية واوسع دائرة- من حيث الكمية- وتتبع ذلك اختلاف آثارها واحكامها وخواصها فالشخصية الفردية درجة دانية ومن اجتماع الافراد تتولد الشخصية العالمية فالادنى منها- اسبق وجوداً والاعلى منها- متأخرة كذلك- ولكنها من حيث ترتب الآثار والحقوق عليها فالشخصيات الفردية تتبع الشخصيات الجماعات وهى المجتمع العام فهى فروع و الاخيرات اصول بالنسبة الى الشخصيات الفردية-

وقدمنا ان ملاك الحق- عدم المحرومية للانسان فى الحقوق والانتفاعات المنشعبة

من التكاليف والوظائف.

وعليه حان ان نشرح الموضوع ملخصا ومترجماعن كتاب (اصول فلسفة حقوق)

باللغة الفارسية- فنقول: ان لاصل حرية الانسان فى حقوقه- وهو اصل عدم المحرومية-

نتائج كثيرة مترتبة عليه والاهم منها- ثلاثة :

النتيجة الاولى - اصل تساوى الشخصية الحقوقية - الشخصية الطبيعية.

النتيجة الثانية - اصل صحة التوكيل فى استيفاء الحقوق .

النتيجة الثالثة - لزوم هداية مؤسسى القوانين الاساسية.

بيان ذلك

النتيجة الاولى : اصل تساوى الشخصية الحقوقية والشخصية الطبيعية فى الحقوق .

مفاده (تساويهما فى كل الحقوق الا ما اخص بالشخصية الطبيعية كحق النكاح

ولاستعلام السند الحقوقي لهذا الاصل - يلزم الدقة فى المباحث الآتية

١- ماهية الشخصية الحقوقية) - فى الحقوق ذات عنصر واحد .

٢- الوجود الخارجى لها .

٣- الموقوفات والمؤسسات عامة المنافع فاقدة الشخصية الحقوقية .

٤- الآثار المترتبة على الشخصية الحقوقية .

٥- طريقا استيفاء الحق .

تفصيل ذلك

١- ماهية الشخصية الحقوقية - ذات عنصر واحد جامع - عبارة عن عدة شخصيات

طبيعية مجتمعة وتكون بعنوانها الجمعى المسمى - بالعام المجموعى - ذا حقوق وتكاليف -

توضيح ذلك : كما ان كل فرد من الشخصيات الطبيعية - بوحدته منشأ آثار -

يكون الافراد بعنوانه الجمعى والجماعة ايضا آثارا اخر - فكما ان الواحد من الافراد

يقدر مثلا ان يحمل حجرا وزنه يساوى مائة كيلو كرم ولا اكثر من ذلك فاذا اجتمع عشر

افراد امثال الواحد متعاونين يمكنهم حمل حجر واحد وزنه يساوى الف كيلو كرم بل

واكثر - وهذا الاثر امر محسوس لا ينكر فلنا ان ندقق النظر فى الشقين من العمل ونحقق

لم - لم يمكن للرجل الواحد حمل الحجر وزنها اكثر من مائة كيلو كرم بخلاف ما اذا انضم

اليه غيره فيمكنه ذلك ؟

ووجهه ان فى الحالة الاولى كان العامل العاجز عن حمل الف كيلو كرم حاصلا

عن جزئين :

الجزء الاول - قوة الانسان الطبيعية .

الجزء الثانى - حالة انفراده .

فالقوة الطبيعية للانسان فى حالة انفراده لم يقدر على حمل الف كيلو جرام وفى الحالة الثانية كان العامل القادر على حمل الف كيلو جرام مر كبا من جزئين :

الف - قوة الانسان الطبيعية .

ب - حالة الاجتماع .

ومن هذا التحليل نستنتج ان الانسان منشأ الاثر فى حالتى الانفراد والاجتماع - وهكذا الامر فى مسرح الحقوق وميدان فلسفته - فالانسان زوال الحقوق حالة انفراده يسمى بالشخص الطبيعى وفى حالة الاجتماع يسمى بالشخص الحقوى اى اذا نظر الى الانسان حالة انفراده موضوع الحق والتكليف (وهما من آثاره) يطلق عليه الشخص الطبيعى واذا نظر اليه حالة الاجتماع كذلك يطلق عليه الشخص الحقوى . والى هذا التوجيه والتعبير قلنا بتساوى الشخصية الحقوية والشخصية الطبيعية لانحادهما فى ترتب اثرى الحق والتكليف عليهما .

٢ - الوجود الخارجى للشخصية الحقوية : بناء على ما بينا فيما مر فللشخص

الحقوى - الوجود الخارجى بتمام معنى الكلمة لانحلاله الى جزئين .

الف - عدة من اشخاص طبيعيين .

ب - الحالة الاجتماعية (و الشخص الطبيعى تحت عنوان العام المجموعى مستقر فيه الحق والتكليف) ولا ينكر احد ان لكل من الجزئين وجودا خارجيا حقيقيا وان الجزئين هما معا المشكل والموجد للشخص الحقوى -

«ينتج مما مر - الانتقاد لنظرية مجرد الشخصية الحقوية ! فالتحليل المذكور يثبت ان لاساس لعقيدة مجرد الشخصية الحقوية و تقدير فرد خيالى لها ! وهى من آثار الفلسفة القديمة لهذا التقسيم - ومن يحذو حذوها قد طالع الحقوق من دون فلسفتها . و من يتبع هذه النظرية يقول بان الشخصية الحقوية من المحجورين لان الشخص الحقوى - امر مجرد فلا يصلح لاهلية الاستيفاء فلذلك ! وبما اتفاد ابطالناها وقد بطلت نتيجتها ايضا .

٣ - الموقوفات والمؤسسات عام المنفعة - فاقدات الشخصية الحقوقية.

ففى الحقوق ذات عدة عناصر - تصور جماعة فيها ان للشخصية الحقوقية ماهيتين مختلفتين : الاولى عدة من افراد الانسان والثانية مؤسسات عام المنفعة وهذا الرأى فى الحقوق ذات عدة عناصر- اشتباه لايعتفر ان لم يفرق بين المالكية المجازية والمالكية الحقيقية مثال ذلك اذا وقفت قرية على جامعة فليس معناه ان الجامعة مالكة لها حقيقة وفى الواقع بل معناه ان طلابها الكون لمنا فعهافاعطاء سندالمالكية- للجامعة -عمل مجازى وليس حقيقيا ! ومن العجيب ان الحقوق ذات عدة عناصر(ولم تراع المناسبات و الارتباطات الحاصلة بين العناصر المختلفة) تصرح بان المؤسسات عام المنفعة-مالكات وصاحبواالحق والتكليف ! واذانظرنا الى المعنى الحقيقى للمالكية والحق والتكليف - لايمكن ولايصح اسنادها الى المؤسسات عام المنفعة - و لنشرح هذين الامرين كمايأتى :

١ - المؤسسات عام المنفعة لا تملك حقيقة لان التملك حق و المؤسسات لا تكون ذات حق كما سيأتى .

٢ - المؤسسات عام المنفعة - لا تستحق شيئا ولا تكلف لما ثبت فى محله ان منشأ الحق عندنا ثمانية عوامل :

- ١ - صاحب الحق ااعم من الشخص الطبيعى والحقوقى .
- ٢ - متعلق الحق ااعم من العين او الدين .
- ٣ - الرابطة بين صاحب الحق ومتعلق الحق وهى اثر عمل او اعمال خارجية
- ٤ - وجود الاجتماع
- ٥ - وجود المحرومية.
- ٦ - تصادم محروميات البشر المستلزم لوضع القانون .
- ٧ - لزوم التوافق لرفع المحروميات و اعمال التدبير لهذا التوافق من طريق وضع القانون .

٨ - ضمانة الاجراء (هذه العوامل كما تكون منشأ الحقوق الثبوتية كذلك

تكون منشأ الحقوق الاثباتية) و شرح ذلك مذ كورفى الكتب الحقوقية و من جملة ذلك : المحرومية - والمؤسسات لا يمكن اتصافها بالمحرومية اذهى من خواص الموجودات ذات ادراك - ومن لا يصح له المحرومية - لاحق له .

٤ - الاثار المترتبة على الشخصية الحقوقية - فهى لها - على سبيل الاجمال

ومن الآثار ما يلى :

١ - الاسم ٢ - الاقامة ٣ - التولد - الوفاة - ٤ - المال وما بحكمه ٥ - اهلية التمتع ٦ - اهلية الاستيفاء (كوضع القوانين والمقررات فى المجمع فوق العادة فى الشركات السهامية و غيرها)

تبصرة - لاتريد فى ان اهلية الاستيفاء للشخص الحقوقي غير تام ولا كامل و به تفارق عن اهلية الاستيفاء للشخص الطبيعى - و علة نقصان اهلية الاستيفاء للشخص الحقوقي امران :

الاول - فى بعض الموارد كان اجراء العام المجموعى للحق غير ميسور كما اذا وقعت شركة طرف للدعوى او مورد المجازاة من خان بوطنه من افراد العام المجموعى - ان لا يصح حضور جميع افراده فى المحاكم اثناء جريان الدعوى الى النهاية كما انه لا يمكن اشتراك جميع افراد المملكة فى اجراء المجازاة على الخائن بوطنه .

الثانى - قد يمكن اجراء ذلك فى بعض الموارد ولكنه يستلزم - المحرومية - وبحكم اصاله عدم المحرومية فى هذه الموارد - يجب محدودية اهلية الاستيفاء للشخص الحقوقي - كوضع بعض المقررات للشركات و هو يكون بالطبع حقاً لتمام افراد الشركاء - و لكنه بالنظر الى الفوق خصص القانون ذلك لعدة معينة من الشركاء (كما يرى فى الشركات ذات السهام فى مورد المجمع المؤسس او المجمع العمومى) و فى غير هذين الموردين المذكورين اعلاه فاهلية الاستيفاء للشخص الحقوقي باق فى حاله الطبيعى له .

٥ - طريقا استيفاء الحق - للانسان استيفاء حقه من طريقين :

١ - فى حالة الانفراد (كاعمال البيع بالنسبة الى ملكه الشخصى من ناحية

شخص واحد) .

٢ - **في حالة الاجتماع** (كأعمال حق البيع بالنسبة الى الاموال الشخصية للشركة من ناحية المدير العامل لها) فاذا كان للانسان في حالة الفردية ان يستوفى حقه فله كذلك في حالته الاجتماعية و لاحق للمقنن بان يحدد ويحصر طريق الاستيفاء بالحالة الاولى لان **اصالة حرية الحقوق** تمنع من قبول اى قيد على الحقوق (الاذا كان ذلك لنفى مجرومية اشد منه) فكل حق ثبت للانسان حالة انفراده فهو ثابت له حالة الاجتماع الا اذا كان من طبع الحق اختصاصه في حالة الانفراد كالنكاح او نص القانون (بشرط رعايته في تنظيمه - مسلك العنصر الواحد) على خلاف الاصل وهذا معنى اصالة تساوى الشخصية الطبيعية للشخصية الحقوقية .

و على هذا صح ان تكون الشخصية الحقوقية موقوفا عليه و ان كان قانون الوقف بالنسبة الى هذا الموضوع ساكتا .

النتيجة الثانية - اصالة صحة التوكيل في استيفاء الحقوق و كما ان الشخص مختار وله الحق في ان يستوفى حقوقه شخصا و مستقيما فكذلك له الحق بان يختار ذلك توسط الوكيل في كل حقوقه فيستوفى حقه به الا في موردين :

الف - الحقوق التي بطبيعتها قائمة بالشخص (من حيث الاستيفاء) كحقوق الزوجية .

ب - الحقوق التي بمقتضى حكم القانون (باعتبار دفع المحرومية الكبرى) قائمة بالشخص الفردى كأعطاء الرأى في الانتخابات .

ومن مفهوم ما اندرج اعلاه يصح ان يعبر عنه: (ان الاصل في استيفاء الحقوق - صحة التوكيل الا في الموارد التي قام الدليل القاطع على ممنوعية التوكيل)

النتيجة الثالثة - لزوم الهداية و الارشاد في تنظيم القوانين الاساسية - وذلك لان اكثر المقننين مع اعترافهم بالحكمة الناشئة من الملة - يدرجون قوانين في القانون الاساسى وهى تخالف وتصادم حرية الحقوق للنسل المستقبلى كأن يكتبون: هذا الاصل لا يقبل التغيير وعلى الاخلاف ان يحافظوه ! و هذا الترتيب من التقنين

ليس الا ان تكون الملة فى العصر الحاضر تجاوز بحق الحاكمة للنسل الآتى و هذا التجاوز - بالقطع واليقين - على خلاف اصالة حرية الحقوق للنسل الآتى وهم ذوو حقوق كالنسل الحاضر فى تجديد النظر فى كل من القوانين (اعم من القانون الاساسى والقانون العادى) ولهم ان يقدموا على الاصلاح او الالغاء (وان كان تعويض القانون الاساسى - متوقفا على مقدمات وتشريفات خاصة) وعليه فالحكم بابدية القوانين الثبوتية النسبية مع الاعتراف بحق الحاكمة- ناشئا عن الملة - تناقض اولاً - ويخالف اصالة حرية الحقوق ثانياً !» .

٧ - الشخصية النوعية والتي ينبغى للفرد من الانسان ان يكتسبها :

الانسان بوجه عام مخلوق ممتاز عن ساير اصناف الحيوان بفكره الوقاد وعقله النقاد الى درجة عالية. قال ابو حيان التوحيدى بهذا الشأن فى كتابه (الامتاع والموانسة) (١) ان اخلاق اصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة فى نوع الانسان و ذلك ان الانسان صفوا الجنس الذى هو الحيوان ، و الحيوان كدر النوع الذى هو الانسان ، و الانسان صفوا الشخص الذى هو واحد من النوع (حسب محيطه وزمانه) وما كان صفوا ومصاصا (عصارة) بهذا النظر انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق وخلقان واكثر (باختلاف الدرجات فى الاقلية والاكثرية والاغلبية والاضغمية) كالكون الذى فى طباع السبع والفارة والثبات الذى فى طباع الذئب ، والتحرز الذى فى طباع الجاموس من بنات الليل ، والحذر الذى فى طباع الخنزير والتقدم الذى فى طباع الفيل امام قطيعه تمثلا بصاحب المقدمة .

وكذلك ضد ذلك فى الخنزير تمثلا بصاحب الساقة ، و كالحراسة التى فى طباع الكلب ، وكاؤب الطير الى او كارها التى تراها كالمعاقل وغيرها بالدغل والاشب (الشجر الكثير الملتف بعضه ببعض) والغياض . . . وقالت الترك : ينبغى للقائد العظيم ان يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سخاء الديك ، وتحنن الدجاجة ، ونجدة الاسد ، وحملة الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركى ؛ وحذر

الغراب ، وغارة الذئب ...

ولما وهب الانسان الفطرة و اعين بالفكرة و رقد بالعقل ، جمع هذه الخصال وما هو اكثر منها لنفسه وفي نفسه وبسبب هذه المزية الظاهرة - فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ منها مراده بالتسخير والاعمال واستخراج المنافع منها وادراك الحاجات بها وهذه المزية التي له - مستفادة بالعقل لان العقل ينبوع العلم والطبيعة ينبوع الصناعات والفكر بينهما مستدل منهما ومؤد بعضهما الى بعض بالفيض الامكاني . انتهى موضع النقل .

اقول - سياق هذا المقال كما ترى يوافق - نظرية النشو والارتقاء في الجملة و ينطبق على سنة تطور الشخصية و ناموسه في الانسان باعتبار افراده و مصاديقه الموجودة - كما قال تعالى : « **وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا** الخ » سورة نوح (٧١) آية (١٤) اي نختلف في طرق بناء الشخصية و من المعلوم ان التطور منه تحول طبيعي وتدرج متوال مبني على اصول واسس قد استنبطه علماء فن الحياة و علم النفس - و للمحيط و الزمان و المكان بما لها من مختلف العوامل ، وكذا لارادة الانسان - نفيا - و اثباتا - تأثير غير قليل في الاصلاح و التحريف و السرعة و البطؤ فيه كما ياتي :

قال الدكتور **بير ان وولف** طبيب الامراض العقلية و صاحب التاليفات الكثيرة في الارشاد النفسي و العقلي - بشأن تطور الشخصية في احدى مؤلفاته - على ما عر به الفاضل المعاصر **عبد المنعم** - الزياي ما ياتي :

اثنا عشر قانونا لتطور الشخصية:

١ - كل فرد يشعر بالنقص و هو طفل فهو يولد غير قادر على الكلام و الحركة و اطعام نفسه و لكنه يرى والديه قادرين على القيام بما يعجز عنه . و من ثم يشعر بالنقص و عدم الكفاية .

٢ - كل انسان يتطلع الى النمو و الاكمال - و التصميم الذي ير سمه المرء في طفولته يعتمد الى اتمامه في نضجه . اما الاهداف التي ينشد بلوغها فتثبت في اللا شعور بعد ان تتحد قبل تمام القدرة على الكلام و الادراك .

٣ - الهدف الذى يتمثله المرء يستهدف التعويض عن عدم كفايته . ففي الطفولة المبكرة يتجسم عادة في شخص معين يبدو للطفل كاملا قويا .

٤ - النهج الذى ينتهجه المرء في حياته، انما يرسمه وقت قصور الادراك واذن فاهدافنا في الحياة مبنية على تفسيرنا لموقفنا الضعيف و فكرتنا البدائية عن القوة و الكمال ، اكثر منها على الحقايق الثابتة :

٥ - حياة اى انسان اشبه بقطب (سالب) بالقياس الى الهدف الذى هو قطب (موجب) فحين تثبت فكرتنا عن الهدف في الاشعور يصبح الهدف كالمغناطيس يجذب كل نشاط انساني اليه !

٦ - لا يمكن لانسان ان يعمل شيئا خارج نطاق نمونجه فالفيل مثلا لا تنمو له اجنحة الطير ، ولا يثمر شجر البلوط تفاحا وهكذا الانسان فان اذاعت خمس اوست حقائق عن حياة اى رجل ، امكنتك ان تملأ بقية النمونج او الصورة .

٧ - هدف الحياة يثبت في الطفولة المبكرة ثم يصبح ملزما الا اذا طرد محول ، سواء من الداخل او من الخارج وفكرة الهدف قد تجرى عليها تعديلات عدة تبعا لنمو الشخص . ولكن قل ان يطرد تعديل على جوهرها .

٨ - عاش الانسان دائما وسيظل يعيش في جماعات فبذلك يعوض الجنس البشرى عن الضعف الفردى (اى يجعل الجنس البشرى الاجتماعى وخواصه - عوضا وتلافا عن ضعفه الفردى فيصير به قويا . ناقل) وهذا القانون من القوانين الاساسية في علم النفس . فكل هدف شخصى يهمل الصلة الاجتماعية هدف يخرج عن ناموس الطبيعة وينتهى غالبا بنكبة شخصية .

٩ - تجارب كل شخص تنجسم مع نمونج حياته ، وكلما كبرنا اعترضت العقبات نمونج سلوكنا الثابت فبعض هذه العقبات يحولنا عن طريقنا وبعضها الآخر نتخطاه او نخطمه . وما نسميه (تجارب) انما هو الاثر الذى يتركه فينا احتكاكنا بهذه العقبات واكثرنا لا يفيد من تجاربه لان لنا مقاييسنا الخاصة التى نقدر بها القيم وهى مقاييس محدودة بهدفنا في الحياة .

١٠- هناك ثلاث مجموعات للمشكلات التى يتعين على كل شخص ان يواجهها و يحلها، وتلك هى مشكلات: الجماعة، والعمل، والجنس.. ولما كانت الجماعة الانسانية وثيقة الصلة بعضها ببعض، فان حلنا لهذه المشكلات ليس امرا مقصورا علينا وحدها. فكلما اخفقتنا فى حل احداها تحمل اخواننا فى الانسانية عبئا ثقل.

١١- مجموع الاساليب والوسائل التى يستعين بها الشخص لبلوغ هدفه اللاشعورى تكوّن اخلاقه وشخصيته والصفات الاخلاقية نسبية دائما، وتفسر بالقياس الى النموذج او الصورة الاخلاقية للشخص و المتناقضات او التغيرات فى الشخصية تنشأ عن تغير الهدف او البيئته.

١٢- السعادة هى صفة الانسان الكامل الناجح اى ان كل شخص يجب ان يشكل نمونجه الشخصى فى حدود السلوك الذى يفيد المجتمع لكى يعيش سعيدا.

٨- الشخصية

وهى على شهرتها فى الاسنة وبين الباحثين لتحديدتها وتعيين جهااتها- لتنظيم مجهودات الانسان تنظيميا موافقا لما عليه من الاغراض والاهداف واختلافهم فى نوع التعبير عنها- فى كمال الابهام ونهاية الغموض والاشكال -وهى- حسب الاحساسات والادراكات لها فى غاية الوضوح! وهى مستورة تحت نور ساطع فى ذاتها لا يستطيع اى شخص- الوقوف على هويتها فهى الظاهرة فى غاية الاستبطان والخفاء بحيث لا تنالها ايدى الفاحصين الامن بعض الجهات ونظيره ماقاله المحقق الاقصادى (شارل ژيد) الشهير بشأن مساعى البشر للظفر على رعد العيش بكل معنى الكلمة وهو: ان البشر لا يزال فى التعب وتحمل المشاق لاستحصال الرغد والعيش المرضى ولن يناله بل وكلما سعى وجد اليه ابتعد عنه بازيد من الاول- نعم الامر كذلك ولكنه لا يوجب رجحان تعطيل الفكر والياس من الوصول الى ما رامه المتفكر فى هذا السبيل انما لا يدرك كله لا يترك كله ومعرفة الشيء بوجه من وجوهه معرفته من وجهه.

والذى يمكننا فى الحال الحاضر فى توجيه الافكار الى تمييز الشخصيات وهى

ماهيات مختلفة متباينة - هو النظر الى ما اختلف فيه انظار الباحثين بشأنها وهذا

الاختلاف -..ك عن اختلاف في نفس الشخصيات فالاختلاف عليه من مميزات الشخصية و لكون كل نظرو تشخيص مـن الباحثين بشأن الشخصية - مستندا بشاهد من الحس و الوجدان لا يمكن انكاره و الخدشة فيه .. فنستنتج ان الشخصية ذات وجوه و شئون عديدة مختلفة و مجموعها يشكل ماهية الشخصية وهذا غير ما اشتهر و يحكى عنه الشاعر :

و كل يدعى وصلا بليلا و ليلا لا تقر بنا و ذاكا

ذلك لان ليلا النوعية ذات افكار و ارادات مختارة لها ماضيات من توجيه النفس الى عالم دون غيره و الشخصية باعتبار مصاديقها - فاقدة الشعور و الاختيار بالنسبة الى نفسها و ان كانت منقلبة ذاتا و وجودا - نعم ليس لكل من الباحثين ان يحدد الشخصية بالذى ادر كه و حصر النظر فيه فقط مخطئا غيره باعتباره غير و اجد لما عليه الآخرون بداهة ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

و سر هذا الغموض و عدم الوقوف على جميع جهات الشخصية هو ان كونها امرا معنويا اكثر صدقا من كونها امرا ماديا محسوسا و عالم المعاني و المعقولات اوسع دائرة و اعلى مرتبة و اشد لطافة من عالم الالفاظ و الكلمات .

و قد يدرك الانسان امرا بل امورا و لا يمكنه وصفه و شرحه كاحساس صباحة الوجه و ملاحظة الكلام و لطافة المعنى بل و شجاعة الشجاع و غيرها - كذلك الشأن في مفهوم الشخصية و ما يتعلق بها .

توضيح ذلك- ان لعقولنا - باعتبار حالة الشعور و اللا شعور - مجالين و مـن باب تقريب الانهان الى ما نحن بصدد بيانه - نشبه الشخصية بجسم مخروطي الشكل رأسه و نواحيه واقف في عالم الشعور و الرؤية و قاعدته و جوانبه واقفة في العالم اللا شعوري و البعيد عن مجال الرؤية و من الواضح ان الاجزاء الواقعة في جهة القاعدة اكثر بكثير عن اجزاء رأس المخروط كما ان مفردات الذخائر المكنونة في ذهن الانسان اكثر منها لا يقاس بها معلوماتنا المشعور بها لقلتها - هذا التفصيل في عالم التعقل فاذا بحثنا عن الكلام و الكلمات نراها اضيق دائرة بكثير عن دائرة معلوماتنا المشعور بها

فضلا عن عالم اللاشعورى والعقل الباطن وعليه كيف يمكن احاطة الكلام بما لا يحاط بها ابدا وليست الشخصية ومفهومها وليدة العالم الشعورى من الافكار والاحساسات فقط لان لمحتويات اللاشعور وغير المعروفة شأن كبير و دخالة لا يدرك مقدارها فى تأسيس الشخصية وتدعيمها .

مضافا اليه انه لا يوجد انسان يدرك جميع الدوافع التى بعثته على عمل ما او جميع الموانع التى منعتة عن عملها - فالذات او الشخصية بمفهومها - اشبه بلغز او رمز من اسرار الطبيعة ومع الوصف فلا تنصرف عن البحث عنها بقدر الاستطاعة وقد تقر بنا اليها شيئا ما .

قلنا مشير ان الاختلاف - معين الشخصية ولكن ليس معناه نفى اشتراك الشخصيات فى اطاعتها لقوانين الحياة العامة فان كل شخص يأكل ويشرب ويمشى ويعمل وينام ويعامل الناس - وفق العادات العرفية والقوانين الطبيعية والوضعية الى غير ذلك من مئات بها يشبه صاحب الشخصية غيره من الناس ولكنه لا يتصرف فى الامور كما يتصرفون بل يختلف عنهم فى ذلك ولهذه العلة اختلفت الحرف والصناعات وتظاهرتهم فى محياهم ومعاشرتهم - فما هى علل هذه الاختلافات؟

قد قيل ان الشخصية هى الاختلاف وفيه ما لا يلائم اصول التحليل والتجزئة لان الاختلاف - مفهوم اضافى قائم بطرفيه: الشخص (موضوع النظر) و غيره من فرد او افراد اخر وهما داخلان فى تحقق الاختلاف و هذا يخالف عنوان الشخصية الذى يجب ان يحكى عن فرد واحد و موجود منحاز عن غيره كما هو واضح اللهم الا ان يقال ان ذكر الغير فى مفهوم الاختلاف عبارة اخرى عن شدة مغايرة المتشخص عن ما عداه كما يقال العلة التامة ما لزم من وجوده وجود المعلول ومن عدم العلة عدم المعلول فالجملة الثانية عبارة اخرى عن تأكيد الملازمة بين وجود العلة و وجود معلولها ان لا تأثير للعدم ولا حكم له اصلا هذا .

و على كل حال لنا ان نحقق حقيقة واحدة هى ان كل شخص و صاحب الشخصية يختلف عن باقى الرجال و النساء و هذا الاختلاف - امر جوهرى او علامة جوهرية

للرجل ذى الشخصية ولكن هذا البيان لا يكفى فى تحقيق الشخصية ان لقائل ان يقول من اين اتى هذا الاختلاف وما هو مظهره لينظر فيه وبدون هذا الاعلام يزيد السائل عنه جهلا فوق جهله - جهلا مبسوطا بعدا جماله لاحتماله من جهات مختلفة من حيث الكمية فى بدنه وقامته كبرى وصغرى ؛ طولا و عرضا، سمنا وهزالا الى غير ذلك وايضا من حيث الكيفية فمن المحسوسات تكون البشرية و نوع تركيب الاعضاء و النسب المختلفة بين الاجزاء - و من المعقولات كالتفكير و الاحساس و المزاج و الارادة وسائر قواها الباطنة - كما و كيفا - و من حيث الافعال و الحركات الارادية و نوع الضحك و تغيير القيافة و المشى و التنفس و التكلم . . فعلينا الجواب .

و لابدلنا من بيان مقدمة وهى التمثيل بذكر افراد ذات شخصيات مختلفة باعتبار اختلاف مظاهرها و موارد نظر الناظرين فى هذا الميدان.

فتفكر تارة فى رجل فكاهى و مميزاته حركة و تكلمها واخرى فى احد رؤساء العمالين و مميزاته كذلك وثالثة فى رجل فيلسوف و مميزاته - ففكر او عملا و حياتا و هكذا تفكر فى كل صنف من الاصناف و حرفهم و صناعاتهم = و اخترابين مميزات كل منهم واقواها اثرا و تأثيرا - ترى ان موارد نظر كل منهم - يخالف غيره ولكنه غير كاف لتشخيص الشخصيات جميعا - الا اذا نظرت الى جهات اخر من خصوصيات الافراد فكما ان خطوط رؤوس الاصابع لكل فرد - يخالف غيره فكذلك ما هو بحكمه فى مرحلة العقل من الاختلاف الفاحش بحيث ترى نفسك مثلا فردا منفصلا عن كل من سائر افراد الانسان وقد استهلكت فيك جميع الجهات المشتركة بينك وبين سائر الاشخاص هذا .

فذا كان مقصودك من السؤال بيان سبب الاختلاف فقد يقال ان السبب الجامع لمصاديقه و المانع عن اغياره هو صفة او مجموعة من الصفات الملازمة للشخص فى ادوار حياته الفردية بحيث تعرف الشخص انه من هو بوصفه موجودا متعينا بنفسه ولكن لك ان تناقشه لجواز السؤال و استعمال جامع هذه الصفات هل هو امر داخلى او خارجى او كلاهما و عليه تختلف الآراء فى الجواب عنه فهمهم من يحسب التجمع - امرا

تصادفيا وملاكه عدم اتفاق فردين من الانسان فى نوع هذا التجمع ومنهم من يقول ان سبب هذا التجمع الموجد للشخصية هو العدد المتنوعة فى جسم الفرد - و هذا ممكن الرد باعادة السؤال فى سبب اختلاف الغدد ومنهم من يقول بكمون السبب الاصلى وانما خطوط الكف رموز وكنيات عن الضمير او السر الخلقى ومنهم من يأس عن كشف السبب فى داخل الفرد الحى الموجود من الانسان فالتجاء الى الخارج باستناد السبب الى النجوم تارة والى القضاء والقدر اخرى وهذا يؤول الى الرجم بالغيب والخروج عن مسلك العلم المبتنى على الحس والتجربة والوجدان فى هذا العصر الذهبى عصر العلم والثبوت .

ونحن اذا اردنا معالجة هذه المشكلة - لابد من استقصاء الاختلافات المميزة كل شخص عن الاخر باعتبارها صفات لازمة وملازمة للفرد فى تحقق الشخصية باعتبار منابعها ومصادرها على ما تصور بالشرح الآتى :

١ - المظهر .

٢ - الصوت والحديث .

٣ - الصفات العقلية .

٤ - القدرة الاجتماعية .

فالاول - ان المظهر وظواهره و ان كان اظهر مشخصات الشخص - فى عالم الحس - وربما نعاني وندارى نقصا ونقائص فيه ونشعر به كثيرا - زعما منا انه نقص ذاتى وثلمة طبيعية للشخصية ولكنافى اشتباه محض وتخيل واه فى الواقع - وذلك لمامرنا اكثر عناصر الشخصية و اساس تحققها ما يترشح من عالم الباطن و اللاشعور - وكل الصيد فى جوف الفرا - و النقص الظاهرى المحسوس - امر عارضى سطحى لا يمس الشخصية اصلا - سواء كان شعورنا به - مقترنا بالالم الوهمى ام اقترن باحساس من الحقد على المحيط و عوامله و اتفاقاته غير المنتظرة اى اعم من ان يكون هذا الشعور - مقرونا بانفعال نفسانى ام كان ملازما لفعال انعكاسى (برد الفعل) فلا يعبأ به -

علاوة على ذلك ان ظهور المظهر على وجه الكمال والحسن لفرد قد لا يغنيانا
يسلينا من خطر الزوال في المستقبل - فضلا عن ان يبشرنا بوعد واستجلاب النظر -
ان احسن منه ان يكون الكمال والحسن الممدوح. في القسم الخلفى اللانهاى من
الشعور ليكون طبيعيا اوليا للفرد لاموقتا و سطحيا له وان كان المحسوس منه اجلب لنظر
العامة ومطلوبا للعموم .

مضافا اليه ان الفكر الدقيق لا يقنع بكون الشخصية المقبولة - معلقة على شهرة
النظرات الحسنة لدى الاكثر - اذرب شهرة لا اصل لها - وكذا - فرض المظهر -
الحسن بوجه عام لتغيره وانتهاء اجله عاجلا وما لا دوام له لاحقيقة له والشخصية - جوهره
باقية ذاتا وان كانت متطورة و متدرجة ولكنها قائمة على ساق و باقية فى القلوب بارادة
الملك الخلاق -

و بعبارة اخرى لانرى مناسبة وعلاقة طبيعية بين الشخصية والحسن الظاهرى
فلا يكشف كسفا ثابتا عن الشخصية - وذلك لاننا كثيرا من الرجال والنساء زوى وجوه
كريمة وقيافة ردية ومنظر شنيع ومع الوصف كانوا زوى دربة عالية وتفكرات عميقة نافعة
وافكار سامية وارادات قوية نحو اعمال حسنة حيوية تحكى عن شخصيات قاهرة وقدملكوا
قلوب الجامعات البشرية كما استطاعوا ان يسودوا ويكونوا مكرمين معززين -

وبالعكس من ذلك قد نرى او نسمع او نقرء فى بعض المجلات والصحف المصورة
من وجود رجال ونساء كانوا زوى وجوه مسفرة مستبشرة وجمال جذاب و حسن منظر
مرغوب اليه ومع الوصف لم يكن لهم اهمية حيوية ولا اثر مطلوب لهم ولا خير رائج
فضلا عن آثار باقية واعمال قيمة عام المنفعة وقد رأيت اخيرا فى الصحف الايرانية
صورة من اشد الجناة ووجهه فى احسن تقويم وقيافته تحكى عن حسن النية و هو
مسمى بهوشنك الامينى ! وكان فى اقراراته عند الاستنطاق يتبارى فى قتله عش - رات
من الشبان ويتأسف على حرمانه من قتل مئات اخر من انه قبض وسلم الى قانون العدل
و كان يقول ان « ايشمن » الالماني هو الذى نال من لذته قتل آلاف من اليهود واني
حرمت من ذلك !

وحاصل هذا القسم من المقال (المظهر) انه ليس من مقومات الشخصية واركائها بل هو ان كان فهو امر بسيط عرضي كما رأيت -

والثاني- الصوت اولا والتكلم (الحديث) ثانيا-

اما الصوت فهو كيفية خاصة قائمة بالجهاز الحلقى والغمي و باعتبار آخر فهو جوهر الكلام ومادته وله اثر قوى غير قليل بالنسبة الى تاثير الكلام وايصال ما في الضمير للقلوب الواعية فالصوت باعتبار جوهره - ذو صفات متفاوتة - باعتبار اختلاف تراكيب اعضاء الجهاز الصوتي للافراد فهي ذات آثار مختلفة فالصوت السريع الخشن النغمة كرية الاستماع والصوت الرفيع اللطيف الملائم للطبع الانساني مطلوب السماع ولكن الصوت كيفما يكون لا يدل بنفسه على نوع شخصية صاحبه بل هو معلول خلقه الجهاز الصوتي ووضع اعضائه وكيفية المزاج العضوي- مضافا اليه انه لا يكون دائما امراً طبيعياً فيمكن لصاحبه تغييره وتقليده اصوات غيرة فيكون الصوت تصنعياً طبيعياً- نعم على فرض احراز كون المسموع طبيعياً يمكن ان يستنبط منه اخلاق صاحبه وقراءة اخلاق الشخص لا تختص بصوته بل يدخل فيه ملاحظة جميع ملامحه المختلفة كصوته وكذا لهجته وكلامه و مشيته و ملبسه و جميع احواله - وقراءة اخلاقه على الوجه الصحيح من الامور - تتوقف على ذكاء المطالع ودرايته ليتمكن من التفرقة بين حال الشخص الطبيعية وحالته المدعاة. ورجل البوليس انما يكون متدربا على معرفة جميع انواع المجرمين متى كان ذكياً لبيماً.

اما الكلام - فانما يكون علامة على درجة شخصية قائله متى كان صادراً عن قلب واع متهيج واحساس نشط و ارادة ثابتة وعليه يكون التعبير عن الذات ذاروح وقوة تاثير في المخاطب اذا كان بامانة ومهارة وهذه الروح لها جاذبية بمراتبها - حسب مراتب حسن ادائه وجودته كما قيل ان الانسان مخبوء تحت لسانه .

و الثالث- الصفات العقلية وهي صنфан- صنف يتعلق بالعقل الظاهر وفسحة الشعور

ومجاله و اخر مرتبط بالعقل الباطن ومجال اللاشعور

اما الصنف الاول - فيشمل صفات الشفقة والكمياسة و حسن السمعة والميل

الى الفكاهة ملما بكليات عامة عن العالم ثم المهارة فيما يرد ويفعل وهو شامل للسرعة

والذكاء والكياسة وكذلك مشروح في علم الاخلاق وعلم النفس العام
و اما **الصنف الثاني** - من الصفات العقلية فهو المسمى بالمغناطيسية
الشخصية ولا مشاحة في الاصطلاح والتعبير اذا افاد المطلوب ولم يكن من المستطاع
اختيار احسنه -

ثم هل هذه القوة المؤثرة والجازبة لنفس المخاطب الى ما يريد المتكلم - قوة
بدنية في طبيعتها قد يتوقف الشخص القوي العقل للاستفادة بها فيما يرومه حسب
نصيبه و استعداده البدني كما قد يتمتع بها غير المتعلم بشخصيته المغناطيسية - او انها
ماهية اخرى؟

ان القريب من القبول في هذا المقام - رجحان ثبوت جازبية عقلية نوعية مستقلة
وان كان للقوى البدنية احيانا دخل في فعليتها .

ويمكن ان يعبر عنها بالنبوغ او نفوذ الكلمة او ما يقرب منها - بالنظر الى اعلى
مراتبها - وهي مقومة لكل شخصية مع تفاوتها في الاشخاص درجة (من حيث الشدة
والضعف) وجهة (من حيث متعلقها : طفلا ورجلا و امرؤ) وطريقا ووسيلة (من حيث البيان
والتكلم او كل من اعضاء الوجه و تراكيبيها او تناسب الاعضاء او حر كات اليد و حنى المشى)
كما يحكى عنها مدح الشعراء كل لعضو من اعضاء معشوقه كمنظره و حر كات عينه و صدغه
وشعره و خده و انفه و فمه و اسنانه وضحكه و تبسمه و تكلمه و صدره و ثديه و قائمته الى غير
ذلك من ساير الاعضاء ففي كل من الانسان قوة موجبة (جازبة) او رافعة يوجب اشتمزاز الملتقى
له فيميزه عن غيره ولكن التي قد تكون فائقة على الكل قوة ودواما و اثرا (خيرا او شرا)
هي المغناطيسية العقلية وبما بينا ظهر الاختلاف بين مظاهر القوة المغناطيسية - فقد
يكون شخص ذو تركيب بدني جذاب (من حيث التناسب بين الاعضاء واجزاءها كسواد
العين و بياضها و شكلها كيفا و كما و هكذا غيره) بحيث ينجذب المواجه له اليه من غير
اختيار هذا و لاحظه من القوة المغناطيسية العقلية و كذلك عكسه كما هو بمرأى و
مسمع من الناس يرون من يقود الناس بقوة درايته و نور بصيرته و نفوذ كلمته و اطاعتهم
العمياء من غير ان يروه بيده و هيكله المحسوس و من العجبان هذا الشخص قد لا يحس

ارلا يلتفت بحقيقة شخصيته النافذة وذلك لانها من رشحات قواه العقلية اللاشعورية فلا ترى وترى آثارها ومظاهرها على درجاتها - ظهورا وخفاء ، شدة وضعفا .

و قد يرى من الاطباء الماهرين فى مهنتهم - باختلاط قوتهم العقلية - فى طبابتهم كثيرا يفشلون غير قادرين على التنويم المغناطيسى وقد يظهرونه ان القوة على التنويم المغناطيسى - قوة بدنية - كما عليه البعض - و لكننى لا اعتقد ذلك و انما يكون خليطا منهما والنقص المذكور فى بعض الاطباء انما يكون فى نقص التمرين والغفلة عن لزوم رعاية بعض اصول التنويم وآدابها وعلى كل حال قد اختلف الناس فى حيازة هذه القوة المغناطيسية - درجة وشعورابها ومن الاسف فقدان مقياس لنا فى تعيين شخصية الانسان من هذه الناحية ومع القول باحتواء كل فرد من مراتب هذه القوة المغناطيسية فلا ندعى الثبوت المطلق لكل احد ان من الممكن استحالتها وانتقائها من شخص بالاسباب المنافية لها فتنقلب بحكم العقيم ممتنعة من ظهور اثرها بل نقول فوق ذلك اى قد يكون فرد لجهة من الجهات العارضة عليه - منفورا للناس عموما او لصنف مهم دون اخر لاختلاف العوارض المنفردة له و قد يستخلص فرد من شخصيته الفارقة للقوة الجاذبة و لكن علاج هذا النقص ان يعطف على الاخرين ليجتذب اليهم فيستفيد ويكتسب من القوة العائدة اليه و يعد من حزبهم فيجذب كما جذبوه كالابرة الجاذبة بنفسها بعد اتصالها بالقوة المغناطيسية و انفصالها عنها ومن هذا الامر المسلم نقول ان الشخصية ادبية فى جوهرها وليست عقلية مطلقا فالكياسة و الروح الاجتماعى للانسان وغيرها لا توجد الشخصية بنفسها وانما هى تساعد على اظهار آثارها و تزداد الشخصية درجة بتناسب ازدياد درجة القوى العقلية .

ولذا - قلنا ان الشخصية ليست منحصرة بفرد او صنف من المعلمين او الاشخاص ذوى المقامات العالية او الدوائر العليا - ان المشهود وجود افراد من العمال - ذوى شخصيات ممتازة وهم محرومون من الثقافة والآداب الاجتماعية وغيرها .
و قد او ضحنا ان كل فرد - بخصوصياته الفردية - من الانسان بل الحيوانات - ذو شخصية ممتازة تساق و حوده الخاص والاستكمال و النيل الى درجة عليا مما هو

فيه - طرق شتى علمية وعملية من فنون تربية القوى العقلية والاخلاقية والبدنية والاجتماعية
والثالث - القدرة الاجتماعية او الامكانيات المستحصلة و المكتسبة و مما
لاشك فيه عند المجتمع - ان كل فرد من الانسان ذو حياتين : حياة انفرادية وحياة
اجتماعية وهما متلازمان بمعنى توقف حياة الفرد وبقائها - على حياته الاجتماعية دون
العكس فى الجملة الأعلى وجه البديلية اى توقف الحياة الاجتماعية - على افراد ما
القابلة للتحول و تبدل افراد مكان افراد اخر و معنى هذا التلازم او لزوم الحياة
الاجتماعية - التعاون فى كدل الامور الحيوية و تبادل الافكار و هذا لا يحصل الا
بالتوادر والتحابب والالفة وقضاء كل فرد- حاجات الآخرين- بقدر المستطاع و على
سبيل الاعتدال وهونو درجات - و كلما تقدم البشر واستعلى وعلا ولطفت افكاره وآرائه
لطفت اخلاقه ونواياه وحسنت اعماله ولائمت طباع الآخرين والذى راعى اصول الاداب
الاجتماعية وسلك منهجها فازوسعد وهناً عيشه وحياته ونال ما اراده من الامكانيات-و
الذى خبث طينته وساءت اختياراته واكتسبته الخلقية واتصف بصفات فردية من الالهانية
والعجب والتكبر والنخوة وسوء الادب بالنسبة الى الغير .. الى غير ذلك من الاخلاق
الرزيلة - حرم من مزايا الحياة الاجتماعية وخسر خسرا نانا مبينا وسقط عن الانظار وانحطت
شخصيته الاجتماعية وتعطلت عن حركتها التصاعدية وسيرها التكاملية وعليه يعلم ان من
اركان الشخصية اللازمة للفرد البالغ المختار القدرة الاجتماعية له والاسلوب الاجتماعى
المطلوب - مستمدا من حياته الاجتماعية وهذه القدرة من الفرد - تستعلم من نوع محيطه
وبيئته كما تستعلم من نتائج حياته وآثارها قال الشاعر:

لاتسئل المرع واسئل عن قرائنه فكل قرين بالمقارن يقنئدى

ومن هذا البيان يعرف ان السلوك الاجتماعى العملى من مكملات الشخصية - كما
ان القوى العقلية تساعد على اظهارها.

واما حقيقة الشخصية فهى ككثير من اشياء اخر مجهول الهوية او تدرك مفهوما ولا
توصف حقيقةتها كما قال الحكيم فى تعريف الوجود :

مفهومه من اعرف الاشياء وكنهه فى غاية الخفاء

بقي سؤال قد يتوجه الينا مما يتعلق بهذا المقال كما بينه « و ج . انيفر »
في كتابه «عقلك مفتاح الفرص» تعريب شفيق اسعد فريد- ننقله بتصرف وتلخيص كما-
فعلنا فيما سبق مناوهو :

ما سبب تنفرنا من بعض الاشخاص غير محبوبين؟

والاجابة عنه على التفصيل ليست من وظيفة هذا الكتاب لضيق المجال ومخافة
فوت الوقت وعدم تناسبه لهذا المختصر ولكننا نتعرض له على سبيل الاجمال والاختصار
وهو ان سبب التنفر المذكور- يختلف حسب اختلاف الاشخاص - باعتبار اختلاف
اطوارهم في المعاشرة ونوع الملاقاة والتلاقى مع الغير و التقابل على نحو لا يناسب
الآداب الاجتماعية فضلا عن ان يمس كرامة المخاطب فيحط من شأنه ويكسر خاطره
ويجرح قلبه وان اردنا تطبيق الامر على موارد- ينبغى التعبير عن يتصف بتلك الصفات
المولمة بعناوين كلية تشير الى ما يحتوي كل منهما من سخافة الرأى اورداة العادة او
التوهين والتمسخر وغير ذلك وهى فى الاغلب:

- ١- المقاطعون
- ٢- المتعشرون
- ٣- المتعبون
- ٤- المتحدون
- ٥- المتطوعو بذل النصح
- ٦- المستجوبون
- ٧- المتملقون
- ٨- المضحكون
- ٩- المبتذلون
- ١٠- الانانيون .

فالقاطع - هو الشخص اللجوج فى قطع كلام الغير قبل ان يتمه مرة بعد اخرى
سواء هاجمه بكلام منه ام لا.

و المتعشر - وهو الذى لا يتامل فيما سيقوله لا كتفائه بذنا كرته وحرمانه من
الكياسة سواء هاجم مخاطبا بمقاله مما يثير اعصاب الاخرين فردامعينا او حز باوجماعه
فيه الفرد المطعون بخصوصه.

و المتعب - هو الذى يطيل الحديث ويبطىء فى النطق خلقة او عمدا يريد
به اراة نفسه زاحاطة بجميع المعلومات و الصنایع و غيرها وقد اطلق فى شأن مثل
هذا الشخص بان فيه داء سلس القول فلا يراعى وقت الحاضرين الموجب لتفويت ساير
مشاغلهم بغصبه اوقاتهم.

والمتحدون - وقد يعبر عن هذا الصنف من الأشخاص - بالمجادلين والنافين والشكاكين على الاطلاق حتى بالنسبة الى اشيع الآراء واكثر الملاحظات والمساوق لاتفاق والمعدود من المسلميات ولا ننسى اهمية النقد التحليلي ولكن الشىء ان اجاوز حده انعكس ضده .

ومتطوع بذل النصح - وهو الذى ملّح على بذل النصح وفوق طاقته المستمعين مما يملّهم بدل ان يسليهم ويهدى بهم الى الصراط المستقيم وهو الذى يتدخل فى علاج كل مشكل وحادث سوء باعطاء دستور له واصرار على لزوم العمل به .

والمستجوب - وهو الذى يتسائل كثيرا و يقمش عن كل شىء بالاسئلة المتواليه منتظرا للجواب بعد الجواب .

والمتملق - وهو الذى يصوغ تملقه على نحو غير مرضى لاغلب الناس مما يفضى الى تشبه الاغيار على استكشاف عيوب - للمتملق له اما حسدا به واما ظنا منهم بان التملق الكذائى لا يخلو عن سوء اغفال للمتملق له واغفال من يراجع له لقضاء حاجته - طمعا من المتملق فيما يمكن ان يعود اليه منحصر من النفع او دفع الضرر عنه دون الاخرين .

والمضحك الدائم - وهو الذى ملازم المزاح والهزل فى كلامه منظور فيه شخص منضجر منه ومن اطواره مما يحط من احترام الآخرين وليس ذلك الا لكونه فاقد العقل لان لكل شىء - وقت وحد ومن الضرورى - ادراك التناسب بين الهزل والجد .

والمبتدل - و هو المتلون بالو ان متعددة - بان يستبد برأيه ولا يحترم آراء الآخرين وقد يكون تعبيره فى تبايد رأيه - موجبا لتنفّر السامعين و ايدائهم ذوى الاحساسات الرقيقة .

الانانى - و هو الذى يحكى عن شخصيته فى اشكال مختلفة يريد به اءلاء شخصيته بحيث يلزم انحطاط ساير الشخصيات - نعم للتعبير عن الذات وابرز شخصيتك - حسن ممدوح اذا روعيت فيه المبادئ المقبولة كما فى قوله تعالى « و اما بنعمة ربك فحدث » ومن المبادئ رعاية الموقف الاجتماعى الصحيح للعقل - و منها ارادة طيبة نشطة تعنى بها خير الناس و صلاحهم فيما تبديه مع الاخلاص وروح الاخوة من دون

ادنى شائبة النخوة والاناية الممتازة فوق العادة متجنباً تقليد الآخرين - التقليد المرزول وغير الصائب والمفيد .

٩= الشخصية الإسلامية

أوشخصية امير المؤمنين على عليه السلام

الاسلام (اى الدين الكامل) وصف لغريزة انسانية فى صف ساير الغرايز والكل امواج وجودية او انهار مختلف الطريق والمرمى والمزاج والاثار قد نبعت من بحر الوجود و منبع الخير المعبر عنه بالخلقة و لذلك اختلف الناس فى مسيرهم و اتباعهم للغرائز الممكنونة فيهم و بالنتيجة اختلف مصيرهم اما الى المبدء الاعلى و اما الى اسفل السافلين . و مما يهدينا التفكير العميق ان غريزة التدين و هى رابطة تربط الانسان بعالمه الاعلى فهى كساير الغرائز - امر سيال و موجات تتزايد او تتناقص - جزرا و مدا يمنة و يسرة فتقوى تارة انا ساعدها العوا مل الكونية فتغلب سائر الغرائز و تحكم عليها - تعديلا او تضعيفا و تضعف .

تارة اخرى فتؤدى الى ضد الحالة الاولى المذكورة حتى بالنسبة الى فرد واحد من الانسان فالكل فى تنازع و مصارعة دائما قد يغلب جانب على آخر او جوانب من المدخرات النفسية و قد يعكس الامر الا من عصمه الله من الخطا و الاشتباه و انغفلة و الانقياد لمطامع غرائز الشهوات و التمايلات السبعية و الشيطانية - ذلك فضل الله يؤتية من يشاء - فالفرد الكامل من الانسان هو الذى اعتقد برابطة التدين اى وصارت بنحو من الانحاء قوية فيه صح اطلاق العقيدة الدينية عليها و لها مراتب متدرجة كتدرج العلم الى علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين . و العقيدة الكاملة تنحل الى عناصر ثلاثة: الروح و العقل و الخلق -

فالروح - تشرئب من منابع المحيط به من الكاينات و العوا مل المؤثرة فى الانسان فعلا و انفعالا - فينمو على نوع مزاج المحيط و مقتضياته .

والعقل - ينمو و يتعدى بالتفكير الصحيح و اتخاذ احسن الطرق الى نيله للغاية

المطلوبة له وهى السعادة الابدية بهداية منه تعالى و ارائة الطريق المستقيم من ناحية الانبياء و الرسل الكرام فينساق الانسان بجميع افكاره و جوارحه و اعضاءه الى خالقه الفرد الاحد .

والخلق - يتفاعل مع روح المجتمع ومقتضياته مما يوجب نفور الانسان ويتألم منه وما يجلبه من ملائمات طبعه ومستدعيات قواه النفسية والعقلية هذا .
و من انس الاسلام وعرف ما يحتويه من القوانين و الدستور يعرف انه عقيدة جمعت فيه كل الصيد اذ من مبادئه - تنظيم حياة الانسان بجميع شراشر جهاته بحيث لم يهمل شأنا من شؤنه و لم يترك جانباً من جوانبه ان تكفل لبنيان كل وظائف الانسان وما يؤتمن سعادته فى الدارين من الارش الى الخدشة و من الطهارة الى الديات - و عقيدة كهذه لا بدوان تستوعب جميع نواحي وجوده و تستغرقه بحيث لا يشذ من انحاء وجوده المتلاطم شىء - كيف و الانسان الكامل كالشمعة بيذا كمل الصانعين بصوغ وجوده - و فقا لمقتضيات استعداده و اعتماده على خالقه الكريم .

و من ثم صح اطلاق الشخصية الاسلامية على هذه المرتبة من العقيدة الراسخة هذا و بما ان امير المؤمنين علياً عليه السلام على ما تفحصنا من حالاته الروحية المقدسة و اعماله البدنية العبادية و شجاعته الفائقة و جهاده فى سبيل الله و دينه المجيد و اقواله المرشدة للعباد باحسن مما يتصور - كان من اكمل افراد البشر - سوى سيد البشر - (ص) كان الحرى به ان يمتاز **بالشخصية الاسلامية** ان به قد تجسمت حقيقة الاسلام و صارت تاريخاً لمعناه و مصداقاً تاماله فيه ابتداء و ظهر روح الاسلام و با ولاده المعصومين عليهم السلام - ختم الامر .

فالامام امير المؤمنين على عليه السلام و هو الانسان الكامل الفرد بعد النبي صلى الله عليه و آله لقوله صلى الله عليه و آله انا و على من نور واحد - هو عقل تفاعل به مع المحيط توطئة لغاية قصوى و خلق - تفاعل به مع الجامعة البشرية باحسن وجه - و روح هدته نحو المعبود المطاع و قد جمعته عقيدة حددت الطريق فى الحياة و دفعته الى العمل نحو الخير و صلاح الخلق ما دام العمر فهو القادر على صنع مصيره و المساهم فى صنع مصير العباد .

٢- مسألة الرجعة

قَالَ (ع) : لَنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ السَّمَاءِ مِنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ

وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - لِكُلِّ غَيْبَةٍ آيَاتٌ

مقدمة- الذى يجب التنبه له - قبل الشروع فى الاستدلال على ثبوت الرجعة و البحث عنها- هو الفرق بين قانون عود الارواح بابدانها الروحية الى هذه الحياة المادية ذات جهات متضادة وقوى متخالفة المعبر عنها بعالم التنازع فى عالم الاختيار النفسى- وبين الرجعة الدينية على القول بها-

وهوان البحث عن عود الارواح وما يتعلق به- بحث علمى تابع للواقع ونفس الامر فان طابق الخارج فهو علم و يقين والافهوخيال وفرض لاوعاء له الاالقوة المتخيلة مشوبة بجهات علمية فهو بالنسبة الى الواقع كسراب بقية يحسبه الظمان ماءا وعندما قرب منه لايجد شيئا مما رأته باصرته المخطئة وبالعكس ازا كان القائل به مصيبا فيماراه ورامه فياله من هناء وراحة وسعادة لاتدرى نهايتها قبال جماعة الماديين ! والمذهب المادى فليس الامر سوى موضوع تحقيقى لايرتبط بامر دينى تعبدى فضلا عن ان يكون امرا تقليديا .

واما الرجعة - وهى كما شرحها بعض العلماء الدينى من الامامية رجوع عدد معين من الناس بعد الموت الى هذه الحياة الدنيوية وهم النبى الخاتم وساير الانبياء والائمة المعصومون ومن محض (خالص الايمان وخالص الكفر) فى الاسلام ومن محض فى الكفردون الطبقة الجاهلة المعبر عنها بالمستضعفين و ذلك كله بمنظور مجازاة كل من الفرقتين (المؤمنين والكفار) على وجه المقدمة تحت لواء القرآن و عدل خلفاء الله تعالى على التفصيل المذكور فى محله وعليه يفارق قانون العود من جهات :

١ - ان القائل وان شئت فقل ان العالم بعود الارواح ينظر اليه بالنظر العلمى المبتنى على المشاهدة والامتحانات اللازمة -

والقائل بالرجعة يكون تابعا لما استفاده واستنبطه من ادلة تعبدية كظواهر

بعض الآيات ونصوص بعض الاحاديث المتعرضة للموضوع .

٢ - ان امر عود الروح كما امر مسألة نظرية علمية - وفق الاصول الطبيعية من نحوقوانين التكامل والتطور والحركة الجوهرية و غيرها والعالم به يسرده فى عداد العلوم المثبتة (البيزيمية)

والرجعى يتبع المنقول من آثار الرسول وعترته ويعتقده تعبدا - حسب استنباطه

من الادلة اللفظية سواء وافق العلوم الطبيعية ام لم يوافقها .

٣ - ان عود الارواح قاعدة عامة وناوس طبيعى يعم كل افراد الانسان من بدء الخلق الى ما قدر وبقيت الارض وسكانها .

والرجعى - تخص الرجعة بعدة اشخاص وطبقات خاصة من البشر كما هو مسبوق

الانها عند تابعى هذه العقيدة والعقل السليم تجوز ذلك .

٤ - العالم الروحى - يجعل لعود كل روح وبدنه اللطيف الروحى الخاص بها

حدا لا تتجاوزه - وفق قانون الاستكمال - اى بما ان الغاية من العود - تلافى مافات

الانسان من كسب الكمال الروحى فى الحياة السابقة وابقاء ما تعهد بهفى العالم الروحى

البرزخى من اعمال صالحة باختياره وحريره وعند ما تكامل بعد كرات عديدة من العود

و استغنت الروح عن العود فلا معنى لعودها بعد ان الأعلى وجه الاستثناء وتحت ارادة

عالية الهية وحكمة متعالية وغاية قصوى اعلى مما عليه الروح الراقية المستغنية عن

الحياة الدنيا كبعث الانبياء مثلا لهداية العباد هذا و الافلا كما هو كذلك لسائر الارواح

الكاملة - فتنطير فى العالم الروحى و تشتغل بما وظيفها خالقها مما هو من شؤون الحياة

كترية النباتات و الاوراد و الاثمار او تربية الحيوانات بتربية قواها من لدن انعقاد

النطفة وقبله ورشدها الى آخر استعداد ابدانها وغير ذلك او تربية الجامعات من البشر

و مساعدة افرادها فى الموارد الخطرة و التصادفات غير المنتظرة - وفق مصالح العباد -

والنظام الجامعى او مراقبة الكائنات وحوادثها الى غير ذلك من جهات الوجود العينى

والمنظومة الشمسية بل وسائر المنظومات العظيمة الشأن - فالارواح الكاملة - حسب

الخلقة والحكمة البالغة - منقسمة الى طبقات مختلفة كما اشير اليها فى بعض الاخبار
و ان منهم ركع لا يسجدون ومنهم سجد لا يركعون وغير ذلك - و كل يوم هو فى شأن -
فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعندهم الكتاب .

اما الرجعى - فيعتقد بر جوع جماعة معينة من الانبياء والفرقتين ممن محض
فى الايمان ومن محض فى الكفر اى من بلغ غاية الدرجة اما الى السعادة واما الى الشقاوة
دون المستضعفين وعلى هذا فهو واقع فى النقطة المقابلة للعالم الروحى .

٥- العالم الروحى - آمن بان الانسان موجود حر مختار فى كل عوالمه
المتعاقبة ولان يختار بعد تعهده البرزخى - الطريق الى ما فيه كماله وسعادته المأمونة
فهو بعد عوده الى هذه الحياة المادية يختار ما اعد نفسه له من احدى الطريقتين اما الى
السعادة واما الى الشقاوة وعلى كل فهو يستكمل نفسه بهما وما استهواه نفسه وهواه فهو لازم
ما اختاره فى الدورة او الادوار السابقة من حياته المادية والممتنع بالاختيار لا ينافى
الاختيار فينال ما اراد ارادة حرة وفى القيامة الكبرى يرى نتيجة ما اختاره ويكون
مجزيا باعماله - ان خيرا فخييرا وان شرا فشرا .

اما الرجعى - بقوله بالرجعة يعتقد بان مجازاة اعمال بعض الناس انما تكون
فى هذه الحياة الدنيا فيقتل عند رجوع الامام عليه السلام بالحق بامرهم ويعذب جزاء كفره
كما ان المؤمنين عنده يعيشون فى الرجعة عيشة راضية تحت لواء العدل والاحسان
اليهم .

اما وجه المشابهة او القدر المشترك بين القولين :

العود والرجعة:

الوجه المشترك بين القولين : القول بالعود والقول بالرجعة هو امكان وصحة
تجدد الحياة الدنيا لنوع البشر فى هذه الدنيا فى الجملة ووقوعه بالنسبة الى بعض الامم
الماضية كذلك .

ولا يخفى ان من الطائفة الامامية عددا قليلا منكرين للرجعة ويحملون على ما استدل به الاكثرون. حملة شعواء ربما تخرج عن حدود النزاکة والانسانية. من المدارك في ثبوت الرجعة !

وقد تحقق بما ذكرنا ان القول بالرجعة على الوجه المعهود. امر خلاف العادة ولكنها يطابق القاعدة وقانون الاستكمال وعليه فثبوت مسألة الرجعة متوقف على اقامة دليل قوى نقليا او عقليا ؟

ولكن الامامية في فسحة من اثباتها لتوافر الادلة عليها عند محققى الامامية. وهى الكتاب والسنة وثبوت الناموس الالهى الحاكم على ان الرجعة من ضروريات المذهب وهو فوق قوانينه الطبيعية والعقل السليم يساعد الرأى بامكان الرجعة المؤبد بوقوعها فى الازمنة الماضية لكونها بمنزلة قانون متين راجح فائق على القوانين الطبيعية التى مقتضيات صرفة و لها شروط فى فعليتها و موانع لها كذلك و مزاحم او سلطان و هو خالق الكل و القادر على كل شىء فيمحو و يثبت و لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون .

واما الاجماع فلا حاجة اليه بعد فرض الرجعة من ضروريات المذهب و عليه فلننظر الى الادلة التى اقامها القاثلون بالرجعة من القسم الاول و منها الكتاب اى القرآن الكريم :

اما الكتاب فقد استدل اصحاب الرجعة بأيات كثيرة فاكتفى بعض الاصحاب فى ثبوت الرجعة بذكر عشرين و نيف من الآيات و المحدث الشهير الشيخ الحر العاملى بذكر اربع و ستين آية و الفاضل المتتبع محمد رضا الطبرى النجفى بذكر ست و سبعين آية و قال فى آخر كلامه : وهذا المقدار كان بحسب وسعى و لعل المتتبع فى التفاسير عامة و خاصة يتطلع باكثر مما خرجناه و فيها غنى و كفاية لمن تبصرو يريد الهداية و تدبر **«والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين»** هذا و المجموع من الآيات و احاديث الباب على ما استقصاه المحدث الحر العاملى فى كتابه (الايقاز من الهجعة بالبرهان على الرجعة) ما يزيد على ستمائة و عشرين و لكننا

نقسم بحثنا الى قسمين :

الاول . ما يتعلق من الآيات بوقوع الرجعة في الامم الماضية بيد من بعثه الله مجريا ارادته تعالى من الانبياء والاولياء .

والثاني ما يتعلق منها بصحة الرجعة وامكانها من طريق فهم الكلمات ودلالة الجمل من الآيات .

اما القسم الاول

فكنفى بانتخاب ثلاث آيات - مما يستفاد منه من وقوع الرجعة اما بالصرحة او بمقتضى ظواهرها المحفوفة بالقرائن دافعا كل شبهة او خطأ او مغالطة او سوء استفادة صدرت من المخالف للرجعة و مسلكنا في هذا البحث جعل كلامه تعالى ومفاده - من حيث الافادة والاستفادة - نصب اعيننا و نحن وان تصدينا لدفع الشبهات والتكلمات الباردة على استفادة وقوع الرجعة منها - ومن الطبيعي ان المورد لها هو المخالف للرجعة وصحتها وامكانها فضلا عن وقوعها - حيث جعل مذهبه مركزا وقبلة لتوجيه الآيات الراجع الى تفسير القرآن برأيه و لكن المخاطب لمبحثنا كل شخص منصف غير متعصب واقف على رموز الكلام واسراره اللغوية بجعله حكما للقضايا و انا لا نتعرض لبيان جميع خصوصيات الآية الكريمة ونكاتها الادبية الالمامست الحاجة اليه وهو الرجعة فنقول من الايات آية : **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ**

جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ

تَشْكُرُونَ .

اما طريق الاستدلال بالآية على وقوع الرجعة في الامم الماضية فيتوقف تحليلها على ذكر مقدمة وهي :

ان الله تعالى خلق الانسان واحسن في خلقه اذ ميزه بامرین : العقل المتوهج والبيان عما في ضميره خلق العقل بنفخ الروح فيه وجعل من قواه الادراك والارادة . والبيان بتشكيل جهاز الفم من تركيبات دقيقة تنشأ منها امواج واصوات مختلفة - و

كما ان قوتى المعرفة و الارادة علتنا وضع نوع الصوت المعبر عنه باللغة باختصاص كل لفظ لمعنى خاص فكذلك هما قائدان فى انتخاب نوع تركيب الالفاظ المفردة لافادة المراد -

وقد ترتب على هذه العطايا الربوبية فائدة عظمية : هى امكان التفاهم بين افراد الانسان المعبر عنه بمرحلة الافادة والاستفادة فكانه تعالى بهذه الامور نفخ فى الانسان روحا آخر هو روح الاجتماع فتبارك الله احسن الخالقين و قد قيل ليس فى الامكان احسن مما كان -

ولكن فى خلقه بين العقل واللسان (الجهاز الصوتى) تفاوت عظيم ناش من سنخ المخلوقين وماهيتهم فالروح القائم به العقل لكونه من عالم المجردات ومنزها عن شائبة المادة ولوازمها من احتوائها واحتياجها الى زمان ومكان ومحل وغيرها من الخصوصيات المادية فله فى جولانه فضاء واسع مما يتصور وحالات غير محدودة وتطورات متنوعة غير ثابتة بخلاف شخصية الجهاز الصوتى المعبر عنه فى العرف **باللسان** فانه فى نقطة مقابلة لذلك العالم الروحى المطلق لان تشخصه وهو حر كانه الصوتية - صفة جوهرية قائمة بالمادة ولها حدود معينة محلا و كيفية وهذا الموجود المادى قام مقام الامر الروحى المجرد - فى مقام الافادة والاستفادة و كلما قرب الكلام من حقيقة المراد به كان ابلغ حتى قيل فى شأنه - ان من البيان لسحرا -

فلان يفى بذلك - حسب الامكان - سعى علماء فن الادب بار شاده تعالى - توسط خلفائه فى الارض وبياناتهم - الى التحقيق فى خصوصيات البيان و تنظيمها تحت اصول و قواعد مستنبطة من روحيات الجامعة البشرية من العواطف والاحساسات والازواق - تكون مرجعه فى تشخيص مراد المتكلم و هنا نقطة اخرى هى ان اختيار نوع من الكلام قنطرة بين الذهنين و واسطة تلفونية او تلغرافية بين الضميرين مهما كانا متباعدين و كذلك قيل: كلموا الناس على قدر عقولهم

وعليه يتم فرع مسائل ينبغى للاديب والمتكلم الفصيح التوجه اليها بعين الدقة والروية على الوجه الآتى :

١- ملاحظة فهم المخاطب و درجات الافهام ليأتى بالكلام متناسباً له مادام في مقام الافادة والاستفادة.

٢- ملاحظة خصوصيات الكلام بمفرداته وتركيباته وانتخاب ما هو المناسب لمدارك المخاطبين .

ثم انه يختلف الكلام في وضوح المراد به وخفائه باختلاف الاغراض الداعية للتكلم والخطاب فيقسم او يعبر عنه بالنص والصريح - ثم المظاهر بدرجاته في الظهور والتفصيل والاجمال والابهام - وقد يعبر عن اختلاف نوع الكلام بالمحكم والمتشابه ولكل منها حكم و آثار من الاتكال عليه دليلاً و حجة و عدمه و من هذه الشقوق للكلام يترتب عليها البحث عن تعريف كل منها و اختلاف انظار العلماء في تحديد كل منها .

ولامكان اتصاف كل من الاقسام المذكورة واحتوائه بصفات وحالات و جهات متعددة - ويكون اختلافهم في التحديد ناشئاً عن ذلك بان يختار كل منهم جهة و خصوصية للموضوع في مقام تعريفه الرسمي كانت متجلمية لديه دون غيرها او اكتفاء بواحدة منها لارائة المعرف بخلاف غيره من الباحثين في الموضوع وتعريفه لاختياره جهة اخرى في التعريف يمكن ارجاع اختلاف فهم الى اختلافات لفظية و قد قيل في نظيره :

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحَسَنُكَ وَاحِدٌ وَكُلُّ الْإِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

فالمراد من النص او الصريح او المحكم هو الذى استقام - في مقام الافادة - على ساقه لوخلى وطبعه او بواسطة غيره و كان بحيث يرى هدفه المفهومى اللغوى - مستقيماً وعلى خط مستقيم - اقتضائاً - وله ان يؤكده بغيره كما، له ان يمنع ويصرفه المانع عن افادة مفاده الاقتضائى - فمفاد - هو على العرش استوى - كلام صريح في استعلاء الشخص على عرشه و كرسيه من دون ادنى احتمال غيره ولكنه اذا قيل : الرحمن على العرش استوى - انقلب الامر في مفاده بقرينة عقلية هي استحالة كونه تعالى جسماً اذا مكان وزمان مضى و ما يأتى فيكون كلاماً متشابهاً وانتهى الى تعيين المراد - ولذلك

لدوران امره بين حمل الاستواء على معناه الحقيقي او المجرى او الكنائى و غلبة غير الظاهر من الكلام على ظاهره و عليه يشمل المتشابه فى ادنى مراتبه الظواهر - وهكذا المتشابه و هو الذى يتحمل احتمالا اكثر من جهة واحدة فيشبهه حملة على احد الاحتمالين حملة على الاخر منهما و لتساوى كل من الاحتمالين او اكثر فى النظر من دون تفاوتهما فى الدرجة والقوة عبر عن هذه الحالة للكلمة بالمشابه من باب التفاعل لا الشباهة لقيامها بالطرفين كالدور المعنى الجائز و هذا التساوى هو الموجب لغموض مفاد الكلمة .

ولا يخفى ان المفردات من الكلام كما تتصف بالمحكم والمتشابه كذلك الكلام والجمل اى لعالم تركيب المفردات ايضا تلك الحالات صادقة مثلا انا قلت : ليت عينى فلان سواء- عنده ايرى تفاوت فيهما فى الرؤية والنظر فالكلام من حيث مفرداته نص و صريح فى مفادها و كذلك فى الكلام بجملمته و لكن انا قال الشاعر مثلا :
خاط لى عمرو قباء ليت عينيه سواء قلت شعر اليس يدري هل مديح ام هجاء
فهذا فى عين صراحتة و نصه فى مراده فالكلام ذو وجهين من حيث التركيب و باعتبار موردته يتعين مراده من حيث المدح والذم فالكلام حينئذ متشابه . و هكذا قوله : ان لم تستح فاصنع ما شئت ؟ و نتيجة هذه التذكرات ان فهم مراد المتكلم ومعرفة و علمه للمخاطب مرحلة فوق مرحلة مفاد الكلام - من حيث مفرداته و مر كباته -

وبما ان حجية الكتاب فى استنباط الاحكام والقواعد الاعتقادية باعتبار استفادة مراده تعالى من كل من كلماته ولا يجوز الاكتفاء بمفاده اللغوى والموازين اللفظية لا مكان اختفاء كثير من جهات الموضوع و المحمول اما للاختفاء من ناحية المتكلم لحكمة و مصلحة و اما لاختفائه من ناحية من جمع القرآن سواء كان عن غفلة او لغرض خاص عايد الى الجامع ومن يتبعه وهذا التصرف فى كلامه تعالى اما بحذف بعض اجزاء الكلام او بتغيير محل كلمة من تقديم وتأخير او لتغيير فى حر كات الكلمة و سكونها كعلمى (حرف جر) و علمى (صفة مشبهة) او لعدم علم و وقوف بتمام الكلام عنادا او جهلا او غير ذلك .

و عليه لا مناص فى مقام المراجعة الى الكتاب العزيز من طريق يوصلنا الى فهم المراد و الاقرب الى الحقيقة ما بينه من خوطب به و هو النبى ﷺ فى حياته و من تعين من قبله بعد وفاته كما قال ﷺ **اننى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي ما ان تمسكتن بهما لن تضلوا ابداً** وهذا يبين لنا لزوم المراجعة اليهم قبل التعمق فى الموازين اللفظية لكونها قواعد اقتضائية و لها استثناءات ليفسر و لنا ما هو المراد من كل آية فان لم يكن بيان منهم بالنسبة الى آية او آيات كان لنا المجال فى التأمل و التدبر فى مفادها - وفق الاصول اللفظية و هى مع تعدادها بحر مواج لا يسع الغوص فيه لكل احد فهو سهل ممتنع اى يستوى كل الافراد من اهل اللسان فى الاستفادة منه و لكن بتفاوت فاحش فى درجات الفهم و لكل مقام معلوم و لذا قال تعالى **ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي**

هى احسن (سورة النحل (١٦) آية (١٢٥)) فالناس كالصفوف للمدارس المتداولة - لكل منهج خاص من حيث الكمية و السهولة و الصعوبة و الاجمال و التفصيل - حسب اختلاف الاستعدادات فى سنين العمر و نحن معاشر الناس طرفى قبال الكلام الالهى بمنزلة اطفال متفاوتة السن يجب ان لا نتعدى عن منهجنا المناسب لدرجة فهمنا و لنتنظر ماذا يلقيه علينا مربونا و معلمونا و اساتذتنا و من يتعد حده انعكس ضده و فر من حيث كروياس من حيث اهل و تمنى .

اما الراسخون فى العلم فلهم الرجوع الى الكتاب الكريم بعد الفحص عن تفسير المعصوم مما ثبت لنا صحة صدوره منه - حسب الاصول فى باب الرواية و الدراية - بالبحث عن المباني اللفظية و التى يدور عليها التفسير و هى ما تقتضيه جواهر الالفاظ المفردة و هيئاتها العارضة لها و ساير الخصوصيات المنهضة بحسب اوصافها اللغوية و العرفية و كذا ما يعرض الكلام و الجمل من وجوه الاستعمال - وفق اصول البلاغة و فن المعانى و البيان و البديع و لاسيما الاسلوب المختص بالكتاب الكريم الذى روعى فيه نكات دقيقة و حكم محكمة و نظرات عميقة و بعيدة عن انظار الصنف المتوسط فضلا عن السفلة .

قال العلامة الثاني الشيخ هادي الامين اعلى الله مقامه : « ان الانطباق على القواعد اللغوية و العرفية لا ينافى الغموض و خفاء المراد و عدم تمكن كل احد من فهم المعنى و الاحتياج الى البيان فان فهم مراد المصنفين من كتبهم مع انها اعدت لان ينتفع بها كل احد مما يصعب على الناس بل على الخبراء بل لا يظهر المقصود من المقترحات الا للاوحدى من الناس والذي يفهم انما يستعلم بملاحظة نفس اللفظ فلولم يكن ارادة المعنى على طبق الموازين العرفية - استحال فهم المراد من اللفظ فاختصاص بعض الناس به ليس الا لان كون الاستعمال على الموازين العرفية لا ينافى الاحتياج الى التفسير و كشف الغطاء وهكذا الحال في الخطب و الاشعار و كتب التفسير المبنية على بيان معنى الكتاب على ما تقتضيه الاستعمالات العرفية لاشكال في كونها تفاسير حقيقة فان هذا الشأن مما لا يمكن الا للاوحدى و بالجملة فلا اشكال في ان المحكم ايضا يحتاج الى التفسير و ان بيان المراد منه يمكن ان يكون كشفا للغطاء)
و قد تبين ان للتفسير وهو كشف القناع - مرحلتين :

١- مرحلة الظاهر من اللفظ - و فق الموازين اللغوية و العرفية و القدرة على جمع المتنافيات و ترجيح الراجح على المرجوح و هو امر لازم للمراجع و المستفيد من الكتاب الكريم و ليس تفسيراً بالرأى كما قد يتوهم لان الرأى هو الاعتقاد فمعنى الرأى - في مقام التفسير - ان يجعل اعتقاده مركزاً يدور حوله معنى الكلام باستقلال رأيه في فهم المراد من كلام الباري تعالى بتوجيه الموازين اللغوية و العرفية بحيث يطابق ويتبع اعتقاده - وهو الذي حصله من غير الاعتماد على الدين الاسلامي - نوع متابعة العلم للمعلوم بمعنى اصلته في التطابق فليس معنى الرأى في الحديث - التشهي ! لان التفسير بهذا المعنى قضية سالبة بانتفاء الموضوع -

قال المحقق العلامة الثاني الشيخ محمد هادي بن محمد امين الطهراني في هذا المقام :
(من المعلوم ان المخالفين انما كانوا يقولون في فهم الكتاب العزيز على القواعد العربية المتقنة المحكمة بعد امعان النظر و غاية التامل في الاطراف و ملاحظة جميع الجهات كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم في التفسير)

فالمتميقن من نهى الامام (ع) التفسير بالرأى ما ليس له ظاهر وهو المتشابه بوجوهه
إشارة الى خفاء بعض جهات كلامه تعالى (القرآن) من حيث المجموع من جهات
خارجة عن محيط اللفظ اوداخلة قد اختفت لغرض ما من ناحيته تعالى او من ناحية
المتنفيذين في جمعه وتنظيمه وترتيب سورته وآياته مما لا تناله ايدي الناس ولا يستعلم
من ناحية ظواهر القرآن -

وليس التفسير بالرأى تفسيره عن شهوة وهوى نفسانية اذ هذا بديهي البطلان ولا
ينبغي من الامام (ع) توضيح الواضحات .

نكتة مهمة - يجب ان يعلم ان الاطلاع على المعاني العرفية المنظورة في
الكتاب العزيز في غاية الصعوبة والفهم لامرئ :

الاول - تطور العرفيات باختلاف المحيط والازمان ومقتضياتها فلا يقاس الغابر
بالحاضر الا بعد الظفر بالفروق بينها وعلى فرض الاحاطة عليها بالحدس والاصطراب
مثلا فهل تكون الجهة العرفية في آية من الآيات جهة دخيلة في ثبوت الحكم في القضية
ام هي امر اتفاقى صادف الحكم وكانت بمنزلة الزمان الذي يكون طرفا فقط لامر
زمانى دون دخالة في قوام القضية وتعيين احد الاحتمالين غير ممكن الا من تفسير ناحية
أهل البيت .

الثاني - ان العرف والعرفى كثيرا ما اختفت حقيقته على كثير من الناس وجعلوه
من الامور العامة المر كوزة في عموم الازهان - ولذا - قديقال بانه ان كان القرآن
نازلا - وفق الموازين العرفية - فلا يعقل غموض فيه بل يرجع الى الناس فينكشف
الامر وعليه لا معنى لاختصاص حل الاشكال والغموض الى شخص معين او جماعة بالخصوص .
ولكنه خال عن التحقيق قولاً ومقولاً ويكفى في رده ما قال المحقق الطهراني في ضمن
كلماته ما هذا بيانه :

(ان العلوم العربية التي يمتنى عليها استنباط الاحكام من الادلة السمعية في غاية
الصعوبة ونهاية الدقة بل لا يحيط بجهات لغة العرب الا الله سبحانه ولهذا فكتاب الله
تعالى من اعظم المعجزات مع انه لو لم يكن على موازين اللغة والعرف كان غلطا

فالعرف واللغة أصعب من أكثر الفنون العقلية وليس المعنى العرفي ما يدركه كل واحد كما زعمه المغترون ! الا ترى ان الكتب المصنفة و الخطب و القصائد قد تبلغ من الغموض ما لا يدركه الا الاوحدى مع انه معنى عرفى كما ان المنطق امر مر كوزفى الازهان المستقيمة وهو لا يعنى عن المراجعة الى الفن المزبور الذى لا يحيط به الا الاوحدى من الحكماء ومن هذا الباب علم العروض) انتهى موضع الحاجة .

ومن جملة الامور العرفية مما يرتبط بالمقام: قاعدة ان الكلام اذا كان له دلالة واضحة - حسب وضع اللغة ، فلا يعدل عنه عند الاستدلال به الى غيره من الاحتمالات المخالفة لمفاده .

ويعبر عن معناه الاول المتبادر الى ذهن السامع بالمعنى الحقيقى وعن غيره المحتمل بالمعنى المجازى ان كانت له علاقة بمعناه الحقيقى او الكنائى ان كانت فيه قرينة صارفة ولا يصرف النظر عن معناه الحقيقى الامع قرينة صارفة ومعينة .

و لا يخفى ان لاحتمال الخلاف مراتب مختلفة قربا و بعدا بالنسبة الى المعنى الحقيقى والاقترب منها يمنع الابدع على فرض ترتب الاثر عليه بفرض صحة الاحتمال المنافى لظاهر الكلام .

ومما ذكرنا يتبين ان للكلام مراتب من الدلالة وقد تبلغ مرتبة من الوضوح بحيث لا يتطرق عليه حتى اقرب الاحتمالات اليه ويسمى بالنص والصريح وقد يكون فى مرتبة نازلة منه ويسمى بالاطهر بالنسبة الى ما يقابلهما هو ظاهر فى مخالف مفاده وهكذا الامر بالنسبة الى انواع الكلام الملقى فى مقام الافادة والاستفادة .

و خلاصة الكلام - فى هذا المقام ان المعنى العرفى او العرف هو ما كان معروفا

لدى الناس اى قابلا ولائقا بان يعرفه الناس وانما يكون الشيء كذلك اذا كان ميزانا و ضابطة او ما يؤول اليه - فلا ينبغي ان يتوهم كون المعروف ما يرادف المشهور كما ان ليس المراد به ان يكون معروفيته بالفعل كما هو شأن المشتق فى اكثر موارد استعماله فى العالم والصانع والتجار وغيره من فيه استعداد المبدء واقتضائه الكسبى لافادته وبالجملة - مراتب الاستعداد وتهيئة الذات لفعالية المبدء - مختلفة ولذا - فمراتب الموازين العرفية اى معرفة

الناس بها نظر إلى غموضها وسهولتها مختلفة.

و يمكن ان يكون لفظ- العرف - مصدرا بمعنى اسم الفاعل (العارف) -
باعتبار اصطلاح القوم وبما ان العارف الحقيقي من كان ناظرا ومتوجها الى واقع الامر:
بان يطابق ذوق البشر - ان كان المعروف من مقولة الذوقيات - او يطابق مقتضى العقل
او الاحساسات والعواطف او مقتضيات البيئة والمحيط او مما هو مر بوط بالمبدء و المعاد -
ان كان يناسب الامور الفكرية او العاطفية او المجتمع كل بما هو من سنخه -
و بالنظر الى صيانة الواقعيات ارجع الشارع - تشخيص بعض موضوعات احكامه الشرعية
الى العرف الذى هو ارجاع الى امر واقعى فى الجملة -.

وعلى كلا الاحتمالين يمكن ان يكون لفظ- العرف - صفة مشبهة قامت - مع احتفاظ
ثبوت المبدء فى الجملة - مقام اسم المفعول واسم الفاعل - حسب مقال القوم - وبالجملة فالعرف
انما هو محترم ومنشأ الاثر - فى نظر الشارع - باعتباره امر واقعى اى طريقا اليه وكاشفا عنه
وسر التعبير عن الامر الواقعى بالعرف والرجوع اليه - الارشاد الى رجوع العارفين واصناف
العلماء كل ما يرتبط به موضوع البحث .

ثم ان البحث عن طبيعة العرف ومنشأه و سننه والفاصد منه عن غيره و درجة
اعتباره بالنسبة الى درجاته المعبر عنها - فى علم الاجتماع - بالزى و الاقتباس والعادة
والتقليد والتشبه وغير ذلك والفروق بينها مسألة واسعة النطاق ويمكن التعبير عن الجامع
المشترك اللابشرط الكلى بالطور والتطور و بالاخص بالانقلاب و لنا تحقيقات فيها
لا يناسب المقام ذكرها .

٢- مرحلة كشف المراد بضميمة ملاحظة خصوصيات مورد الاستعمال وسبب نزول

الآية وتمييز المحكم من المتشابه والناسخ من المنسوخ والعام من الخاص ووعدها
ووعيدها وامرها ونهيها وغير ذلك وان المراد من العام هو الخاص ام لا وبالعكس ومن
المطلق هو المقيد ام لا وبالعكس وهكذا مما للمتكلم الواقف على الاصول - التصرف فى
الكلمات والتقلب فى مفاهيمها فانه كما مر مرارا يكون مفاد كل كلمة بوضعها اللغوى
لمفهوم معين - امر اقتضائيا يمكن ان يمنعه مانع او يقترن بمقتضى آخر ينافيه وهو اقوى منه

او بالعكس ولو كان ذلك المقضى خصوصية خارجة عن منطقة اللفظ كمنشأ النزول او خصوصية المورد لازمة الرعاية.

وبالجملة - فقد تتوافق المرحلتان وتحددان مفادا ومرادا وقد تختلفان ولوجود القسم الاخير في الكتاب الكريم بالنظر الى تاريخ جمعه والتوجه الى حال ذلك العصر الوخيم والاعراض الدخيلة في كيميته على ما فصل في محله - وجب عقلا ودستورا من ناحية اهل البيت الرجوع الى تفسير اهل بيت العصمة قبل كل شيء وبعد الفحص اللازم ثبوتها ونفيها - التدبر في القرآن لاسيما القصص والمواعظ وما يتلوها.

اما الوجوب العقلي في المراجعة الى الامام عليه السلام في تفسير الكتاب الكريم فلكون الشبهة دائرة بين امرين - بالنسبة الى المرحلتين وهما متوافقتان او متخالفتان - فهي شبهة محصورة - والاجتناب عنها واجب عقلا وقد ايدته الاخبار الواردة بشأنها بمثل قوله عليه السلام «**مَنْ ارْتَكَبَ الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْمَحْرَمَاتِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ ..**» وقوله (ع) **اخوك**

دينك فاحتط لدينك» وعلى اقل المراتب ان الجمع بين المرحلتين اولى من الطرح اما الوجوب الدستوري المولوي - فالاخبار كثيرة منها ففي النبوي كما روتها

العامية «**مَنْ قَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ**» و عن ابي عبد الله عليه السلام «**مَنْ قَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ اَنْ اَصَابَ لَا يُوجِرُ وَاِنْ اَخْطَا سَقَطَ اَبَعْدَ مِنَ السَّمَاءِ**» وعن مجمع

البيان انه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة القائمين مقامه «**اَنَّ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ لَا يُجَوِّزُ اِلَّا بِالْاَثَرِ الصَّحِيحِ وَالنَّصِّ الصَّرِيحِ**» وفي رواية «**لَيْسَ شَيْءٌ اَبَعْدَ عَقُولِ الرَّجَالِ**

مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ اِنْ الْاَيَةُ يَكُونُ اَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَاخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يَنْصَرِفُ اِلَى وَجْهِهِ» الى غير ذلك من الروايات الواردة حد التواتر.

فان اتمهدت هذه المقدمة فنعيد الآية المستدل بها مع ترجمتها:

سورة البقرة آية ٥٥ **وَاذْقَلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ**

جَهْرَةً فَاخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون .

ترجمتها :

طبقا لما شرحه ثقة الاسلام الطبرسي في تفسيره (مجمع البيان) مع تصرف على ما ياتي : انكروا يا بنى اسرائيل ان قلتم لنبيكم يا موسى لن نصدقك في قولك انك نبي مبعوث حتى نرى الله علانية وعلى مشهد من العيون فيخبرنا بانك مبعوث .

وقيل معناه لان صدقك فيما تخبر به من صفات الله تعالى وما يجوز وما لا يجوز عليه حتى نرى الله جهرة وعلانية وعيانا - فاخذتكم وتناولتكم وامسكتكم الصاعقة اى النار بل الموت و انتم تنظرون الى النار او اسباب الموت ومقدماته القريبة منه ثم بعثناكم اى احييناكم من بعد موتكم لاستكمال آجالكم - .

وقيل بعثناكم انبياء بسؤالهم ذلك بعد الافاقة - قياسا بما جرى على موسى النبي و انه تعالى لم يموت موسى كما امارت قومه ولكن غشى عليه بدلالة قوله فلما افاق قال : سبحانك تبت اليك والافاقة تكون من الغشيان لعلمكم تشكرون اى لكى تشكروا الله على نعمه التى منهارده الحياة اليكم .

فهذه الاية تخبرنا ب رجوع جماعة وهم السبعون من بنى اسرائيل بعد الهلاك الى الدنيا وهو معنى الرجعة فوقوعها دليل قاطع على جوازها وصحتها .

فان قيل : ان هذا الكلام و ان كان ظاهرا فى وقوع الرجعة لكنه انما يكون كذلك على احد الوجوه المحتملة ان منها ان يكون الموت بمعنى الغشوة والاختة لهم مقدمات الصاعقة اربعا و تخويفا لهم والمراد من البعث : افاقتهم من الغشوة عليه فهى بمعزل عن افادة الرجعة !

قلت - ان الاية بمفرداتها من انتخاب مادة الاخذ - مسندة بالصاعقة - واختيار مادة البعث دون الافاقة - و الموت دون الغشوة - و انتظاره تعالى شكران نعمة العود - و تبركياتها من اظهار نفى الايمان على الوجه المستمر عن انفسهم و تمنيتهم رويته تعالى علانية و بالعين الظاهرة و اسناد الاخذ والنناول - مستقيما - الى الصاعقة (بلا قرينة على تقدير مقدماتها) وحذف متعلق نظرهم المفيد لعموم النازلة عليهم الشامل للموت او الهلاك او العذاب او ارادته احدها بالخصوص لانه منصرف الاطلاق من

دون ذكر قيد للمتعلق من اضافة المقدمة للصاعقة - و البعث المسند اليه تعالى بعد الموت ورجاء ترتب شكرهم عليه - هذه كلها قرائن قطعية على ارادة الرجعة المبحوث عنها اذ ليست الرجعة الاعود الانسان الى الدنيا بعد الموت .

وانما الذى اوهم - اكثر يا - المخالف للرجعة لتكلف هذه الاحتمالات البعيدة - قياسه مورد هذه الاية بغيرها فكانه رأى الموت فى قوله تعالى «وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ» سورة ابراهيم - ١٤ - آيه (١٧) بمعنى الغشوة بقرينة قوله عقيبه: - وما هو بميت - فقياس ما نحن فيه بها - وحمل الموت على الغشوة استعمال مجازى والقرينة قائمة واين هذا من قوله تعالى **ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ** .

و منها حمله البعث تارة على الافاقة بعد فرض كون الموت بمعنى الغشوة اذ الافاقة لاتصدق الا بعد الغشوة - كما فى قوله تعالى «**وَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّمُوسَىٰ صَعْقًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ أَيُّهَا**» سورة الاعراف - ٧ -

آيه (١٤٣) - حيث ذكر الافاقة وهى تدل على ان المسبوق لها غير الموت الحقيقى ! وانت ترى ما فيه من الوهن من قياس فى قياس مع الفارق وباطل فى باطل زاهق! **ومنها** حمله البعث تارة اخرى فى الآية على بعث الانبياء وعليه لاتكون الآية دالة ودليلا على رجعة الناس باعتبار احد الاقوال فى تفسيرها بهمع ان مرادنا من هذه الآية امكان الرجعة وصحتها ووقوعها فى الجملة قبال من ينكرها بتاتا وعليه فقد اعترف المخالف فى احتمالها هذا على امكانها ووقوعها .

ومنها حمله البعث ثالثة على التعليم والموت على الجهالة وعدم العلم باعتبار استعمال ذلك فى كلام الشعراء وقائدى العلماء كقوله (ع) :

الناس موتى واهل العلم احياء ابو هم آدم والام حواء

و هو غافل عن وجود القرينة لها وهى مقابلة اهل العلم واتصافهم بالحياة - مضافا اليه ان البعث بمعنى التعليم لم يات فى اللغة و لم يستعمل فيه و لومجازا و ليس فى الآية ما يكون قرينة على ارادة الجهالة من الموت !

و لو استدل المدعى ثبوت استعمال البعث فى التعليم والموت فى الجهالة -

و هو احتمال بعيد - بنفس الآية المبحوث عنها ! كان باطلا لانه صادرة بالمطلوب .
ومن هنا حملها رابعة على كثرة النسل كما اذا ذهب اليه الشيخ عبده في تفسيره
نظرا الى افادته منشأ وجوب شكرهم له تعالى حيث بالبعث يزداد نسلهم ولا ينقرضون
فهو تعريف للبعث بلازمه ان احيائهم بعد الموت في الدنيا يستلزم بقاء نسلهم و كثرته
فهو لا ينافي في ما اخترناه من حملها على الاحياء بعد الموت الذى هو ظاهره بل
صريحه هذا .

ولكن المخالف للرجعة اراد من ذكر هذه الاحتمالات جعل الآية من المتشابهات
لكونها - بادعائه - مجتمعة لا يمكن الاستفادة منه !

والمنصف يعلم حقيقة الامر و انها صريحة في افادتها وقوع الرجعة بأبلغ ما يكون
ومن فرض عدم صراحتها في الرجعة يلزم عدم كلام صريح محكم فى شىء من الايات
وهذا يناقض قوله بان القرآن قابل للفهم ولا اجمال فى الفاظه وانما نزل القرآن لاستفادة
الخلق منه !

ثم انه بعد تكلفه تلك الاحتمالات البعيدة تنزل عنها وفرض تسليمه بدلالة الآية
على الرجعة . قال : ان وقوعها انما هى بعنوان المعجزة من ناحية النبي موسى عليه السلام
تثبيتا لنبوته ثم انكرها فامات عدة من بنى اسرائيل ثم احيها وهو امر خلاف العادة و
جريان نظام العالم !

وفيه مضافا الى ان سياق الآية لا يساعد حملها على بيان اعجاز لموسى النبي
عليه السلام وحملها عليه رجم بالغيب ودعوى بلا دليل ثم اعتراف المخالف باحياء عدة من
الموتى فى هذه الدنيا وهو يثبت صحة الرجعة بالذات ووقوعها -

انه اولا - خصوصية المورد لا يخصص العام الوارد - اذا دلالة على صحة الرجعة
و امكانها عامة .

و ثانيا - ان المعجزة و اتيان امر خلاف العادة صادرة كثيرا من غير الانبياء
كلائمة و الاولياء - وفق الاخبار المتواترة - وليس بعيد ان يكون لامام العصر عليه السلام
معجزة فى بعض الامور الهامة ومستثنيات العادة والامور العامة - نطاقها واسع - وامن

عام الاوقد خص وقلة الافراد و المصداق لا تخرجها من عالم الامكان كما لا نجعلها
حاصلة من غيرعلة كواقعة طوفان نوح عليه السلام والخسوف والكسوف والزلزلة و الصاعقة
وبعض الامراض العامة في بعض الازمنة كالوباء والطاعون والجدرى و غيرها فكل من
الاكثرية والاقلية لهعلة وسبب وشرط او شروط مع فقد مانع ومزاحم لها من التحقق. و
ارادته تعالى للرجعة ونحوها التابعة لحكم ومصالح - هي العلة العالمية التي ينمحو و
يمحوها كل مانع ومزاحم - والاختلاف في الاكثرية والاقلية انما هو بالنظر الينا والافهما
في عالم الخلق امر واحد و كل اليه راجعون -

وسر التفاوت بينهما هو ان الشيء كلما قل شرطه كثر وجوده - كالعناصر الارلية -
و كلما كثر شرطه - وان قل مانعه - قل وجوده - كصفوف التلاميذ للمدارس وطبقات الناس
من الجهال والعلماء كل بحسب درجته وهذا ملاك الاكثرية للموجودات والاقلية لها -
فالتمبير بالاكثرية بكونها جارية على العادة ونظام العالم الطبيعي وبالاقلية بكونها جارية
على خلافها انما هو بالنسبة الى نظرنا وقياسنا احدهما بالاخر والافكلها على القاعدة -
طبقا للحكم والمصالح .

وقد يعترض على اصل الرجعة - كما اشير اليه قبل هذا - بان عود الانسان الى
الدنيا بعد الموت يستأزم اضطراره بالايمان والعمل بالاركان لانهرأى رأى اليقين بعد
الموت ما نبهه على حقيقة الامر والعواقب الوخيمة لمن عصاه تعالى وخالف نبيه المرسل
الى العباد ولكونه صارحيا في الدنيا بالغا سن التكليف كان مكلفا ومن شروط صحة
التكليف - اختياره التام وقد فقد له لما مرو عليه فقد خرج احتمال ارادة الرجعة من الآية
وبقيت الاحتمالات فيرجح احدها - وفق الاصول في باب التعارض والتراجع !

والجواب - ان المعاد الى الدنيا هو الذى كان حيا قبل موته بجميع ما كان

له من الارادة و القدرة والاختيار وغيرها ولم ينقص منه شيء و الذى زاده من العلم
وتنبه لما راه وذاقه من العذاب بعد الموت فهو قبال العوامل المادية و التحريكات
والاحساسات والعواطف و التمايلات النفسانية و ترغيبات الافراد و المناظر الطبيعية
مما يشوقه نحو التمايلات الحيوانية و الشيطانية يعد كالاشيء لغيابها عن نظرها و

احتمالها السهو والنسيان تدريجا لاسيما انا توالى الايام و الشهور والسنين على هذا المنوال بل الذى رآه بعد الموت لو تجسم فى ذهنه فهو بمنزلة رؤياه الموحش فى النوم مما يترأى شبعا وخيالا كان مما ساله مادام حيا -
اما ارادته واختياره القائم بقواه الفاعلة والعاقلة فهما باقيان له و الالم يكن عودا ورجوعا بشخصه الى الدنيا بعد الموت ،

وقد يعترض على الرجعة و اعلامها بالآية كما نقل صاحب مجمع البيان عن
ابى القاسم البلخى بانه لا تجوز الرجعة مع الاعلام بها لان فيها اغراء بالمعاصى من جهة الاتكال على التوبة فى الكرة الثانية.

واجاب عنه بان من يقول بالرجعة لا يذهب الى ان الناس كلهم يرجعون
فيصير اغراء بان يقع الاتكال على التوبة فيها بل لاحد من المكلفين الا ويجوز ان لا يرجع
وذلك يكفى فى باب الزجر - انتهى كلامه

بقى شيء آخر هو ان حكمة الرجعة هى القاء الرعب و الخوف من عاقبة امره -
ان لم يطع الله و الرسول فى حياته الاولى ان كان عاصيا - و بشاره لمن اطاعه
فيزداده الطاعة فى اعلامها وعدو وعيد بالنسبة الى الفرقين من عباده تعالى و الذى ينتظر
وقتا للتوبة فهو تائب فى الجملة وليس هذا اغراء منه تعالى -

فان قيل: بما انه ورد ان من تمنى الرجوع فالله يعيده وهذا يكفى فى اطمينانه
بالرجوع فالمحذ و الذى ذكره باق بحاله ؟ !

وجوابه - اولاً - ان تمنى الرجوع مادام فى هذه الدنيا ولم يمت بعد - لا يتحقق
منه ان كان عالما بحكمة الرجعة المستلزمة لعدم التكليف والطاعة فلا تقبل توبته على
ما بينا - وان كان جاهلا بها فتمنيه امر اختياري له و عليه ليست الرجعة امرا اجباريا
من ناحيته تعالى لكى يوجب الاغراء منه تعالى فيرجع الامر عليه - الى احتمال العبد
رجوعه الى الدنيا بعد الموت وفى هذا ليس اغراء منه تعالى .

وبوجه آخر - اجابته تعالى تمنى رجوع العبد الى الدنيا لا تستلزم قبول توبته
عند الرجعة ايضا على فرض صدورها منه مضافا اليه ان المفهوم من بعض احاديث

الرجعة ان اهل الرجعة غير مكلفين وليس دليل قطعى على كونهم مكلفين و الالجاز ان يتوب كل واحد من اعداء الدين كيزيد ومعاوية وشمر وغيرهم لاطلاعه على جملة من احوال الآخرة - والادلة الدالة على انقطاع التكليف بالموت بل قبله عند معاينة مناظر اعمال العباد كثيرة فى الكتاب والسنة . وقوله **عَلَيْكُمْ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** وغيره من عمومات الخطاب قابل للتخصيص وتناوله جميع الازمنة ممنوع بالاجماع ويمكن ان يستفاد من قوله **عَلَيْكُمْ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ** ان لا تكليف بعد الموت وان تعد ايام الرجعة - باعتبار عدم التكليف فيها - من طليعة يوم القيامة فتخرج عن ايام التكليف . ولا تدل افعال العباد (اهل الرجعة) كونهم مكلفين كاعمالهم يوم القيامة .

توضيح واطافة:

١ - قلنا ان الآية الكريمة صريحة فى هلاك جماعة من بنى اسرائيل عقيب نفيهم المطلق لايمانهم وتصديقهم للنبي موسى **عَلَيْهِ السَّلَامُ** بعد دعوتهم الى التوحيد من كل وجه ثم احيائهم بعد الموت واعادتهم الى الدنيا زمن موسى النبي - و كان هلاكهم بقرينة سياق الآية مسببا عن استدعائهم ان يرووا الله علانية وجهر الملازم لتجسسه تعالى قياسا منهم له باصنامهم المعبودة و هو جسارة على مقام الربوبية لا يتصور فوقها و كأن قولهم هذا كان عن تعصب وعناد منهم لانه كان منافيا لدعوة النبي موسى اياهم بتوحيده تعالى وتنزهه عن الخصوصيات المادية وعوارضها .

و لذا - استتبع و رود العذاب عليهم فاتى - بعد نقله تعالى قولهم ذلك - بقاء التعقيب - تعبيراً وتحقيراً لهم وقال خطاباً اليهم **فَاْخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَ اَنْتُمْ تَنْظُرُونَ** اى ان اصراركم فى نفي الايمان الابدى بالنبي وتعليقه بامر محال كان بحيث كنتم تنظرون او بمنزلة من ينظر الى عواقب نوبه كمن شرب السم وفاتته مدة معالجهته - لكون اصرارهم ناشيا عن تعصب محض لم يكن من شأن العاقل ان يتخذ ما لا يكون صلاحه كالسكران والخمار المدمن الا انهم فى كمال التعقل فى وخامة عواقب الامر فلا بد وان ينزل بهم ما نزل - عقلا وعرفا وواقعا - وعليه ياتيهم من علائم الخزي والخسران -

و اخذه الشيء : امساكه و انزال العقاب عليه بذنبه و القرينة على انه تعالى
فى مقام تمام الشدة و المجازاة هو سنخ المنزل عليهم و هو الصاعقة و ذلك ان مستدعاهم
- بعد اتمام الحجّة - فى غاية النقرة و نقض العهد و هو تجسم البارى تعالى و ان لم
يكن جسما او اعتقادهم بانه تعالى موجود جسمى كاصنا مهم بعد نواحيح النبى موسى
لهم و ارشادهم الى ما هو الحق و بعد و ضوح هذه الافكار - كان قولهم ذلك كافيا
فى استحقاق نزول العذاب عليهم من غير استخفاف و تخفيف لعقابهم - بعد هذه المقاومة
الشديدة منهم قبال تبليغات النبى و قد قيل - اخر الدواء الكى -

وعليه فلامعنى لفرض دخالة اعجاز النبى فى نزول العقاب منفردا و جمعا ان على
الاول مخالفا لصريح الاية.

وعلى الثانى يلزم ورود علمتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال - و كذلك
لامعنى لتقدير مضاف لمتعلق الاخذ و يكون الاخذ مقدمات الصاعقة و علائمها لان
مقتضى اجراء العقاب من ناحيته تعالى و ارادته بقوله تعالى **انَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ
شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** « سورة يس (٣٦) - آية ٨٢ - وقوله تعالى **« إِذَا قَضَىٰ
أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** » سورة البقرة آية ١١٧ - آل عمران آية ٤٧ - مريم
(١٩) آية ٣٥ - غافر (٤٠) آية ٤٨ - ان لا يتوقف اجرائه على مقدمات و علائم له - كما
هو صريح الاية - و ما احتمل خلاف ظاهر الاسناد ؟ فادعاء الخلاف باعتباره مقدمة
لاقامة الدليل على اعجاز النبى و هو احياء الموتى - تفسير بالراى و قياسه تقديراً بقوله
« وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ . . . » سورة يوسف (١٢) آية ٨٢ قياس مع الفارق ولو كان المفروض
من الاخذ تمهيدا و مقدمة لاقامة الدليل على الاعجاز بعد الاحياء بعد ذلك لكان
كفيا منه تعالى ان يميتهم دفعة واحدة من دون تمهيد مقدمة من الصاعقة و انزالها خاصة
او كان له تعالى ان يحيى عدة من الموتى مع انه لا يحتاج الى هذا التقدير لان كون
علائم الصاعقة مقدمة بنفسها لا يكون مقدمة لاعجاز الاحياء الابدع تحقق الصاعقة ان
الاحياء لا يتصور الابدع الاماتة ففرض المقدمة فى المقام امر لغو و عبث و لكنه تعالى
اختار من جميع الوجوه المحتملة - انزال الصاعقة لانها المناسب للمجازاة بعد

ذلك الاصرار العتيد و اظهار نيتهم الباطلة تحت اغواء الشيطان و مطامعهم النفسانية
٢ - بما ان انزال العذاب و اهلاكهم كان يوهم الياس من رحمته تعالى و فى
الحديث (سبقت رحمته غضبه) اتبعه تعالى ببعثهم و احيائهم بعد ذلك اشارة الى ان ياس
العباد منه تعالى انما هو من تلقين الشيطان و اتباعه و انى على احيائكم فى الدنيا بعد
الموت - قادر و رحمان و عليه ينبغي ان تنصرفوا من ذلك الوهم الذى هو و هو من نسيج
العنكبوت و ان تشكروا الله على احسانه تعالى و انعامه الحياة التى يمكن بها تامين
السعادة فى الدارين فقال بعده « **لعلكم تشكرون** » اى لكى تشكروا فلو كان
العقاب او مقدمامه فى المقام لاعجاز النبى حتى يؤمنوا به لكان المترتب عليه ان
يقول (**لعلكم تتندمون**) اى من اصراركم الانكار او « **لعلكم تؤمنوا بالنبى** »
او « **لعلكم تعرفون** » اى صدق النبى - الى غير ذلك ببدل قوله « **لعلكم** »
تشكرون » الله .

٣ - لو فرضنا ان الاية نزلت بشأن معجزة النبى موسى فلا نسلم اختصاصها
بالانبياء من قبله تعالى لجواز ذلك من ناحية الائمة بل الاولياء كل بحسب درجته فى
الكمال و تسمى بالكرامات - تحت مشيئته تعالى و من المعلوم صدور معجزات منهم عليهم السلام
فى حياتهم و ليكن ذلك بعد الرجعة ايضا و من المظنون المتأخم للعلم ان لامام العصر (ع)
معجزات لا ثبات انه من ولد الامام الحسن العسكرى و انه تعالى بعثنى الى الناس لاحقاق
الحق و اذهاق الباطل باذنه تعالى من دون بعث نبى فى الرجعة .

٤ - لو فرضنا ان خصوصية المورد و الغاية اى اعجاز الخلق - بوجه من الوجوه
- كانت دخيلة فى الامامة و الاحياء فلا يسرى فى الاحياء الى الدنيا بعد الموت لا
لهذه الغاية -

فنقول - ان تسليم المخالف بان مفادها هو الامامة ثم الاحياء كلف فى ثبوت
مطلوبنا لان مدعى اهل الرجعة انها امر ممكن ذاتا و صحيح عقلا و المعجزة لا تتعلق
الابا بممكن الذات بان لا يكون ممتنعا كذلك فالاية تدل بإمكان الرجعة و صحتها

على اى حال وليس القول بها والاعتقاد بشبوتها - امر اخرافيا فضلا عن كونها محالا كما زعم - ومجرد قلة وجودها لا يضر بالامكان بل الوقوع اذا لم يقم دليل على خلافها فضلا عن اقامة ادلة كثيرة على ثبوتها .

الاية الثانية :

قوله تعالى **الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلْفٌ أَوْ أَلْفٌ وَأَكْثَرُ إِلَى الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ**
سورة البقرة آية ٢٤٣ .

اظن انه لا يحتاج الى التفسير لصراحته في مفاده وهو امانة الله جماعة من الناس قدفروا من الموت وخرجوا من ديارهم وهم آلاف آلاف او اكثر اشارة الى قوله تعالى **«فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»** سورة النحل (١٦) آية ٦١ - اولانه يقدر والعبد يدبر فيكون ردا على من قال بان الله بعد خلق العالم قد انزل عن الخلق والتصرف بالكلمة ثم احياهم تعالى اياهم بعد موتهم في الدنيا لكونه تعالى زافضل واحسان بعباده ويريد به تبشيرا وانذار للعباد في آخر الزمان بصحة الرجعة كما يكون في تقديره المعاد - الوعد والوعيد .

وهنا نكتة ادبية تؤيد ما استفدناه وهي استعمال كلمة **(الم تر)** فالهمزة للاستفهام الانكارى ومتعلقها امر تصديقى وادخال كلمة (لم) على الفعل المضارع لافادة ان المستفهم عنه امر واقع في الماضي (في الامم الماضية) وكونه موجودا مفروغا عنه عند السامع كالمتكلم - ولكونه امر اتاريخي ماضبوطا فالخطاب الى المفرد وهو النبي ﷺ بمنزلة الخطاب الى الجميع - لكونه لسان الامة او يكون من قبيل - اياك اعنى واسمعى يا جاره - واستعمال كلمة «تر» وهي مجزومة - بلم - بحذف اللام .

واختياره تعالى مادة الرؤية وهي النظر الى الشيء بالبصرة التي اشد الاعضاء

الحاسة واقربها الى الجهاز التعقلى دون استعمال العلم او الادراك او التفكير او غيرها باعتبار ان المستفهم عنه امر غائب عن الرؤية والانظار.

لافادة ان العلم امر غير محسوس والرؤية لا تتحقق الا بالنسبة الى امر محسوس فليمان ان العلم باماته بعض الامم واحيائهم بلغ مبلغا يستحق اطلاق الرؤية عليه ويحق له ان ينزل ذاك العلم البديهي - لكون متعلقه من المسلميات - لدى الملل والنحل - ولم يكذبه احد بشهادة التاريخ كما فى كتاب حزقيل آية ٣٧ والرواية تشهد بصحته كما هو المعهود عند الامم الماضية حتى فى الازمنة الاخيرة منزلة الرؤية والمعلوم منزلة المرئى لكونه بمرأى ومسمع من قاطبة الانام.

ولهذه النكته ترى استعمال مادة الرؤية كثيرا فى موارد العلم بالشىء ووهذا النوع من الاستعمال متداول وامر عادى لدى العرف فى كل زمان وفى القرآن كثير اما استعمال هذا استعمال العرف:

سورة البقرة/ ٢٥٨	فقال تعالى الم ترالى الذى حاج ابراهيم فى ربه
ابراهيم/ ٢٤	الم تركيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة
النجم/ ٣٣	افرايت الذى تولى
الفلق/ ٩	ارأيت الذى ينهى عبداً اذا صلى
ابراهيم/ ٤٩	وترى المجرمين يومئذ مقرنين فى الاصفاد
النجم/ ١٩	افرايتهم اللات والعزى
الواقعة/ ٥٨	افرايتهم ما تمنون
الزلزلة/ ٧	فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
الفيل/ ١	الم تركيف فعل ربك باصحاب الفيل

و بالجمله فالاية الكريمة صريحة فى وقوع احياء بعض الناس فى الدنيا بعد الموت فى الامم الماضية وهو معنى الرجعة على ما بيناه و انت ترى ان لا اشارة فيها

اصلا الى اعجاز النبى و ثبوت نبوة احد الانبياء بل القضية حاصلة بمجرد مشية الله تعالى ولا يعقل كونها على خلاف سنتها الحتمية كما ان ذيل الاية و هو قوله «و لكن اكثر الناس لا يشكرون» يدل على ان الاحياء كان حاصل من فضله و احسانه تعالى ولا غير .

الاية الثالثة:

قوله تعالى: او كالتى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها فاما ته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت يوما او بعض يوم . قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شىء قدير .

سورة البقرة آية ٢٥٩

حاصل تفسيرها - والله اعلم - ان الله تعالى بعد ان بين انه ولى المؤمنين ولا ولى للكفار الا الاصنام عد للنبي الخاتم قصة ابراهيم و نمرود ثم قصة الذى مر على قرية و هو عزيز الحافظ للتورينة فلقبوه با بن الله او ذوالكفل - وقد مر على بيت المقدس - او الارض المقدسة - وراه مخروبا منه بما يعمل بخت النصر فقال كيف يعمر الله هذه القرية المخروبة او كيف يحيى الله اهلها - رجاء ان يريه الله احيائها ليكون علمه بقدرته تعالى علما شهوديا لا استداليا فقط فاما ته الله مائة سنة ثم احياء كما كان وقال له بلسان نبيه او ان عزيزا سمع نداء من السماء - كم لبثت فى مكانك؟ قال عند ما نظر الى الوقت وهو قريب من غروب الشمس و كان قد مات او نام اول النهار: لبثت يوما او بعض يوم - فاعلمه تعالى بان له لبث مائة عام وعليه قال : انظر الى ما كوك و مشروبك الذى كان لك ولم يتغير ولم يغيره السنون والاعوام مع انه مما يتغير ويفسد ريعا و لكتبه بقى سليما وطيبا وقال تعالى انظر

الى حمارك - و كان متفرق الاعضاء والعظام والعناصر - كيف صارحيا وقد جعلنا امرك وحالك الذى انت فيه - آية اقدرتى وعظمتى وحجة للناس فى البعث واذ كنت منتظرا لهذا الامر فانظر الى العظام كيف نرفعها من الارض ونردها الى اماكنها من البدن و نركب بعضها جنب بعض ثم نلبسها لحما والمراد من العظام - حسب الظاهر - اعم من عظام عزيز وعظام حماره - بفرض ان اول ما اعيد الى الدنيا - من عزيز بمشيئته تعالى جهاز الباصرة له فرأى عظام بدنه و حماره كيف تجمع و تتركب الى ان تم خلقه ثانيا - كما كان اولاً .

وليعلم ان اطمينانه وعلمه بعد الاعلام من قبله تعالى بانه مات مائة عام وكيفية جريان خلقه ثانيا بالمشاهدة والمعاناة وكذا حماره تقطع اوصاله ثم اتصال بعضها ببعض وايضا اطلاعه بعد مراجعته الى وطنه واهله فراى ولدوله شيوخا وقد روى عن على (ع) ان عزيزا خرج من اهله وامراته حامل وكان عمره خمسين سنة فاماته الله مائة عام ثم بعثه فرجع الى اهله وهو ابن خمسين وله ابن له مائة سنة فكان ابنه اكبر منه فذلك من آيات الله فلما تبين له ذلك قال اعلم علما منطقيا وشهوديا اى ضرورة ومعاناة ان الله على كل شىء قدير خلقا وبعثا، مبدء ومعادا .

و حاصل الكلام انه تعالى امانت واحببى عزيزا فى هذه الدنيا ومدة المكث فى حالة الموت مائة عام وهو معنى الرجعة او العود بمعناه الاخص وليس معنى الرجعة الاعادة من توفى - الى الدنيا وقد دلت الاية على وقوع الرجعة قبل بعثة خاتم الانبياء وهو مرحلة الثبوت و التحقق فتكون دليلا على صحة الرجعة وامكانها دلالة وجود الخاص على وجود العام والفرد على الكلى الممكن - .

وقد اوضحت الاية جريان البعث والرجعة بالاشارة الى ابواب الامر تفضلا و تعميما للفائدة فبين حالة عظام متفرقة الاجزاء ثم اتصالها على الوجه السابق لصاحبها بترتيب معين ثم لباسها لباس اللحم سواء فى ذلك عظام الانسان والحمار بعد ان مضى عليها مائة سنة وفى كل من هذه الابواب - فصول وفروع قد تكفل لبيانها العلوم الطبيعية والحيوية بوجه طفيف وقد اشير الى بعض منها مما وصلنا من ناحية المعصوم والتاريخ

ايده و قد بقي اشياء و رموز و اسرار ذات غموض من الخلقة و مظاهر قدرته تعالى و كلما ظفر العلماء على كشف امر منها زادهم حيرة و جهلا بامور اخر كثيرة .

و بالجملة - فالآيات الكريمة الدالة على وقوع الرجعة الى الدنيا - قبل بعثة خاتم النبيين (ص) كثيرة كقوله تعالى: **وَإِذْ قَاتَلْتُم نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** (وهو القاتل) **فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ** (جسد المقتول) **بِبَعْضِهَا** (البقرة المذبوحة بامره تعالى) **كَذَلِكَ** (من تعيين القاتل باحياء المقتول) **يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى** (لان تحقق الفرد و هورجوع الميت الى الدنيا دليل على امكان العود على الوجه العام عند مشيئته تعالى **وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** (من ان المثال مصداق من حقيقة عامة هي صحة الرجعة سورة البقرة (٢) آية (٧٣-٧٢)

وقوله تعالى خطا بآمنه تعالى عيسى بن مريم : «وان تخرج الموتى باذني (اي واذ كر من جملة نعمتي عليك) و قد قرره عيسى النبي (ع) لبني اسرائيل بقوله **«وَإِخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ**» سورة آل عمران (٣) آيه ٤٩ الى غير ذلك و اقتصرنا على ما ذكر لضيق المجال مضافا اليه اني اردت بذلك ان يبقى مجال للمطالع و الهميم بدرك مدارك بعض اعتقادات الامامية بمراجعتها مستقيما الى القرآن العظيم بشخصه و يرى كثيرا و ربما يزيد مما كان يظنه و يكون تمرينا حسنا له و اجرا جزيا لا والله يحب المحسنين على انفسهم .

اما القسم الثاني فكذلك تكفي بذ كر ثلاث آيات منها لاقتضاء المقام من ناحية الرجعيين و آية واحدة لمخالف الرجعة من قبله بعد بيان المراد منها و فيه الكفاية ثم نشير الى مفاد الروايات و درجة اعتبارها ثم ننقل الايرادات و الردود الواردة على الادلة من قبل منكري الرجعة كل في المحل المناسب له مما قيل او يمكن ان يقال مع الاشارة الى صحتها و سقمها و هالك :

١- من الايات قوله تعالى: **«وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْتُوبُ بآيَاتِنَا** فهم يوزعون» سورة النمل في الجزء العشرين آية ٨٥ و مما ينبغي التذكر له وان كلمة **من-الاولى** للتبعيض اي المحشور من بينهم فوج و جماعة مستثناة من الامة وهم المسئولون لكونهم هم المتنفذين و قائدي الامة و هاديها - و في المواقع الهامة و المقضية

للمؤاخذه تكون الدية على العقالة . و قوله « **ممن يكذب بآياتنا** » عطف ببيان لمفهوم كل امة - و لكون كل امة من حيث المجموع يكون الاكثر منها - عاميا جاهلا غير متوجهين اوقاصين لفهم الرجعة التي هي امر غيبى لهم و لا يعقلونها - صح اسناد التكذيب (عدم البقين) اليهم - بقريئة قوله تعالى قبل هذه الاية « **انَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَآيُوقِنُونَ** » و عليه يكون اسناد التكذيب اليهم بالنظر العرفى او من باب التميزل او التغليب بالقريئة اللفظية و العقلية .

وعليه يكون منطوق الاية بمنزلة ان يقال (ما نحشر من كل امة الا فوجا منها) - هذا و بما ان الايات القرآنية كلها تشكل و تقرر كلام البارئ تعالى فهي بمنزلة كلام واحد صادر عنه تعالى فى خطاب واحد وعليه ينبغى فى فهم مراده تعالى : الجمع بين المترابطات والمتشابهات - استيضاحا للمراد - وفق الاصول اللفظية - ولكن الجمع المفيد والدخيل فى تعيين المراد لا يحصل الامن قبل من خوطب به وفى غيابه ممن هو نائب عنه خلفا عن سلف وارثين علم النبوة و آتسين الوحي الالهى فى توضيح ما اشكل امره فيجب فى مثل هذه الموارد التمسك بالعترة الطاهرة لكونهم اهل البيت وصاحب الدارادرى بالذى فيها - ومن حسن الحظ صراحة الاية ومنطوقها فى صحة الرجعة الموعودة - وفق الاصول اللفظية - من جهة و بيان حفظة القرآن و القائمين بيما نهم الناطق و من و رائها عصمة الثقلين من كل تدخل مؤثر و مساعى العلماء الربانيين و ضبطهم الاحاديث الماثورة مجتمعين من دسائس المنافقين والمعاندين (مستوفين كل ذلك فى كتب الرجال) من جهة اخرى كسؤال الرواى عن الامام (ع) فى تفسير آية الرجعة على ما نقل و ننقله هنا و هو على بن ابراهيم القمى (ره) فى ص ٢٢ من تفسيره طبعة طهران ما هذا نصه :

(واما الرد على من انكر الرجعة فقوله « **ويوم نحشر من كل امة فوجا** » و حدثنى

ابى عن ابن ابى عمير عن حماد عن ابى عبدالله (ع) قال ما يقول الناس فى هذه الاية : **ويوم نحشر من كل امة فوجا** قلت يقولون انها فى القيامة قال ليس كما يقولون ان ذلك فى الرجعة - ايحشر الله فى القيامة من كل امة فوجا و يدع الباقيين ! ؟ انما آية يوم القيامة قوله « **وَحَشَرْنَاَهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا** » اى لم نترك منهم احدا . انتهى

موضع الحاجة - و بعد هذا نشرع فى المقصود ومن الله التوفيق
فمقول: ان هذا التفسير والتشريح والتجزئة يكفى فى صحة ادعاء الرجعة من حيث
اصلها وامكانها فى المستقبل كثبوتها و وقوعها فى الامم الماضية بالنظر الى آيات اخر
على ما يذكربعد هذا و فى تفصيلها احاديث مستقيضة بل ومتواترة كل عن طريق رواية
غير ما هو مذكور فى البقية

وبما ان المهم لدافى المقام - البحث عن اصل الموضوع دون تفصيل القضية و
خصوصياتها كما و كيفا - فضلا عن البحث فى نوع الروايات وحالات الراوين الا بقدر
الضرورة وذلك لضيق الوقت والمقام وحاصل هذا الاستدلال ان منطوق كل من الايتين
لا تعارض الاخر لاختلاف مورديهما كما سيبين وبما ان المحقق - وفق النصوص والاحاديث
وضرورة الدين - شمول الحشر لكل احد يوم القيامة - يكون المراد من حشر الفوج من
كل امة - يوم الرجعة كما ان مفاد الاستثناء امتياز الفوج حكما من الامة المنتمية
اليها فهو اعم من المتوغل فى الشقاوة او السعادة لمجازاة الاشقياء منهم بالعذاب ومكافاة
السعداء بالاجرو الثواب والعزة والشوكة وهذا الجمع والتوجيه محسوس و مقبول
من دون ادنى تكلف ويظهر منه عدم تعارض الايتين اصلا باختلاف الموردين واختلاف
الزمانين .

ايرادات على التفسير المذكور

او توجيهات غير مقبولة

١- قد توهم البعض ان التفسير المذكور ناش عن معارضة بين مفهوم الاية الدالة
على الرجعة ومنطوق آية (وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا) !
فقال من المعلوم لدى العلماء ان الوصف لامفهوم له مخالفا لمنطوقه مالم يكن
علة منحصرة لثبوت الحكم فى موضوعه وقد اتى بمثال : نحو اكرمت العلماء فانه انما
ينحصر اكرامه لهم ان كان الوصف اى العالمية علة للاكرام والضيف وبدونها لامفهوم
مخالف للمنطوق كما فى آية الرجعة - فلوفرض ان الاية ذات مفهوم مخالف لزم ان

تكون المكذبية (التي هي منطوق قوله (من يكذب بآياتنا) علة منحصرة لثبوت الحشر
اي الرجعة ويكون مفهومها عدم رجوع الائمة و السعداء مع ان اساس عقيدة الرجعة
انما هو رجعة الائمة والسعداء)

و الجواب عن هذا التوهم : قبل كل شيء ان مفهوم كلام بعد ثبوته من
الدلالات اللفظية و يعامل معه معاملة نوع ساير الدلالات اللفظية سواء طابق الواقع
ام لا اي الذي بايدنا بيان الشارع ونحن مأمورون بالظاهر وليس مناط ثبوت المفهوم -
انحصار عليية الوصف لثبوت الحكم لموضوعه في نفس الامر كما زعمه المخالف نفيًا واثباتًا .
ثم انا قد حققنا ان التعارض الصوري انما هو بين منطوق الايتين ضرورة ان منطوق
آية الرجعة تنحل الى نفى واثبات اي حشر الفوج ونفى حشر الباقي من الامة هذا **اولا** - ثم
المكذبية كما مر منا عطف بيان لكل الامة - يبين حالتها بحسب الافراد وليست صفة للفوج
لانه لا يعقل ان يكون علة لحشر الفوج وانما يكون سبب حشر الفوج اكثرية الامة في
التكذيب المسبب عن تسامح الطبقة المتنفذة والممانعة منهم عن الارشاد والهداية او
مغلوبة الطبقة العالمية والهداة فيكون الغرض من الحشر ازالة نتيجة اعمال الطبقتين
من الاجرو العقاب والاستدلال بالاية على امكان الرجعة وصحتها غير مبتن على فرض وجود
المفهوم بتعليق الحكم على الوصف الدال على مفهومه المخالف كما توهمه المخالف
وتصدى لرفع الاشتباه بزعم ان التعارض ناش عن التنافي بين مفهوم آية الرجعة ومنطوق
آية يوم القيامة غافلا او مشتبهاعن ان مفتاح الحل والتحليل للاية وتجزئته الى ثبوت
حشر البعض من الامة ونفى الحشر من البقية - هو استعمال كلمة - من - المفيدة للتبويض
في الاية - هذا **ثانيا** .

ثم ان اساس عقيدة الرجعيين يشمل رجوع الائمة والسعداء والاشقياء والكفار
كل في نهاية الدرجات او الدرجات فاسناد حصر الحشر في الائمة والسعداء الى الرجعيين
خطاء محض و افتراء لا يرتضى - **ثالثا** .

٢- المنكر للرجعة والرجعي يقول : بان المستفاد من آية الرجعة ان الله يحشر

فوجا من كل امة ويترك الباقيين بمعنى انه يكون ساكتا في امرهم من الحشرو عدمه!
وعليه ينفي التعارض لعدم منافات بينهما .

والجواب - انا شرحنا معنى الكلام المنحل الى نفى واثبات وعليه يكون الباقيون

من كل امة محكومين بعدم الحشر فالمتنافي والتعارض بينهما - على تقديره - حاصل وقد
مر من تحقيق الامام عليه السلام ان لاتعارض بين الايتين .

٣- يقول المنكر - لو فرضنا حجية مفهوم الوصف في المقام فماذا يقول الرجعي

في قوله تعالى «يوم نبعث من كل امة شهيدا» وهي نازلة في شأن يوم القيامة الكبرى
فيلزمهم ان يقولوا ان الحشر يوم القيامة يختص الشهداء اي الانبياء ولا غير مع انه لا يمكن
ان يلتزم عاقل بهذا المعنى اللهم الا ان يلتزموا بكون تلك الاية ايضا تختص بالرجعة كما
هو يدنبهم في كل آية فيها كلمة الحشرا والبعث او الاخرة يؤولونها بالرجعة !

والجواب عنه بعد اثبات ارجاع افادة آية الرجعة نفيا واثباتا بكل شقيها

الى منطوقها بذكر كلمة - من - التي علامة التجزئة - هو انكار مفهوم مخالف للاية
الاخيرة لان كلمة - الشهيد - فيها من مقولة اللقب على ما حقق في محله لان معنى
دلالة الوصف المنحصر على المفهوم ان يكون في القضية حكم لموضوع موصوف بوصف
فيكون مفهومه نفى ذلك الحكم عن نفس الموضوع الفاقد لذلك الوصف ولكن الموضوع
في قضية بعث الشهيد هو نفس الوصف وعليه لا يكون مفهومه من مقولة مفهوم الوصف
بل يكون من قبيل اللقب والامفهوم له على ما حقق في محله .

وانما جيء به فيها لنكتة هامة هي ان بعث الشهيد هو النبي او نائبه لاجل

ان يشهد ويصدق باعمال الامة خيرا او شرا و هو امر حرى بالعناية بها بخلاف الفوج
المحشور من كل امة المجتمع من سعداء الامة واشقيائها للحساب والمكافاة او المجازاة
- الظاهر في التهديد و الانذار - فاین هذا من ذلك ولعمري ليس هذا التنظير الا قياس
مع الفارق مضافا اليه انا بينما ان التوفيق اللازم بين الايتين المار ذكرهما انما هو
بين المنطوقين وعن بعض الافاضل انه قال: ان فرضنا ان تكون كلمة - شهيدا لها - مفهوم

الوصف فمفهومه يكون انا لانبعث من كل امة بعنوان انه شاهد غير الواحد منهم وهذا

غير ادعاء المخالف اى لا نبعث احدا سوى شهيد واحد اى لا نبعث سوى الشهيد جميع افراد الامة بل نقول ان بعث الشاهد يستلزم بالدلالة الاتزامية والعقلية انه تعالى يبعث غيره ايضا ليكونوا مشهودا عليهم فتدبر وهذا بخلاف ما يستفاد من منطوق آية الرجعة الدالة على اثبات رجوع فوج ونفى الباقيين .

٤ - ثم قال المنكر للرجعة لو فرضنا وجود مفهوم مخالف لآية الرجعة فليس قابلا لمعارضته منطوق آية «وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا» - حتى ترفع باختلاف مورد هما وذلك لزعمه ان معنى عدم حشر الباقيين من كل امة تركهم وخلي وطباعهم اى من دون حكم لهم مطلقا !

والجواب عنه ما اوضحناه من الخطاء فى معنى النفي المستفاد من منطوق آية الرجعة كما نمنع مطلق عدم قابلية المفهوم للمنطوق على فرض وقوعه فى الكلام و دلالة عليه ان قد يرجح المفهوم على المنطوق المعارض له عند وجود المرجحات له .

٥ - ثم كرر المنكر للرجعة الاعتراض على مفاد آية الرجعة بزعمه انها تنفيذ فقط حشر المكذبين و الاشقياء منهم و هذا التخصيص ينفي حشر السعداء بان الخالق كيف سكت عن امر الانبياء و الائمة و السعداء من حشرهم مع انه هو الذى يعتقد الرجعيون و كيف اخبر عن حشر الاشقياء فقط و لم يبين ما يجرى فى الرجعة من الوقت الممتد بالبالغ اربعا واربعين سنة لسلطنة حسين بن على ورسالة النبى وقتل الشيطان الكذائى !

والجواب عنه ان اختصاص حشر المكذ بين بالذكر لا ينفي حشر بعض آخر من الناس كالسعداء و انما الحصر بالوصف بزعم ان سياق الآية عليه - ينفي عموم الناس غير الموصوف مع ان التفصيل فى الرجعة غير مراد فى المقام فرما يقول الرجعى ان الذى بهم بيانه فقد بينه الشارع ضمن آيات اخر و احاديث مروية - ان لكل مقال مقام - و ما لم -- يهمننا من حيث العقيدة فقد سكت عنه و الذى يهمنه التفصيل مماورد فيه فعليه ان يراجع المدارك الصحيحة و يتتبع موارد الموضوع

ويستفيد ما اراد .

٦- المنكر للرجعة تصدى لبيان الجمع بين الايتين مستدلا في حمل كلمة

- الفوج - في آية الرجعة على خصوص المكذ بين - بآيات اخر ذكرت فيها كلمة -

الفوج - ان من المعلوم كونه في تلك الايات مختصا بالمكذ بين كما تختص بيوم

القيامة وهي قوله تعالى: «**انَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ**

أَفْوَاجًا» سورة النبأ آية ١٨ وهي صريحة في ان افراد البشر - عقيب نفخ الصور يحشرون

فوجا فوجا يوم القيامة -

وآية «**كَلِمَا الثَّقَىٰ فِيهَا فُوجٌ سَلَّمْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ؟ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ**

جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ» سورة الملك (٤٧) آية ٨ - ٩ وهي

صريحة في كون المكذ بين هم يحشرون فوجا خاصا وقد قاس المخالف آية الرجعة

بهايتين الايتين في كون المحشور من كل امة هم المكذ بين في يوم القيامة !

والجواب عنه ان مفهوم الفوج من حيث هو اعم من المكذ بين وغيرهم وقد

غفل ان خصوصية المورد يستحيل ان تكون مخصصة للمورد لا استلزامه تقدم الشيء

على نفسه وذلك لان الفوج المذكور في الآية الاخيرة منهما - انما الذين يلقون في

النار فاللقاء فيها قرينة معينة للمراد من الفوج ومورد بحثنا في آية الرجعة : المحشر

المطلق ولا ينحصر استعمال الفوج في مورد العذاب او يوم القيامة فليترك قوله تعالى

«**وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا**» سورة النصر (١١٠) آية ١

ومن الضروري انها مسوقة لغرض التبشير وغير راجعة الى يوم القيامة - كما

ان في آية نفخ الصور تكون - الافواج - المذكورة مختصة بيوم القيامة وكلمة نفخ

الصور قرينة معينة للمراد من الفوج وحمل المطلق على المقيد انما يكون في الاحكام

والنسب لافي مفهوم لغة واحدة - لاسيما اذا تعلقت بخصوصيات وقيود مختلفة غير

قابلة للجمع كما ان الفتنة - حسب اختلاف موارد استعمالها في القرآن - تاتي لمعان

تبلغ قريبا من سبعة عشر معنى ومعناها المشتركة : الاختبار والابتلاء . وانما الخصوصية

معرفة لمراد المتكلم والفوج المذكور في الآية الكريمة مجرد عن الخصوصية والحشر المتعلق به مطلق كما عرفت .

الآية الثانية :

٢ - قوله تعالى « و حرام على قرية اهلكنا ها انهم لا يرجعون »

سورة الانبياء آية ٩٥ هذه الآية مما نسبته المخالف للرجعة الى الرجعيين في الاستدلال بها على الرجعة وليس كما زعم والواجب علينا بيان المراد منها - على ما نفهم وفق الاصول اللفظية والمحاورات العرفية مؤيدا بقرائن مقامية محترزا عن كل تصرف فيها وتاويل لها ثم الاشارة الى اختصاصها بيوم القيامة وعليه - مقدمة لذلك - نذكر الآية مع سابقها

ولاحقها قال تعالى : **اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَاَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوٓا وَتَقَطُّعُوا**

اَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كَلِّمْنَا رَاجِعُونَ فَمَنْ يَعْمَلْ مِّنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا

كُفْرَانَ لَّنُسْعِيهِ وَاَنَا لَهٗ كَاتِبٌ وَّحَرَامٌ عَلٰى قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا اَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

حَتّٰى اِذَا فَتَحَتْ بِاَجْوَجٍ وَّمَا جَوْجٍ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حُدُبٍ يَنْسَلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ

فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِيْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا بَلْ كُنَّا

ظَالِمِيْنَ . اَنْتُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ اَنْتُمْ لَهَا وَاَرْدُوْنَ لَوْ كُنَّا

هٰؤُلَاءِ اٰلِهَةٌ مَا وُرِدُوْهَا وَكُلٌّ فِيْهَا خَالِدُوْنَ لَّهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَهُمْ فِيْهَا لَا يَسْمَعُوْنَ اَنْ

الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَّهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰى اُولٰٓئِكَ عَنْهَا يُعْبَدُوْنَ لَا يَسْمَعُوْنَ حَسِيْسَهَا وَهُمْ فِيْ مَا

اشْتَبَهَتْ اَنْفُسَهُمْ خَالِدُوْنَ لَا يَحْزَنُهُمْ الْفَرْعُ الْاَكْبَرُ وَتَتَلَقِّيَهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ هٰذَا

يَوْمَكُمْ الَّذِيْ كُنْتُمْ تُوعَدُوْنَ يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِّلْكِتٰبِ كَمَا بَدَأْنَا

اَوَّلَ خَلْقٍ نَّعِيْدُهُ وَعَدَا عَلَيْنَا اِنَّا كُنَّا فَاعِلِيْنَ

(اي امتكم وجامعتكم هذه - باعتبار وحدة دينكم الذي تتبعونه - تكون امة

و جماعة واحدة وبما اني ربكم و ربيتكم - ولا ملجأ لكم بمعنى بكم سوى - فاعبدوني

ولا تشر كوابي شيئاً - ولكنى اعلم منكم من قطع الرابطة الحيوية ومحو الحياة الاجتماعية وروحها - اذ تقسموا اربا ربا واختاروا قدموا الحياة الفردية على الحياة الاجتماعية زعما منهم ان كلامهم ينال الغاية المطلوبة - وكل حزب بما لديهم فرحون - غافلا عن انهم كلهم الينا راجعون - و الحقيقة واحدة- و ليس لهم منجى غيرى و لا يجزون الا بما عملوا خيرا او شرا ان لامعنى للرجوع الا تصفية الحساب و عليه فمن يعمل من الاعمال الصالحة و اللاتئة بحال المجتمع مما يعود اليه نفعه كصلة الرحم و معونة الضعيف و نصر المظلوم و تسهيل امورهم و معاونتهم على البر و التقوى و كفهم عن المعاصى الى غير ذلك مما يؤمن سعادتهم فى الدارين و يبعدهم عن العذاب كما هو شأن كل مؤمن بالله ومطيع لاوامره و نواهيه فمن كان هكذا فلا يخسر فى عمله و ينشأ صلا ان فى دنياه يشكر من ناحية المجتمع فيشكرهم و فى آخرته يشاب لايمان بالله ورجوع امره اليه و قدايده قوله و وعده و قراره بان تكتب اعماله تحت نظر كتاب عدل يشهدون بصدق ما كتبوه جمعا بشأنه فى محكمة عالية الهيئة فلا يضيع من اعماله شىء • و ربما يتوهم الكفار من هذا الوعد للمؤمنين خاصة- انهم تركوا فى خوضهم يلعبون فلا يسئلون بزعمهم اذ لو كان الامر غيره لاخبر الله به اولو كان لبان و اذ لم يجدوا ما يدل على البعث كما اعتقده المؤمنون- انكروه فلذا قال تعالى تاخير الامر و عدم البعث الموقت- لحكم و مصالح ومنها الامهال و الامتحان ثم الاهلاك و نزول العذاب كما اوضحه فى مقام آخر بقوله تعالى « انما نملى لهم ليزدادوا اثما و لهم عذاب مهين » سورة آل عمران (٣) آية ١٧٨ وقوله « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » سورة الاعراف (٧) آية ١٨٢ الى غير ذلك و على كل حال فانه تعالى قال دفعا للتوهم المزعوم : و حرام و ممنوع على اهل قرية اهلكناها ان لا يبعثوا و لا يرجعوا الينا بل رجوعهم حتمى لا مرد له ليروا ثمرات اعمالهم المرة اى فكما ان الذى يرى المؤمن فى الدنيا من الخيرات نتيجة اعماله ليس الا شيئاً يسيراً بالنسبة الى ماله فى الآخرة من الاجر و الثواب - فكذلك ان الذى يرى الكافر احياناً فى الدنيا عن عقائده الباطلة السامة لروحه و اعماله السيئة - من الهلاك و العذاب فهو شىء طفيف لا يكفى فى مجازاته بل عليه فى الآخرة ما لا يقاس بما كان عليه فى الدنيا من الشدة و الهول فممنوع ان

لا يرجعوا الى الرجوع ليوم القيامة امر حتمى ومحقق فى حكمه تعالى و انما هو بعد فتح بلاد ياجوج وماجوج اى فتحها علامة قرب البعث فيحشرون يوم القيامة عراة سواء لا يرون من منازلهم التى كانوا بها يفتخرون و يتفرعنون انصاروا فى انعس الحالات و!سوعها وهذه المرحلة الثابتة النهائية من البعث والنشور .- قريبة و كل قريب آت وفى كلامه هذا اشارة الى ان هلا كههم دفعة فجائية فى الدنيا لا يكون هو الجزء لهم بل عذابهم لسوء نيتهم الدائمة ماسير ونهيم من الشدة فيه يوم القيامة ورجوعهم الى الحق فى القيامة وان كان بنظرهم يطول وقته ولكنه مو كول الى فتح بلاد ياجوج وماجوج و عزلهما عن مقامهما الذى كانوا فيه من الرفعة و الشوكة وعند هذا يكون وعده الحق مشرفا للوقوع وبما ان الساعة تاتى فجائة ترى الكفار متوحشين قد احاطهم الرعب والخوف فابصارهم شاخصة مفتوحة لاتتحرك الى الاطراف ناظرة الى شدة اليوم الموعود الصدق وهو قيام الساعة - او ان ابصارهم قائمة على ساق و كلما تنظر الى طرف و طرف اخر لاترى سوى العذاب والعقاب وعنده يقولون - ويل لنا وتعا لحالنا اذ كنا فى غفلة من الامر فاشتغلنا بامور الدنيا وغفلنا عن هذا اليوم فلم نفكر فيه بل ولم نلتفت الى هذا العالم زاعمين انهم لولم يعقلوا عنه لامكنهم ان يتداركوا ما فاتهم من التقصير و لكنهم آئذ ينتبهون انهم كانوا ملتفتين الى عواقب اعمالهم لما كان الانبياء و الحجج الالهية قد اخبروهم بذلك و لكنهم لم يعتنوا بنصائحهم وارشاداتهم بل كذبوهم بسعى بليغ كاشف عن عنادهم وعداوتهم عليهم ولذلك يعترفون بذنبيهم وانهم لم يكونوا غافلين عن مثل هذا اليوم الهائل اذ كانوا ملتفتين بامكان ان يبتلوا بهذه الوضعيات الوخيمة وانهم كانوا ظالمين بانفسهم ولانفسهم و لذلك صاروا بعد توههم الغفلة مقرين بظلمهم امام محكمة العدل الالهى لكونهم عصوا الله وعبدوا غيره . . . انتهى موضع الحاجة وما فهمناه من مجموع تلك الايات الكريمة - ومن له انس بسنخ بيانات الايات وسياقها وله ذوق وقرينة بفنون اللغة العربية الفصحى - يصدق بان ما ذكرناه هو الظاهر من سياق كلامه تعالى بل صريح فيما بيناه من غير تفسير من حديث ورواية من الامام (ع) على خلافه وعليه يكون كلامه « **وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ** » بصدد حتمية رجوع الها لकिन بعذاب

الهي - الى عالم الآخرة كما لغيرهم ذلك وليس بصدد بيان الامكان او امتناع رجوع الاموات الى الدنيا كما توهمه مخالف الرجعة و اختار تكلفات تبعا للغير و سنتعرض لبيان اوهامه وتفسيره العندي و **الشواهد** على ارادته تعالى لما بيناه كثيرة منها جملة: **«كل اليما راجعون»** المذكورة في الاية السابقة الذكر ومنها قوله **«واقترب الوعد الحق فاذا هي شاخصة ابصار الذين كفروا يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين»** ومنها قوله **«انكم وما تعبدون حصب جهنم انتم لها واردون»** ومنها قوله **«لو كان هؤلاء آلهة ماوردوها وكل فيها خالدون»** وهكذا الى آخر الايات كل منها من علامات يوم القيامة و مختصاتها و سياق الكلام يدور مدار الرجوع الى يوم القيامة .

ان قلت- مخالف الرجعة يقول ان كل جملة من كلامه تعالى على الوجه العام يدل على معنى مستقل كما هو شأن كل كلام لو خلى وطبعه وعليه ان الذي مورد البحث في المقام هو مسألة الرجعة وقوله تعالى **«وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون»** كلام تام مستقل بالمفهومية و هو المتعرض لحكم الرجعة و باعتبار التفاسير لها التي نقلت اليما من حيث المجموع يدل على امتناع الرجوع الى الدنيا - خلافا للرجعي المستدل بها- من دون احتياج الى ضم الايات السابقة عليه واللاحقة له و كما ان الايات الدالة على احكام الصوم مستقلة لا تحتاج في فهمها الى الايات المتعرضة لاحكام الحج مثلا فكذلك لا تحتاج في فهم آية الرجعة الى الدنيا والمراد منها الى غيرها!؟

قلت- هذا التوجيه في تفسير الاية والاكتفاء بها فقط في كسب المراد منها في غاية الغفلة ومن حيث سخافة الراي وخسته في ادنى مراتب الاجتهاد قبال النص وهو التفسير بالراي وذلك لوجوه:

١- ان مراد كل متكلم كما يمكن ان يبين بطرق مختلفة و لجهات معنوية شتى كذلك يمكن ان يدل ويحمل كلام واحد على معاني مختلفة و كلها وفق الاصول اللغوية والقواعد الادبية كقولهم في مثل: **«من عرف نفسه فقد عرف ربه»** ومثل **«انما**

الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى» ومثل «لا صلوة لرجار المسجد الا في المسجد

الى غير ذلك من المباحث الكثيرة: علمية وادبية وفلسفية و اصولية وفقهية - و من الاقوال بشأن كل منها ما هو متعارض ومنها لقول آخر ولكن الحقيقة ومراد المتكلم من كلام واحد له لا يكون عادة الا امر واحد وشيء فارد لاسيما اذا كان بصدر البيان و ليس الوجه المقبول من الاقوال المتعارضة الا بعد الرجوع الى ساير بيانات المتكلم مما يتعلق بالموضوع لاسيما اذا كان الموضوع وحكمه امرامهما كما هو فيما نحن فيه وهو **مسئلة الرجعة** وقد دريت ان الاية المذكورة وقعت مع بساطة البيان ورشاقة السياق وسهولة المفاهيم من مفرداتها موقع الاختلاف في تفسيرها فلا يكون لنا مناص للاصابة الحقة وكشف مراده تعالى الابملاحظة ما قبلها وما بعدها حيث ان المطالب المرتبطة بالتحول من عالم الى آخر - اعم من رجوع العبد الى الدنيا بعد موته و من رجوع العباد كلا وطرا الى الله والبعث يوم القيامة اجمع موضوع هام ربما يكون من ضروريات المذهب على احد الوجهين او من ضروريات الدين على الوجه الاخر آية: « **و حرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون** » محتمل الوجهين لعدم صراحة وتعيين لاحد الوجهين دون الاخر فهمى باعتبار غايتها المرادة ومدركاتنا الناقصة واهوائنا المختلفة - كقول من قال « اذالم تستح فاصنع ماشئت » وهو مشتمل على معنيين ضد من مدح او من - او كقول الشاعر:

خاطلى عمرو قباثا ليت عينيه سواء قلت شعر اليس يدري هل مديح ام هجاء
ولا يدري مراده الامن سبقه اطلاعه بجريان الامر واحاط بما جرى له مع الخياط و
كقول ابى الطيب المتنبى فى قصيدة يمدح بها كافورا:

واظلم اهل الظلم من بات حاسدا لمن بات فى نعمائه يتقلب

وذلك لان البيت يستخرج منه معنيان ضدان : احدهما ان المنعم عليه يحسد

المنعم - والاخر ان المنعم يحسد المنعم عليه الى غير ذلك .

٢- و لكن الامر - من حسن الحظ - ان القرآن يفسر بعضه بعضا - فهى بقرينة

آياتها السابقة عليها واللاحقة لها - صريحة فى ان المراد من الاية - رجوع العباد من

البعث و النشر يوم القيامة كما اتضح ذلك ايضا من بياننا لمفادها و ان لم تدل بمفردها - لاعلى الرجعة الى الدنيا و لاعلى الرجوع الى الله فى الحكم بما للعبد اوعليه - و مخالف الرجعة حمل الاية على الرجوع الى الدنيا بعد الموت و لكنه استنبط منها - امتناع الرجعة ؟ و ياليت ان كانت لبيان حكم الرجعة الى الدنيا كما زعمه لوطننا ان المستنبط - اذا افحصناه بالدليل على غير ما ذهب اليه - لا يعدل عما ادعاه و ذلك لان مفاد الاية حينئذ هو امتناع عدم الرجعة كما هو صريح تعلق الحرمة و المنع - بعدم الرجوع و من البديهي ان النفي و ما فى حكمه - فى النفي يفيد الاثبات - و النهي فى النفي كذلك و لا فرق بينهما الابان النفي - كلام اخبارى و النهي كلام انشائى و كثيرا ما يقع و يستعمل احد هما مقام الاخر هذا - فبناء على تفسيره بان الاية لبيان الرجوع الى الدنيا - تكون الرجعة الى الدنيا امرا حتميا منه تعالى و هو كره على ما فرمنه ولكنه لانحرافه فى تفسيرها - تكلف بوجوه محتملة منقولة ممن لم يتامل و لم يدرك المغزى و لم يحط به خبرا - اولان الجواد قد يكبو و الصارم قد ينبو فى النهاية انه اخطأ و نسي ما يلزمه من مطالعة جوانب الاية و اطراف الكلام و الانسان محل السهو و النسيان و الذى افتر - موافقا للمحقق المتبوع مؤلف كتاب دلائل الرجعة شكر الله مساعيه الجميلة - فى وجه خطأ المخالف فى نسبتها الى الرجعيين - استدلالهم على امكان الرجعة و صحتها بتلك الاية - هو انه ذكر الطبرسى (ره) فى تفسيره ذيل آية يوم القيامة «**و حرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون**» رواية عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال «**كُلُّ قَرْيَةٍ أَهْلَكَهَا اللَّهُ بِعَذَابٍ فَإِنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ**» و كذا ذكر المحدث البحرانى فى تفسيره : **البرهان** فى هذا المقام عن على بن ابراهيم ذلك ايضا - فتوهم المخالف انه جىء بها تفسيراً للاية و الروايتان كما ترى دالتان على عدم الرجعة الى الدنيا ممن اهلكه الله وهى امر استثنائى تلائم القول بالرجعة لمن لم يهلكه الله بالعذاب من السعداء و الاشقياء الخالص بل وان هلك ولكنه يرجع الى الدنيا لجهة اخرى بناثا على ما روى من ان لكل انسان فى الدنيا موت و قتل . و عليه فان لم يرجع انسان او جماعة الى الدنيا

بعد هلاكه لان يقتل - باعتباره انه قتل و هلك لا من طريق العادة فلا ينافيه ان يرجع بعد الهلاك اليها لان يرى نتائج اعماله ان خيرا او شرا - فيموت موتا تحف انفه - الا اذا قلنا في شأن الهالك بالاستثناء او التخصيص - وعلى كل حال فالرواية المنقولة المذكورة ذيل آية القيامة - ليست لتفسير هذه الآية كما زعمه المخالف على ما ظن . وبالجملة - فتوهمه .

اولا - تبعا لقول البحراني في تفسيره - ان الرواية جيء بها - تفسيراً لآية يوم القيامة !

وثانيا - توهمه ان دلالة الرواية تطابق دلالة الآية !

وثالثا - توهمه ان دلالة الرواية على ثبوت الرجعة انما هو باعتبار المفهوم المخالف للوصف فخذش في حجتيه كل ذلك كما افاد في وجه استدلاله لوجه له ولا عبرة به كما ان ادعائه في آخر كلامه : اتفاق العلماء على مدعاه باطل وليس مطابقا للواقع ان الاصرحة ولا ظهور في الرواية تدل على ان صدور الرواية لتفسير الآية ولاية قرينة موجودة ترشدنا الى ذلك وانما بعض الفاظ الرواية تطابق بعض مفردات الآية كمادة الرجعة ! ومجرد هذه المطابقة لا تكفي لان تكون الرواية تفسيراً للآية ومجرد ذكرها في ذيل الآية لا يدل على الاشتراك في المدلول و مورد النزول و ذلك لان الآية تدل على منع عدم الرجوع يوم القيامة لمن اهلكهم الله اى ثبوت الرجوع الحتمي - بقرينة الايات المتصلة بها - سابقا ولاحقا -

والرواية تدل على عدم الرجوع الى الدنيا لمن اهلكهم الله . فاين المطابقة مع اختلاف الموردين - زمانا ومكانا - كما توهمه وعلى فرضه كون الرجوع في الآية هو الرجوع الى الدنيا فالتناقض حاصل بينهما لان الآية تدل على حتمية الرجوع والرواية تدل على عدمه فاين المناسبة لتكون الرواية تفسيراً للآية - فالتناقض دليل على ان ليس المراد من الآية الرجوع الى الدنيا وبعبارة اخرى ان الرواية من حيث السند معتبرة و من حيث الدلالة صريحة في عدم الرجوع الى الدنيا للهلكين بالعذاب والاية لا فيها صراحة ولا ظهور على ان الرجوع هو الرجعة في الدنيا فلا تنافي ولا تعارض بينهما وبما

ان المعصوم لا يخطى في ما يقول فيدل ذلك على ان المراد من الاية ليس الرجوع الى الدنيا
صونا وحفظا من مخالفته للقران - فالآراء باطلة باسرها ..

و اما الرواية فهي تدل بظاهرها و منطوقها على ثبوت الرجعة في عين
دلتها على نفيها لمن هلك بالعذاب و ليس ذلك من المفهوم المخالف للموصف (الهلاك
بالعذاب) .

توضيح ذلك ان مفاد القضية السالبة في قولك مثلا : ما زيد في الدار - هو عدم
وجود زيد في الدار لعدم الدار لانها سالبة بانتفاء المحمول وليست سالبة بانتفاء الموضوع
بحسب الظاهر فالرواية الدالة على عدم رجوع من هلك بالعذاب في الرجعة الى الدنيا
لا تنفي اصل الرجعة لان نفي المقيد لا يستلزم ولا يلزم نفي المطلق بل صريح في ثبوتها
وانما الهالك لا يرجع الى الدنيا ليهلك ثانيا بعد الرجعة اذ من الثابت بالروايات ان
لكل انسان موتا وهلاكا وهي ساكنة عن علة عدم رجوع الهالكين ليستفاد منه المفهوم
الحاصل من حصر العلة للموصف نعم لو اردنا ان نقول كل من يموت ولم يعذبه الله بالهلاك
فانه يرجع - في الرجعة - الى الدنيا لزم ان تكون دلالة الرواية عليه من طريق المفهوم
وهو انما ثبت فيما كان فيها دلالة على ان العلة المنحصرة لعدم رجوع الذين هلكوا
بالعذاب هي الهلاك بالعذاب الالهي ولكن اين هذا من دلالة الرواية ان هي ساكنة
من هذا الامر لاحتمال العلية فيما ذكر من الوصف واحتمال ان تكون العلة غير ذلك
و على فرض الاحتمال الاول فمن المحتمل ايضا ان تكون لعدم الرجعة علة او علة
اخرى ايضا كالوصف المذكور فلان مفهوم لها ولم يعهد من تمسك بمفهوم الرواية ان عليه
يلزم ان يرجع جميع الناس الى الدنيا من غير الهالكين بالعذاب كما هو مقتضى مفهوم
الرواية ولم يلتزم به احد ولا تمسك بمفهومها احد على ما نعلم .

تحليل مقالة المخالف للرجعة او تنقيحها

١ - قال المخالف للرجعة ان المفسرين قاطبة في تفسير آية «و حرام على قرية
اهلكتها انهم لا يرجعون» - سورة الانبياء آية (٩٥) على انها تحكى وتخبر عن
عدم مجيء الهالكين بالعذاب من الناس الى الدنيا الا متى فتحت يا جوج و ماجوج

و ذلك الفتح طليعة يوم القيامة ويحكى عن قربها و لكنهم اختلفوا فى كيفية الاستفادة من الاية فاختر بعضهم - وفق الرواية عن ابن عباس فى تفسيرها و كما عليه عقيدة الكسائى و الفراء و الزجاج - ان كلمة - حرام - بمعنى الواجب و استشهدوا عليه بقوله تعالى : **﴿قُلْ تَعَالَوْا اَنْتَلْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللّٰهِ شَيْئًا﴾** سورة الانعام. (٤) آية (١٥١) وقد استعمل (حرم) بمعنى الواجب ضرورة ان عدم الشرك واجب وليس بحرام و فى بعض اشعار العرب فى العصر الجاهلى كذلك استعمل الحرام فى معنى الوجوب كقول الشاعر عبد الرحمن بن جمانة المحاربى الجاهلى :

وان حراما لا ارى الدهر با كيا على شجوة الأ بكيت على عمرو

اى يجب ان لا ارى اياما اكون مغموما ومهموما الا انى ابكى على عمرو ، وليس هذا ببعيد اذ هذا النوع من الالفاظ يستعملونه ايضا فى محاوراتهم فى معنيين متضادين على وجه الشياخ واختر بعض آخر فى التوجيه الادبى من الاية ان كلمة - حرم - اريد منها معناها العادى و المتداول لدى العرف و لكنها خبر لمبتدء محذوف و قرؤا كلمة - ان - فى انهم بكسر الهمزة و يكون معنى « الاية حرام على قرية اهلكناها - رجوعهم - انهم لا يرجعون اى كل قرية و اهلها اهلكناها حرام رجوعهم الى الدنيا لانهم لا يرجعون ابدا . واختر بعض ثالث ان الحرام مستعمل فى معناه المتعارف و لكن كلمة - لا - زائدة كقوله تعالى « **قَالَ مَا مَنَّكَ اَنْ لَا تُسْجِدَ اِذْ اَمَرْتَكُ** » سورة الاعراف (٧) آية (١٢) و معنى الاية حينئذ : كل قرية اهلكنا اهلها حرام رجوعهم مرة ثانية الى الدنيا - و حاصل الوجوه و المستفاد من ظاهر الاية على تفسير المفسرين ان القضاء الحتمى على ان لا يرجع الاموات الى الدنيا الا بعد انقراض الدنيا و قيام القيامة . انتهى موضع الحاجة .

اقول كما قال بعض المحققين انصف ابيها القارى ما هذه التوجيهات البعيدة عن اصول المحاورات و الخطب الملقة على ملأ جهم من العباد و لعمرى ما هى الاتسفات ركيكة و تكلفات مجعولة قبال كلام البارى تعالى و ان هى الاخراج عن الطريق المستقيم و شبهه بالاكل من القفا و ترك الراجح و الاخذ بالمرجوح و لا بد من ان نشير الى بعض

جهات خطأهم وفساد مغزاهم بالترتيب الاتي :

١- انى اتصور ان من جعل كلمة -لا- زائدة فى الاية قدضل عن درك اذواق المحاورات العرفية ولم يفهم خصوصيات الكلام فتوضيحا للامر .

اقول اذا قلت - مامنعك ان لم تجئنى - هل فيه نقص فى افادة مقصودك او ان كلمة -لم- زائدة لامعنى لها؟! وهكذا ان قلت:- مامنعك ان تجئنى - هل فيه نقص فيما اردته منه؟ كلا فما هو سر اختلاف التعبير مع اتفاقهما على اداء المراد؟ فيجب التنبه له وهو ان كلمة - ان - لافادة البيان و المقصود من مدخولها قد يكون بيان نتيجة المنع و اثره فيجب ذكر - لا- اى لماذا لم تجئنى .

وقد يكون المقصود منه بيان المورد اى متعلق المنع وفى هذه الصورة ذكر كلمة -لا- غير لازم بل مخل بالمقصود ومفاد الكلام حينئذ ما الذى منعك من مجيئك او مامنعك حتى ان لم تجئنى - وهذا السرجار فى قوله تعالى حيث قال تارة «مامنعك ان لاتسجد» اى مامنعك حتى ان لم تسجد - واخرى فى مقام آخر «ما منعك ان تسجد» اى ما منعك من ان تسجد- وحيث لم يتقن بعض ممن ذكر ونظر الى الاية بنظرة بسيطة وان فى حذف كلمة -لا- لا يتغير معنى الجملة ولا يدخل بالمعنى ادعى ان -لا- فى الكلام زائدة غافلا عن سر التعبير اولا - وجرئة وجسارة على كلامه تعالى بان فيه زيادة لامعنى لها- ثانيا! فمن زعم ان كلمة -لا- فى قوله « قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ان لاتسركوا بالله شيئا» زائدة زعم ان كلمة - ان بيان- لمفهوم -ما- و معلوم بعد هذا ان الذى حرمه الله هو الشرك به تعالى لاعدم الشرك به و لكنه غفل عن ان كلمة -ان - لبيان نتيجة التحريم ومنعه تعالى اى حرم عليكم الشرك به حتى ان لاتسركوا به شيئا .

وكذا- حرام عليكم ترك احسان الوالدين حتى ان تحسنوا اليهما وحرم عليكم قتل الاولاد حتى لاتقتلوهم عند الضيق .

٢ - و اما ادعاء المنكر للرجعة بان كلمة - الحرام - و مشتقاته تاتى بمعنى الوجوب و مشتقاته فهو ادعاء محض بل و اشتباه عجيب ان لم يعهد من اصحاب الادب

ذلك اصلا نعم قد يكون لمفهوم لغة واحدة طرفان وقعامتقا بلان وضدان كالقراء المشترك في الحيض والطهر - و الجون المشترك بين الابيض و الاسود و بالنظر الى ان مفهوم اللفظة هي الحالة المشتركة بين الضدين صح استعمالها في كل منهما واما ان الضدي يستعمل بمعنى ضده المقابل له فغير مشهود الا من باب التنزيل و الاتحاد الادعائي كاطلاق البصير على الاعمى و لا بد فيه من وجود قرينة قاطعة عليه وفي المقام اطلق المخالف الاستعمال اولا و ادعاه في الاية - و لا قرينة عليه - ثانيا و كلاهما باطلان نعم لو كان يدعى ان - حرم - في هذه الاية بمعنى - كلف - لكان اهون للقبول لاسيما بمناسبة الفقرة الثانية من متعلق الحكم وهي قوله «**وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا**» و يكون المعنى كلفكم الله ان لا تشر كوابه و ان تحسنوا بالوالدين احسانا فكأن له وجه و لا ينافي منعنا استعمال الضد في الضد الاخر لان التكليف حالة مشتركة بين الوجوب و الحرمة و لكنه لا ينفع المخالف للرجعة لعدم صحة تبديل الحرام في آية «**و حرام على قرية اهلكتها انهم لا يرجعون**» بالتكليف ان الرجوع الى الدنيا على زعمه اولى يوم القيامة - حسب التحقيق - ليس باختيار المكلف بل امره مختص به تعالى و بارادته - واستشهاده بالاية انما هو لاثبات مدعاه .

نعم لو كان المخالف يقول ان ليس المراد من كلمة - حرم - في آية يوم القيامة - الحكم المولوى بل هو اشارة الى ثبوت ارادة الالهية و اخبار عن قضاء فى عالم الخلقة لا ترد و لا تبدل لكن فى دعواه مصيبا فى الجملة ان عليه يلائم دعوى الرجعة او البعث و يكون البحث عن الاية مناسبة للاختلاف و حل الخلاف و عليه لم يفد المخالف للرجعى - التشبث بآية - حرم ربكم الخ او بيت : وان حراما لا ارى الدهر الخ

و اما معنى بيت الشاعر :

و ان حراما لا ارى الدهر باكيا على شجوة الآ بكيت على عمرو

ففيه سقط من كلمات للضرورة - ولون كرت لا تنفت القافية ووزن الشعرو كانه قال هكذا : وان حراما على ان لا ارى الدهر باكيا - على شجوة والآ بكيت على عمرو - ومن المعلوم ان كلمة - ان - المقدرة لبيان نتيجة الحرام و اثر الممنوعة و مفاد البيت

الحرام على حتى ان لارى الدهر- حال كوني با كيا - على الحزن و الهم و لولم يحرم على ذلك لبكيت على عمرو. فالذى بيته المخالف تفسير اللببت غير صحيح ولم يستعمل الحرام فى معنى الوجوب ولم يرد هذا واذل دليل للمخالف على صحة استعمال الحرام و ارادة الوجوب و لادليل لاهم أيضاً على ان - لا - زائدة فلامعنى لاصرارهم وجزمه على ارتكاب احد الوجهين فى تفسير آية يوم القيامة

٣ - و اما ادعاء المخالف بصحة جعل كلمة - حرام - مبتدء لخبر محذوف كجعلها خبر المبتدء محذوف هو رجوعهم فتكون الاية فى التقدير (و حرام على قرية اهلكناها - رجوعهم انهم لا يرجعون) فهو خال عن التحقيق بل وانه خلاف القاعدة وقد يستلزم القول بالمحال -

توضيح ذلك ان من القواعد الادبية والاصول التركيبية ان الكلام اذا كان كامل العيار مفيداً بنفسه من دون نقص و عيب فى الاسناد و ركنيه اى المسند اليه والمسند يجب المحافظة عليه و جعل الاسناد معتبرافى عالم المحاوره كقولك - زيد قائم - فلا يصح ان يجعل - زيد - مبتدء لخبر محذوف او يكون - قائم - خبر المبتدء محذوف وهكذا الامر فى قوله تعالى فى آية يوم القيامة فيكون فى التقدير (و حرام على قرية اهلكناها - رجوعهم انهم لا يرجعون - او يكون (رجوعهم الى الدنيا حرام على قرية اهلكناها - انهم لا يرجعون) وذلك لان هذا الاحتمال اذا انفتح فى الكلام و اعتبر اى قبل و و فق عليه لكل من ادعاه لزم سد باب الافادة و الاستفادة من كل كلام وسقط عن الاعتبار والاعتماد عليه اللهم الا اذا قامت قرينة قطعية مقامية او مقالية على المقدر كقول من هو مسلم معتقد بحصر الخلق فى الله : انبت الربيع البقل - او قول المنكر للدين : انبت الله البقل - فالقرينة الموجودة ضامنة لهذا التاويل والتجوز فى الاسناد وفى آية يوم القيامة خالية عن كل قرينة بل هنا قرينة قطعية على انتفاء كل خلاف الظاهر و هى كلمة - انهم لا يرجعون - لا سيما اذا بقيت من دون تصرف فى قرائتها وذلك لوقوعها بمنزلة التعليل للقضية ويكون التقدير (و حرام على قرية اهلكناها رجوعهم لانهم لا يرجعون) و معنى هذا التعليل ان عدم رجوعهم علة لحكم

الحرمة برجعهم و هذا محال للغوية هذا الحكم عليه و تحصيل الحاصل ولعل من قرء همزة - انهم - بالكسر توجه الى استحالة ما قدر فاراد بالكسر ان تكون - انهم لا يرجعون - جملة مستانفة تاكيدا لتعيين الموضوع و لكنه خطأ آخر بهذا التكلف لان التاكيد فى المقام امر لغو قبال ارادته الحتمية حيث -- لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون - بل هو موهم الوهن و ضعف ارادته او ترديده تعالى فيما فعل و اراد وهو كما ترى .

٤- استشهد المخالف للرجعة بالاية الكريمة وهو قوله تعالى «وحرام على قرية

اهلكناها انهم لا يرجعون» سورة ٢١ وقوله ذيل ذلك «حتى اذا فتحت يا جوج و

ما جوج وهم من كل حذب ينسلون» -سورة الانبياء آيه ٩٦- بتفسيره العندى بجعله نائب الفاعل لفعل -فتحت- سديا جوج وما جوج وان المعنى من مجموع الايتين وجوب عدم رجوع الهالكين الى الدنيا الى فتح سديا جوج وما جوج وخروج الاموات من قبورهم اى الى موقع قيام القيامة و خلاصة الامر من مفاد الاية ان كل فرد من اهل الدنيا وساكنيها على الارض ممن نميتهم - وجب وجرى وفق السنة والقضاء الحتمى الالهى مادامت الدنيا باقية ان لا يرجعوا اليها ابدا و انما المرجع و الرجوع - لجزاء ما عملوا هى النشأة الاخرة ليس الا ! انتهى موضع الحاجة .

والجواب - ان تقديره كلمة السد نائب فاعل لكلمة -فتحت- لادليل عليه بل

لامناسبة فيه بل المتعلق المحذوف -هو البلاد كما هو المستفاد من المحاوراة كما ان فى قوله تعالى : «وَاسْئَلِ الْقُرْيَةَ» سورة يوسف (١٢) آيه ٨٢ -كان المناسب للسؤال تقدير الاهل - اذ المسئول عنه هو اهل القرية و كذا قوله «وحرام على قرية اهلكناها . . الخ» كما انه لو كان مراده تعالى ذكر مغلوبية يا جوج وما جوج لكان اللازم ان يقول (حتى اذا غلبت او قهرت يا جوج وما جوج نظير قوله تعالى فى مقام آخر : «أَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ . .» سورة الروم (٣٠) آيه ٢- ولو كان المراد من الاية سد يا جوج وما جوج ! كان من اللازم ان يقول: حتى اذا خرب او حطم ودمر يا جوج وما جوج مثلا وذلك لان متعلق تسلط المهاجم على سد الخصم تخريبه و تحطيمه لافتحه الذى يستعقبه احيانا غلبة الخصم فيستفيد

منه كالاول فالتعبير بفعل مادة الفتح مؤنثا يفيد ما ذكرناه فالتقدير فى المقام وان كان لازما فى الآية «حتى اذا فتحت ياجوج وماجوج» و لكن تعيين المقدر المراد من الكلام يجب ان يستند الى دليل وتقدير البلاد يطابق ظاهر اللفظ واحتمال غيره مردود لابن بى التعمير عنه الا باستبداد الرأى لعدم مطابقتها لظاهر اللفظ -

وعليه يكون المراد من الآية الكريمة : وقوع قضية ثبوتية- على وجه القطع و اليقين - غير مقارن لانقراض العالم و خراب الدنيا المفضى لقيام القيامة الكبرى م- من دون تراخ بحيث يلزمه خروج الموتى من قبورهم ! وذلك لان لازم فتح البلاد ان يكون الفاتحون مسلمين عليها وعلى ذخائرهم و اموالهم و تكون تحت اقتدارهم و هذا المعنى يلزم بقاء البلاد و ابقائها بالتعمير و الترميم و العمران و توسعتها - و ان استلزم شيئا من الخراب بد و الامر و ايداء البعض تامينا للامن و النظام لقوله تعالى : «قَالَتِ اِنَّ الْمَلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَ جَعَلُوْا اَعْرَاسَهَا اِذْ لَهَا اَذَلَّةٌ» سورة

النمل (٢٦) آية ٣٤ - ولكنه يتضمن - بالطبيعة- اما تماما لعمل الفاتحين و تاميننا لغرضهم (ان بقيت بيدهم) و اماردا للفعل و اعادة لما كان الاهد عليه من الحياة و الامنية و البناء- ان غلبوا الفاتحين و استردوها بعد حين - على كلا الفرضين - نوعا هاما من التعمير و العمران الذى هو فى قوة تجديد الحياة او توسعه فى معاشهم فى رغد و هناء مما يجعل الفاتحين و من يتبعهم مستفيدين منها فى رفاه و رغد عيش و عيشة راضية-

وهذا المعنى ينافى خراب الدنيا و دمارها الى النهاية و انقراض العالم ! وعليه نقل المخالف للرجعة قراءة- حذف- الذى هو بمعنى القبر مقام- حذف فى غير محله- اذ فتح البلاد لا يستلزم خروج الموتى من قبورهم طرا و انما ذلك عند خراب الدنيا و قيام القيامة فالصحيح هو قراءة- حذف- و هو المكان المرتفع او المقام العالى الذى كان اهالى البلاد ذويه او المراد منه الارض المرتفعة - حسب اوضاع جغرافيتها الطبيعية المحلية كما يشهد به التاريخ البشرى من كون ياجوج و ماجوج معرب : يا كوك ، مأ كوك- اسمين لعنصرين و قبيلتين من البشر الوحشى وهم ساكنوا الاراضى الشمالية القريبة من القطب الشمالى- على ما بينه ابوالكلام ازاد وزير المعارف لبلاد الهند عن

ادلة وشواهد تاريخية -

ولعل المراد من قوله تعالى «وهم من كل حذب ينسلون» الاشارة والكناية الى فرارهما و تفرقتهما الحاكيمية عن ذلتهم ودناة اعتبارهم وهما من احزاب الشيطان وان حزب الله هم الغالبون. كما يمكن ان يستفاد من سياق الايتين - على سبيل الاشارة - ان الحزب الغالب على مثل ياجوح وماجوح الوحشين هم المتمدون والمتدينون و رجال الدين واصحاب الحسين وجنوده عليه السلام بالنسبة الى المغلوبين وهواثر وعلامة لتحقق رجوع الامام عليه السلام ومن يتبعه الى الدنيا قبل هذا اوبعد كما تقتضيه العناية الربانية المستفاد من كلامه تعالى . وعلى كل حال فالمراد من الايتين وقوع القيامة الكبرى بعد الحوادث المذكورة فهي نتيجة لفجر الصادق ومقدمته وطلعة قيام الساعة وقرنها - بالنسبة الى عمر الدنيا والكرة الارضية المسكونة - اي الايتين تدلان على وقوع حادثة مهمة هي فتح بلادهما مع بقاء الدنيا الى اجل معلوم هذا .

ومن المعلوم لدى الأنسين بكلمات القرآن و سبكه ومحاورة العرب انه قد يتعرض لبيان حال الشيء - و المقصود الاقصى منه تنبيه المخاطب بحال ما يقابله - وفق قولهم : «تعرف الاشياء باضدادها» وذلك حفظا لسر لاينبغي الاطلاع عليه الا من استطلع الحقايق من مظانها و راجع من خوطب به و اهل بيته و صاحب الدارادري بالذى فيها .

ولعل هذا التوجيه و التقدير مراد من اقتبس مسألة الرجعة و استخراجها من هذه الاية و ان لم يكن دليلا مقنعا مثبتا ولا مسكنا للمخالف و لكنه مسل او مبشر للحزب المنتمى اليه .

و بما ان الغاية المترتبة على فتح بلاد الخصم مغلوبيته و وقوعه تحت سلطة الغالب - اتى بضمير الجمع المذكور الغائب (هم) بعد ذلك افادة ان الغاية من الفتح حاصلة ولم يصرف عقيما و باطلا لعارض ما و لكن مجرد تخريب السد - على زعم المخالف - لا يكفي للاستيلاء التام والغلبة المنتجة على الخصم بشرائش وجوده وحياته .

تلخيص:

قد تلخص مما ذكرنا ان الاية الشريفة وتاليها -

١- ناظرة الى علائم قيام القيامة الكبرى مؤيدة بقرائن محفوفة بها قبلها وبعدها

كقوله : « كل اليناراجعون » و « انا له كاتبون »

٢- على فرض و رودها بشأن الرجوع الى الدنيا فلا تدل على عدم الرجوع

اليها اصلا بل صريحها المستفاد من تعلق الحرمة بعدم الرجوع وهو في قوة النفي في النفي المساوق للاثبات - هو حتمية رجوع الهالكين بغضبه تعالى الى الدنيا - قبال من يزعم ان الهالك - قدرأى جزء كفره في الدنيا فلا معنى لمجازاته في الآخرة لتوهم انه خلاف عدله تعالى ! فهو تعالى اراد ببيانه هذا بطلان ذلك التوهم والوهم - لان شمول قانون الرجوع الى الدنيا باعتبار ما قدره الله لكل بشر من موتين موت حتمف انفه وموت بالقتل او الحرق او الغرق او الخسف او نحوها وليكن رجوع الهالكين الى الدنيا لاما تتمهم بموت طبيعي .

٣- على فرض صحة قلب الاية بتغيير اللفظ عن معناه الوضعى الشائع الاستعمال

الى معنى ضده مع ان هذا النحو من الاستعمال لم يعهد في اللغة العربية - الامن باب رابطة الجهة الجامعة كاستعمال لفظة القرء في الحايض والطاهر مع قرينة معينة او من باب التنزيل لاشترك المنزّل والمنزّل به في جهة وصفة خاصة ميزتهما عما سواهما لقوله (ص) لعلى (انت منى بمنزلة هرون من موسى - - فيقال مثلا على هرون محمد - - او من باب احد انواع المجازات مقرونا بقرينة صارفة و معينة - - و لاقرينة في المقام تدل على القلب المزعوم - -

ومع هذا كله لو فرض الحرام بمعنى الواجب او فرض كلمة لا - في قوله تعالى انهم لا يرجعون . . زائدة على ما نقله عن بعض فهو فرض محال في العرف في فرض محال آخر في باب المحاوررة و موارد الاستعمال المقبول مضافا اليه ان الاية كما مر منا لم تنزل الابشأن القيامة الكبرى و مقدماتها - بشير المؤمنين و نذير الكافرين ولا ظهور

لها بالرجوع الى الدنيا !

٤- على فرض قبول نزولها بشأن الرجعة الى الدنيا وعلى فرض حتمية عدم الرجوع اليها فلا ينافي امكان الرجعة وصحتها بل ووقوعها لوجهين : وذلك

اولا - لان الاية تدل بالفرض على حتمية عدم الرجعة فهي بالنسبة الى الهالكين فقط ومن المعلوم ان نفى الخاص لا يدل على نفى العام وتعليق حكم عدم الرجعة على الوصف و هو الهلاك يشعر بالعلية بل باعتبار ان الموضوع - امر هام تاريخي متدل بقضاء الهى وتقدير ثابت - يكون دليلا على العلية فينحصر الحكم بالهالكين .

وثانيا - ان الحتمية مغياة بقوله تعالى: حتى اذا فتحت يا جوج وما جوج وجعل الغاية للحكم الحتمى دليل على امكان الرجعة بعد فتح يا جوج وما جوج بل وصحتها ووقوعها اذا كان المتكلم فى مقام تمام البيان - باعتبار اهمية الموضوع - و على فرض عدم القبول فلا يدل كلامه تعالى على عدم الرجعة الى آخر الدنيا بل هو بالنسبة الى ما بعد -- حتى - ساكت وقد ادعى المخالف للرجعة نفيها المطلق مستدلا بهذه الاية.

الاية الثالثة :

قوله تعالى : « قالوا ربنا ائمتنا ائمتين واحييتنا ائمتين فاعترفنا بذنوبنا

فهل الى خروج من سبيل - سورة (الغافر) (٤٠) آية (١١)

وهى صريحة بوقوع الرجعة فى الدنيا - ماضيا ومستقبلا - هذه الاية مورد الاستدلال بها والاية السابقة عليها : « ان الذين كفروا ينادون لمقت الله اكبر من مقتكم انفسكم

اذ تدعون الى الايمان فتكفرون . قالوا ربنا الى آخر الاية و بعدها : « ذلك بانه اذا دعى الله وحده كفرتهم وان يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلى الكبير »

الشرح :

قال الكفار حين شاهدوا عذاب الآخرة والنار بين أيديهم ورأوا مجازاة أعمالهم وسوء نياتهم في الدنيا مما لا يمكنهم تحمله :- ربنا انت الذي اوقعت الموت علينا - امتنا - بعد ان كنا متنعمين بالحياة الدنيوية ولذا يذها غافلين عما سيكون علينا من المجازاة وربما كان في موتنا صلاح لنا حيث كفنا عن تعقيبنا المعاصي وادامة اعمالنا السيئة وان كان من جهة اخرى نبهنا بارادة العذاب البرزخي ما اوقعنا في الهول والخوف ولكنه من حيث المجموع كان فيه خيرا - وهذا هو الموت الاول لنا في الدنيا ثم - احيمتنا - مرة ثانية لارادة جزاء اعمالنا في الدنيا اما بالانزال والتحقير والاستهزاء والزجر من قبل اولياء الحق واما بالقتل وما يحكمه مما لا يلائم الحياة وهي الرجعة ثم - امتنا - مرة ثانية وهو نوع رحمة من الله تعالى لنا حيث ختم به ما ابتليناه به في حياتنا الثانية من الخزي والذلة ثم - احيمتنا - مرة ثانية وهذه هي التي نحن فيها للحساب والعقاب الابدي فاما تتنا وقعت مرتين بعد حياتين وفي الاولى نوع من تخفيف ما كنا عليه من العصيان والطغيان المستلزم لتخفيف العذاب وفي الثانية نجاة من الذلة والحقارة من الحياة الثانية الوسطى وهي المسماة بالرجعة - واحيمتنا - بعد الاماتة الثانية وهي حياة الآخرة وكلا الحياتين لا يراد العذاب علينا في الدنيا في المرة الاولى (الوسطى) والعذاب الاليم الابدي في المرة الثانية (هي التي نحن فيه الان) مشاهدين فيها من العذاب ما لا عين رأت ولاذن سمعت ولاخطر ببال احد من شدته ووخامته وهي ابدية - وبما ان الحياة الاولى الدنيوية لم تكن من سنخ هاتين الحياتين المتواليتين لكون الاولى حياة العمل والارادة والحرية المطلقة واما الاخرين فهما لمحض المجازاة لم يتعرض الكفار للحياة الاولى لما فيه من الافتضاح لهم من المعاصي الكبيرة مما يشدد ذكروه غضب الله وعذابه بدل رجاء التخفيف والنجاة ! انا الكافل لا يقاع استرحامهم موقع التأثير والقبول لدى رب العزة ذكر الاماتتين والحياتين الاخيرين - ولكون في ذكروهم و اشارتهم الى العقوبات التي شاهدوها في حياة الرجعة والتي هم فيها

حال الاستدعاء - نوع اعتراف بذنوبهم و تصديق بالمعاد واستحقاقهم الخزي الابدى
تذكروا الحياتين .

ولكون فى ذكركم الاماتين نوع تصريح واعتراف بشمول فضله تعالى لهم مرتين
شكرا وحمدا ابتدروا بذكر الاماتين .

وانما قدموا ذكركم على الاحياء ائتين تقديما وتمهيدا للمسئول لهم منه تعالى وكانهم لا يرون
سبيلا الى النجاة الا بالاماتة على ما جرى عليهم من قبل وهذا ما يسمى ببراعة
الاستهلال وهى من محسنات الكلام والافلاماتة لاتصدق ولا تتحقق الا بعد اتصاف المورد
بالحياة لان الاماتة ليست الا الاعدام وسلب الحياة من الحى فهى متأخرة عن الاحياء
والحياة طبعا ووجودا -

ولذا - فتقديمها على الاحياء لا يكون الا لנקتة مهمة وغرض هام وهو الاشارة
الى مارأوه من سبيل الى النجاة فى هذا الاسترحام - و عليه تكون جملة - واحييتنا
ائنتين - جملة حاالية قرينة على سبق الحياة للموت اى دليل على ارادة موت مسبوق بالحياة .
فان قلت - ربما يكون حصر نظر الكفار فى الاماتين والاحياء دون غيرهما
قبال التضرع الى الله تعالى دليل على عدم تكرار الحياة الدنيوية للفرد الانسانى مرات
عديدة على ما ذكر فى معرفة الروح وكيف يمكن ان يكون عود الروح واقعا مكررا واما
محققا وهم لم يذكره واما كذبا وتعمدا او نسيانا ولا يعقل ذلك لان يوم القيامة الكبرى
يوم تبلى السرائر فلو كان لذكره مع انه تعالى لم يكذبهم ولم ينبههم بخطائهم او
كتمانهم ذلك فهذا كله دليل على عدم العود فى الدنيا سوى الرجعة - وفق مفاد هذه
الاية الكريمة -

قلت - كما انما ننس هذا الامر من طريق العلم و المشاهدات الروحية كذا
المظنون ان الكفار ايضا لم ينسوا العود مرارا لظهور الحقايق بمراى و مسمع من
الخلائق يوم القيامة - وسكوته تعالى عن التنبيه لم يكن لعدم العود ولكن الكفار - يوم
القيامة - كما اشرت اليه فى الترجمة و الشرح تذكروا من جريان حياتهم و مماتهم
ما كان يمس حاجتهم فى ذلك المقام الهائل ففى ذكر الموت اشارة الى تفضله تعالى

بالنسبة اليهم كسائر عباده وبذكرهم الحياتين (الرجعة ويوم القيامة) اشارة الى عواقب امورهم الوخيمة والاضطراب المحيط بهم - استرحاما واستغاثة ولم يتعرضوا لحياتهم الدنيوية الاولى اصلا لعدم فائدة لهم بذكرها وعدم ترتب اثر منه على تخفيف عقابهم او نجاتهم من العذاب المحيط بهم من كل جانب - ان لم يشدد عقابهم - و حكمة عود الارواح ليست الا للاستكمال التدريجي الذي لا يحصل في حياة دنيوية واحدة ولا بد من اقامة الحياة في ادوار متعددة متتالية - اما الى السعادة الابدية او الشقاوة التعسة الدائمة - فالاماتان كانتا نعمتين للكفار باعتبار - والاحياء ان نعمتين لهم ففي ذكرهم الاماتين - نوع شكروفي ذكرهم الاحياء نوع استرحام واستغاثة .

هذا ما استنبطته من الآية الكريمة واما ما ذكره المخالف للرجعة فهو اشتباهات وتمحلات باردة وتكلفات بعيدة عن الطريق السوي على ما استرى من ترجمة ما سرده في هذا المقام:

قال المخالف للرجعة: عبدالوهاب فريدي في كتابه: «اسلام ورجعت» صحيفة-١٤٥ طبعة ايران بعد ترجمته الايات المذكورة اعلاه- حسب فهمه ورأيه ما هذا شرحه :
«امتنا اثنتين» ربنا انك خلقتنا امواتا وبغير حياة اي كنا في الابتداء موتى ومن غير حياة اي كنا ترابا فخلقتنا احياء اي خلقتنا بصورة الانسان ثم جعلتنا من الاموات «واحييتنا اثنتين» ربنا احييتنا في الدنيا وبعدها الموت اعطيتنا الحياة في الحال الحاضر وفي هذا المحل «فاعترفنا بذنوبنا» اي الحال نحن معترفون بذنوبنا وجرمنا - «فهل الى خروج من سبيل» فهل لنا الى الرجوع الى الدنيا طريق وجواب هذا السؤال بقريئة سياق الكلام - محذوف اي (لا سبيل لكم الى الخروج) ولا طريق لكم ابدال الرجوع الى الدنيا والطريق مسدود . . الى آخر ترجمته للآيات المتوالية السابقة واللاحقة للآية المذكورة اعلاه الى ان قال نعم وان كان بعض احتمال في جملة (فهل الى خروج من سبيل) احتمالا آخر ولكن احسن الطرق في فهم القرآن نفس القرآن فليراجع الى سورة الانعام (٦) آية ٢٧-٢٩
«ولو ترى ان وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدلنا ما كانوا يخفون من قبل و لوردوا لعادوا لما نهوا

عنه و انهم لكاذبون و قالوا ان هي الاحياتنا الدنيا و ما نحن بمبعوثين «
فهى متضمنة لمقام الكفار فى الآخرة يعرف منه ان جملة (فهى الى خروج من سبيل)
هى متممة استدعائهم بالرجوع الى الدنيا... ومن هذا يمكننا ان نجعل آية « امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين » من مؤيدات نفى الرجعة خلاف من زعمها من الادلة القوية
على الرجعة... ففسرها بمعنى موت فى الدنيا وموت بعد الرجعة وجملة « احييتنا اثنتين »
بمعنى حياة فى الدنيا وحياة فى الرجعة وفى نسخة اخرى : « وحياة فى القيامة الكبرى »
... الى ان قال : « فلو كان الرجعيون لهم مختصرا من العناية بالقرآن و راجعوا ما فى
(آية ٢٨ - سورة ٢) « وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتْكُمْ ثُمَّ
يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » من الصراحة فى تفسير الآية : « اَمْتَنَا اِثْنَتَيْنِ وَ اَحْيَيْتَنَا اِثْنَتَيْنِ »
لم يقعوا فى الاشتباه لان هذه الآية التى بصدد بيان السير الارتفاعى للبشر تصرح بان
للانسان موتين : موت قبل الخلقة وموت بعدها وله حياتين : حياة فى الدنيا وحياة فى
الآخرة و عليه تكون آية « اَمْتَنَا اِثْنَتَيْنِ » و « اَحْيَيْتَنَا اِثْنَتَيْنِ » التى تكون مشعرة
بموتين وحياتين للانسان ناظرة الى عين ما استفيد من هذه الآية و بعبارة اخرى.. مفاد
آية « اَمْتَنَا اِثْنَتَيْنِ » ربنا خلقتنا اولامواتا ثم جعلتنا امواتا و اَحْيَيْتَنَا اِثْنَتَيْنِ ربنا خلقتنا
فى الدنيا موجودات حية و الحال اعطيتنا هنا الحياة « فاعترفنا بذنوبنا فنحن بما
فعلناه جاهلين فى الدنيا من الذنوب منكرين له قد اعترفنا به و اقررنا به الان . فعلم ان
المراد من آية « اَمْتَنَا اِثْنَتَيْنِ وَ اَحْيَيْتَنَا اِثْنَتَيْنِ » عين ما هو مراد من آية « وَ كَيْفَ
تَكْفُرُونَ... » و لا يربطها بمسئلة الرجعة اصلا .

ثم خطر على السارد لهذه الامور اشكال على نفسه يمكن ايراده وهو ان آية
- امتنا - تدل على تحقق امانتين و احيايتين و آية - كيف تكفرون - مشعرة على موت
واحد و امانة واحدة و احيايتين و عليه كيف يصح ان تجعل آية - كيف تكفرون - مفسرة
للآية المذكورة!؟

فاجاب عن هذا الايراد المقدر بان كلمة الامانة وان كانت من باب الافعال

ومعناها ازالة الحياة ولكنها وفقاً للزمخشري في تفسير الكشاف و ابن الالوسى في تفسيره الجزء - ٢٤ - ص ٤٤ و البيضاوى في تفسيره ص ٢٢٤ تستعمل ايضا بمعنى ايجاد الشئ ميتا و جعل الشئ عادم الحياة نظير كلمة (التصغير) و (التكبير) فكما انهما تستعملان فيما كان مورد الاول كبيراً قبلاً فصغر ومورد الثانى صغيراً قبلاً فكبير كذلك تستعملان فيما كان مورد الاول صغيراً من اصله والثانى كبيراً من قبل كقولهم « سبحان من صغر جسم البعوضة و كبر جسم الفيل » وعليه فالمستفاد من آية - **امتنا اثنتين** - احدهما الموت والاخر الاماتة كما هو مستفاد آية - **كيف تكفرون** ولكنه لو كان المراد من - **امتنا اثنتين** - امانتين اى اماناتة فى هذه الدنيا و اماناتة فى الرجعة لزم منه ان يكون للانسان ثلاثة احياءات اى ثلاث مرات من الحياة وليس الامر كذلك لانه مخالف صريح القرآن . انتهى كلام المخالف .

ثم تصدى الفاضل المحقق للرد عليه واجاد فيما افاد وليكن الخير كل الخير جزائه من رب العباد - ونحن نختار من كلماته ما يرد به كلمات المخالف للرجعة دون ترجمة تمام مقالته ذلك لضيق المقام ومخافة الخروج عن حول كلمات الامام عليه السلام على الترتيب الآتى :

فمنها - ان مفهوم الاماتة مفهوم اضافى بمعنى ازالة الحياة فيستدعى كون متعلقها امران احياءة فاطلاقها بمعنى جعل الشئ عادم الحياة - على ما نقل وتفسيره الاماتة بانه تعالى خلقهم امواتا خلاف الوضع اللغوى وان سلم استعمالها فيه فهو مجاز يتوقف الحمل عليه على وجود قرينة محفوفة مضافا اليه انه يصح ذلك فى استعمال مستقل واحد وتحليل - **امتنا اثنتين** - فى استعمال واحد الى معنيين من المعنى الحقيقى وهو ازالة الحياة والمعنى المجازى وهو ايجاد الشئ عادم الحياة - غلط ان استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد وان فرض جوازه فهو خلاف الظاهر و يحتاج الى قرينة والظاهر المتبادر من كل استعمال ان يكون لمعنى واحد ولا ترى مصلحة لاجمال الموضوع وعليه نعلم بان كلمة - **امتنا** - قد استعملت فى معنى واحد وان الصحيح تفسير الاماتة بازالة الحياة فالمستفاد منها غير المستفاد من آية - **كيف تكفرون بالله** -

ومنها- قوله (وجواب هذا السؤال بقرينة سياق الكلام محذوف (لاسيما لكم الى الخروج) اى لطريق لكم ابدا للرجوع الى الدنيا) تخرص وتقدير فى غير محله لان معنى هذا السؤال استدعاء نجاتهم من العذاب المحيط بهم وبما ان هذا الاستدعاء واقع موقع اجراء الحكم وايراد الجزاء عليهم والقضية مختومة فلا جواب لهم حتى يقدر هذا اذمع فرض ان حياة القيامة الكبرى ابدية ولا يتصور موت بعدها فالجواب عنه بالنفى توضيح للواضح بل الجواب اللائق به هو قوله تعالى: **«ذَلِكَ بَآئِنٌ اِذْ اَدْعَى اللّٰهُ وَحْدَهُ** الى آخرها» ثم تفسير الخروج بالرجوع الى الدنيا تفسير عندى لادليل على صحته لان مع فرض استدعائهم يوم القيامة لا يمكنهم تصور الرجوع الى الدنيا (ولعلمهم ارادوا بسؤالهم تمنى امانتهم التى هى نعمة لهم بالقياس الى حياة القيامة فى تلك الحالة التعسة والاضطراب الشديد وذلك قياسا لها بالحياة الدنيوية التى ورائها الموت ويكون مقصودهم من السؤال ان يمحق الله اسم القيامة الملازمة للعذاب الابدى عن الحياة التى هم فيها او يريد تخدير اعصابهم مثلا او غير ذلك مما يمنع تآثرهم من العذاب ولادليل على ان المرجع هو الدنيا والغاية المنشودة من سؤالهم - ارائة طريق لهم فرارا من النار بل المناسب لسؤالهم تذكره تعالى اياهم سبب هذا الخزي والعذاب و لذلك فقال **(ذَلِكَ بَآئِنٌ اِذْ اَدْعَى اللّٰهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ . .** الى آخر الاية) اى العذاب الوارد عليكم مسبب عن كفركم بوحدانية الله تعالى بعد ان دعيتم اليها وايمانكم بالشرك من لدن تبليغ عبدة الاوثان وعليه فالعذاب معلول اعمالكم وعقائدكم الخبيثة (والقانون الالهى والناموس الطبيعى الابدى يقضى بعدم تخلف المعلول عن علته) و كذلك لادليل على ان الخروج بمعنى الرد كما استعمل فى قوله تعالى **« و لو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا»** از كل خصوصية من المواد كيميائياتها تفيد ما لا يفيد غيرها مضافا اليه ان - امتنا اثنتين - مقولة الكفار فى موقع النداء اليهم و آية **«ولو ترى اذ وقفوا على النار»** بيان لتمنى الكفار عند انفسهم على طريق حديث النفس حين مواجعتهم للنار ومعلوم ان التمنى فى هذا الموقع غير الاستدعاء فى ذلك الموقع فكيف يجوز ان يكون هذا شاهدا لغيره .

ومنها - انه قال بعد ذلك : ومن هذا يمكننا ان نجعل آية « **امتنا اثنتين** و**احييتنا اثنتين** » من مؤيدات نفي الرجعة خلاف من زعمها من الادلة القوية على الرجعة . . .)

وهذا الاستدلال من العجائب اذ لم يفرق المخالف للرجعة بين حياة الآخرة وحياة الدنيا فقال امتناع خروجهم من حياة الآخرة الى الدنيا دليل على امتناع الرجعة في الدنيا غافلا عن ان امتناع قلب حياة الآخرة (القيامة) التي لاموت بعدها غير الرجوع الى الدنيا بعد الموت وقبل القيامة .

ومنها - انه قال (فلو كان الرجعيون لهم شيئا ومختصرا من العناية بالقرآن وراجعوا ما في آية وكيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون) - سورة البقرة آية ٢٨ - من الصراحة في تفسير آية (**امتنا اثنتين و**احييتنا** اثنتين**) لم يقفوا في الاشتباه . . . اذ تصرح بان للانسان موتين : موت قبل الخلقة وموت بعدها وله حياتين حياة في الدنيا وحياة في الآخرة . . .) ؟

ان المخالف للرجعة قاس آية « **امتنا اثنتين و**احييتنا** اثنتين** » في تادية المراد بآية « **كيف تكفرون** » غافلا عن ان مورد آية - كيف تكفرون - خطاب مند تعالي في الدنيا الى الكفار وآية - ربنا امتنا . . الخ - استدعاء من الكفار يوم القيامة الى تعالي لافادة طريق الى النجاة ولارابطة بينهما اصلا فلو كان مقصود الكفار في استدعائهم يوم القيامة عين مفاد آية - كيف تكفرون - كان لهم ان يقولوا : (ربنا كنا امواتا فاحييتنا ثم امتنا ثم احييتنا) ولكن لما كان مقصودهم غير ما قصد من آية : كيف تكفرون الى آخرها - لذا عبروا ومقصودهم بما ذكر في القرآن اي ربنا امتنا بعد الحيوة مرة ثم بعد الحياة الثانية مرة اخرى و **احييتنا** مرة في ابتداء الامر ثم احييتنا بعد الموت مرة اخرى .

الفرق بين الجوابين :

الفرق الاساسي بين توضيحنا مراده تعالي من الاية الكريمة « **قالوا ربنا امتنا** اثنتين و**احييتنا اثنتين** الى آخرها » وبين ما حققه الفاضل : غلام على العقيقي الكرمانشاهي :

اناحملها الاحياء الاول من الاحيائين فى الاية على احيائه الانسان للرجعة والاحياء الثانى على الاحياء ليوم القيامة واهملنا الحياة الاولى الدنيوية فى بيان الكفار لعدم الحاجة فيما يمسهم على ما من القرائن والوجوه المرجحة لمختارنا .

و الجواب من الفاضل مشعر بان المراد من الاحيائين الحياة الاولى و الثانية الدنيوية (للرجعة) ولم يختر الحياة الاخرى من موارد احد الاحيائين - باعتبار ان سياق الاية وظهور كلمة الاحياء يدل على احياء بعده الامامة ولا اماتة بعد الاحياء الاخرى كما لا اماتة الا بعد الاحياء ولكننا فصلنا الامر وقبلنا ان الاماتة لا تتحقق الا بعد اتصاف المورد بالحياة دون العكس لعدم دلالة ولا ظهور للاحياء فى ذلك بدليل تحقق حياة يوم القيامة الابدية فالاملازمة من خصوصيات الحياة الدنيوية .

واما المنكر للرجعة فحمل موارد الاحيائين على الحياة الدنيوية الاولى والحياة الاخرى كما هو الملحوظ فى النظر البدوى والسطحى .

ثم انى اكتفيت فى اثبات الرجعة الى الدنيا بما رأيت قبيل هذا دون التعرض لباقي الأدلة النقلية من الايات والروايات المتواترة لجهات كما تاتى :

١- كثرة التاليفات بهذا الشأن منها تسع عشرة رسالة فى اثبات الرجعة على ما ذكره صاحب الذرية ج ١ ص ٩٤ ومنها احدى عشرة رسالة اخرى على ما وفق و ظفر عليه الفاضل محمد رضا الطيبى النجفى و ذكرها فى كتاب الشيعة و الرجعة ج ٢ ص ٣٥٧ - ٣٥٨ وهذا المقدار من التاليفات اغنانا عن التفصيل فى المسئلة .

٢- كثرة الأدلة من النقلية وهى الايات والاحاديث البالغة حد التواتر المعنوى والاجماع وضرورة المذهب بعد تصديق العقل بامكانها وصحة وقوعها مضافا اليه صراحة بعض الايات الكريمة على الرجعة الى الدنيا بعد الموت بالاهلاك وغيره والاحياء الثانوى تحت ارادته تعالى بيد بعض الانبياء والوقوع ادل دليل على الامكان -

اما النقلية فمنها القرآن - فما يتعلق من الايات بالرجعة عموما مما تحكى عن وقوعها فى الازمنة الغابرة فى الامم السابقة وما تحكى عن امكانها وثبوتها فى المستقبل

فهي - على ماخرجه الطبسى النجفى - ستة وسبعون آية- طبقا لما نقله بالتفصيل فى كتابه: الشيعة والرجعة - وقال فى ج ٢ ص ١٧٤ - بشأنها : (هى ظاهرة الدلالة وبين مفسرة ومؤولة باخبار كثيرة بل متواترة نقلها وضبطها الاعلام ومن يدور عليهم رضى الاستنباط و الاحكام فى كل عصر من زمن الائمة - عليهم السلام - الى يومنا هذا و ما صادفنا على رواية معا رضة لتلك الاخبار حيث انها توافق الكتاب كما لا يخفى . . . الى آخره) وربما تكون الايات الحاكية عن الرجعة ازيد مما بلغ الفاضل وظفر به كما اقربه .

ومنها- الاحاديث وقد نقل الفاضل - الطبسى النجفى- فى كتابه المذكور ج ٢ ص ٣٦٠ عن المجلسى (ره) ما هذا عبارته: (ولقد اجاد الامام المجلسى رحمه الله بقوله: اذا لا يمكن دعوى التواتر فى مسألة الرجعة بحسب الاخبار التى قد عرفت حالها مستقلة او بضميمة ما فى التفاسير او تأويل الآيات المباركة ففى اى شىء يمكن دعوى التواتر! نسئل الله ان يعصمنا من العناد وان يحفظنا من التجاسرو الجرأة على اصول المذهب انكارا وتشكيكا والله وراء القصد .

وقال المحدث الشهير محمد بن الحسن الحر العاملى (ره) فى خاتمة كتابه الايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة: (فقد ذكرنا فى هذه الرسالة من الاحاديث و الايات والادلة ما يزيد على ستة مائة وعشرين ولاظن شيئا من مسائل الاصول والفروع يوجد فيه من النصوص اكثر من هذه المسئلة والله الموفق)

٣- ذكر مسألة الرجعة كرارا فى الادعية و الزيارات والاجتماعات والكلمات كشكوى الصديقة (فاطمة عليها السلام) الى ابيها الرسول الاعظم وكذا امير المؤمنين عليه السلام والحسن بن على والحسين بن على وبقية الائمة والامام المنتظر فى الرجعة عليه السلام الى الرسول الاكرم والنبي الخاتم صلوات الله عليه وفق الاخبار المعتمدة .

٤- قد صممنا ان نفتح بابا مستقلا نذكر فيه بعض الايات الدالة على ثبوت الرجعة الى الدنيا ووقوعها فى الامم السابقة ولذا اکتفينا بما ذكر فى المقام كما هو

المناسب للمقام ومن جملة الأدلة على إمكان الرجعة وصحتها الأدلة القائمة على ثبوت المعاد العام - مستقيماً وورد الدعاوى المنكرين للمعاد وادلتهم ففي القرآن ما يقرب من ثمان مائة آية قائمة على ثبوت يوم القيامة وبعث العباد كلهم فيه ولأن منهجنا البحث عن المعاد مستقلاً في مستقبل قريب لذلك لم نتعرض هنا لادلتها مع أن الملاك واحد بينهما كما سيتبين .

شبهات بارزة واستئلة مقدرة :

١ - قد يختلج أذهان بعض ممن هم في صراط التعلم و لم يتقنوا بعد - المبادئ اللازمة و لم يصلوا إلى الغاية المطلوبة أن الرجعة بعيدة الحصول و العقل يستبعدها !

والجواب عن هذه الشبهة أن الاستبعاد العقلي إنما يتصور عند العقول الضعيفة و لا وزن لها عند أهل التحقيق و أما زوا العقول السليمة الخالية عن الوسوس الشيطانية التابعة للتحقيق من طريقها الصحيح - وفق المنطق المقبول فبمجرد مراجعة المدارك المتينة و الأسناد الموثقة المربوطة بموضوع البحث لدى أهل الفن فيصدقون بصحة الرجعة و وقوعها كما هو كذلك .

٢ - وقد يورد بوجه آخر بان العقل لا يصدق بسلطنة الأئمة مدة ثمانين الف سنة على ما سمع؟

والجواب أن تعيين المدة على وجه الحتم و اليقين غير مسلم إذ ذلك هو كقول إلى إرادته تعالى و حكمه العالية و على فرض القول به فليس هناك مانع عقلي أو عادي أن إمكانه معقول لا ينكر و أسنا مكلفين بالتحقيق في تعيين المدة أو الاعتقاد به .

٣ - ومن الأسئلة الفرضية أن المعادين إلى الدنيا بعد الموت كيف يكون حالهم من حيث التكليف لأنهم بالموت سقط التكليف عنهم مع أنهم بالرجعة إلى الدنيا ليست حالهم إلا كمن كانوا أحياء و باقين إلى زمان رجعتهم و لزم عليه أن يكونوا مكلفين أيضاً كآقرانهم؟

والجواب أن حكمة الرجعة على ما يستفاد من الأخبار الواردة بهذا الموضوع - إنما

هي لازدياد هم الكفار وغمهم واذلالهم - لعنادهم الذاتي في الحياة الدنيا- تحت سيطرة الحق والايمان وازدياد سرور المؤمنين الخالص و تجديد نشاطهم تحت لواء العدل مدة من الحياة الدنيوية ولا دليل لنا يدل على تعلق التكليف بهم و على فرض حكم الامام عليه السلام بالتكليف فلسنا مكلفين بالفعل بمعرفة هذا الامر وانه كيف يكون ذلك اذا امرمو كقول الى الامام عليه السلام وحكمة الله البالغة .

٤- ومنها المشهور ان المعاد من الناس في الرجعة الى الدنيا هو الكافر المحض والمؤمن المحض وهذا امر مشكوك فيه لان الكافر ازامات وشاهد وضع الاخرة له وعلم علم اليقين بالمبدء والمعاد فكيف يمكن بقائه على الكفر بعد الرجعة الى الدنيا والمؤمن اذا سقط عنه التكليف بالموت فكيف يمكن ان يكلف ثانياً !

والجواب عن استبعاد اصرار الكافر على كفره بعد الممات ومشاهدة الاحوال و عند الرجعة ان الكافر المحض هو الذي تمت عليه الحججة في حياته الاولى و اقيمت له ادلة التوحيد و ثبوت المعاد و شاهد ترتب العقاب و الثواب على العاصي و المؤمن العامل فهو وان شاهد بعد الموت ما صار عليه من العقاب و ثبت عنده المبدء و المعاد ان لم اقل انه كان في الآخرة اعمى و اضل سبيلا مما كان في هذه الدنيا من الضلال و العمى كما هو مفاد صريح الاية و لكنه بعد الاعادة ينسى لعدم مناسبة بين العالمين كما هو مقتضى قانون تداعي المعاني ماراً و يحسبه كالرؤيا المخوفة و التخيلات الموحشة - ولا اصل لها - فهو مزاجه كطين عجن بسم قاتل لا يفارقه منذ صار معجوناً به و السم هو الحياة الحيوانية بجميع قواها قد احاطت بشراش وجوده و مشاعره النفسية فخدمت به روحه الوقاد و طفأت به جمرها النقاد و تلونت بالوان الغضب والشهوات و صار صاحبها كمن لازم عينيه منظره حمراء تارة لا يرى الاشياء الاحمر أو مناظر لاعمال غضبه و غروره و خضراء مثلاً اخرى فلا يرى نفسه الا بين حدائق و رياض خضر فيها ما تشبهه النفس و تلذ العين - فهو رهين الدنيا و زخارفها و مظاهرها اعمال شهواتها كما كان كذلك قبل العود باختياره و ارادته (و لوردوا لعادوا لما نهوا عنه و انهم لكاذبون) فمزاجه الاكسابي العارضى صار مزاج الحيوان و ان كان بصورة الانسان

مضافا اليه ان عالم الحياة الرجعية في حكم المحكمة البدوية الالهية و اعطاء كل احد - في نيته و عمله - حقه المقدمى الى ان تقوم الساعة كالتوقيف و التصيق الحياطى فى الامور العرفية عند التخلف عن القوانين الموضوعة - من قبل المحاكم العرفية - واما المؤمن المحض فعند الرجعة لادليل على وجود التكليف عليه ولامانع من ان يكلف لوجود الشروط و منها الحياة و القدرة و اختياره العمل على مقتضى وظيفته - و سبق الموت على حياته الثانوية فى الدنيا لم يعد من الموانع لفعالية التكليف فضلا عن التعلق به هذا ولكن المنظور من وضع الرجعة - على الظاهر - اعزازه و تكريمه تحت لواء العدل والرحمة و فى ظل الامام العادل وما يناله من السرور و الحظوظ شىء يسير من جزاء ايمانه و ثمره اعماله فى حياته الاولى و لعل فى اعادته الى الدنيا و اطاعته للتكليف - وهى دستورات تشريعية مغزاها تربية العبد و ترقيه و لاحد له لمراتبه غير المتناهية - له نوع استكمال مما لم يوفق له فى حياته الاولى - كما قلناه فى مسألة عود الارواح - كنيته درجة الشهادة و الحضور فى موكب الامام (ع) اذا كان متمناه من قبل - و الجهاد فى سبيل الله . بل لنا ان نحتمل كون التكليف فى الرجعة اشد من التكليف فى حياتنا الاولى و تكون آثارها - اطاعة و تمردا - اكثر خيرا او شرا - ولذا جاء : حسنات الابرار سيئات المقرين - و قيل : كلما كثر شرطه قل وجوده كعكسه و الكافر و المؤمن فى تشديد التكليف فى الرجعة سواء

وقد قال الصادق (ع) فى قوله تعالى «يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ فَوْجًا . . .» : ليس احد من المؤمنين قتل الا سير جمع حتى يموت ولا احد من المؤمنين مات الا سير جمع حتى يقتل .

و اما المستضعفون وهم الذين لم يقدروا على تمييز الحق من الباطل كالاطفال و المجانين و ناقصى العقول او الذين متوطنون فى بعض بلاد الكفر و لم يبلغهم تبليغات الدين الاسلامى و لم يتنبهوا لاختلاف الاديان و المذاهب و لم يتمكنوا من تجسس الدين الحق فليس لهم رجعة على ما يستفاد من الايات و الاخبار و اجماع الامامية كما لا سؤال عنهم فى مما تهم و فى عالم البرزخ و لا عذاب و لا ثواب الى يوم القيامة و المرجع عدله تعالى و فضله

٥- هناك شبهات باردة نقلها المؤلف في كتابه : دلائل الرجعة وتصدى لردّها

مستوفاة و نحن نترجمها باختصار وتصرف مع ايضاح و اضافات وهي كما ياتى ! :

١ - منها - ان الرجعة تنافى التكليف و التكليف حق فالرجعة باطلة !؟

توضيح هذه الشبهة :

اولا- انه و ان لم يكن بين الرجعة و التكليف تقابل ذاتى و لكن الرجعة

انما تكون باطلة اذا استلزمت امرا باطلا و الا لازم لها فقدان القدرة التامة للراجع الى الدنيا وذلك :

١- لان من شروط تعلق التكليف بالشخص : القدرة فى الجملة و من شروط فعلية

التكليف للمكلف و تنجزه - القدرة التامة و الذى رجع بعد الموت الى الدنيا غير

الذى خلق حيا جاهلا بعواقب الامور فالذى رجع له علم و يقين ثابت على حقايق

الحياة المادية و نتائج الاعمال خيرا و شرابا بالمشاهدة و العيان عند ما كان فى البرزخ -

بحيث ليس للحى العالم - وفق اكتسابه العلم من مقدمات اكثرها ظنية - نصيب منها فالذى

اعيد الى الدنيا بعد موته له ذخاير يقينية لا بدوان يراعيها و يتبعها قهرا و بالطبع فى

اتيان اعمال تقتضيها فهو و مجبول بعمل واجب عليه و ترك محرم ايقن بحرمة و بنتائج

كل منهما من قبل (على وجه حق اليقين و من مشهودات فى عالم البرزخ) و انسياقه

طريقا دون آخرو من دون ادنى انحراف كالتالى الذى امتحن فى مسألة رياضية لا تنحل

الامن طريق واحد و قد لقنه معلمه ذلك حتى عند التطبيق -

عبارة اخرى عن عدم قدرته لاختيار طريق آخر ضد المنساق اليه وهذا هو الجبر

المنافى للقدرة المعتبرة للمكلف فى صحة التكليف !؟

و الجواب عنه نوضح لاختلاف ملكات الجماعات و الافراد من الانسان و نوع

اعمالهم .

فالذى كان فى حياته الاولى الدنيوية متوغلا فى اللهو و اللعب و الشهوات و اللذائذ

المادية من دون حظ و سهم لهم من المعرفة بعواقب الامور و صلاح امره و من ادنى قوة

تميز بين الواجب و الحرام و الضار لانسانيته و بالجملة كان همه و سعيه اشباع بطنه و رفع

تعيينه الدينوى من اى وجه ممكن .

كيف يكون له فى عالم البرزخ معرفة و اطلاع بالامور فهو كالحيوان فانه كان يدرك شيئا من مجارى حياته فى الدنيا - جوعا وشبعاً - تعباً وراحة ، لذة والمأ مادية ! و بموته فقد حواسه المادية ايضا - ومن فقد حسا فقد علما - والجاهل المادى كذلك « **وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ اَعْمى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ اَعْمى وَاَضَلَّ سَبِيلاً** » سورة الاسراء

(١٧) آية ٧٢ - فاذا اعيد مثله الى الدنيا فلا يتغير حاله عن حياته الاولى كما قال تعالى « **وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لَمَّا نَهَوْا عَنْهُمْ لَكَاذِبُونَ** » سورة الانعام (٦) آية ٢٨ - فدعوى علم الرا جع الى الدنيا علما شهو ديا بما يمتاز به عن الحى المكلف فيها وانه ينتفى به القدرة منه - لاعمى له اصلا ولا يعقل ذلك فى الفرض المذكور .

ب- نفرض ان مثل الجاهل المادى اكتشف له فى مماته حقيقة او حقائق - باعتبار ان العالم البرزخى اقل كثافة وحجابا وله انكشاف لما كان مخفيا فى الدنيا فهل مثله يعود الى الدنيا متزودا بذلك متذكرا وتابعا لمقتضياته ام انه يتركه ويحىى فى الرجعة صفر الكف للمباينة بين عالمى البرزخ والمادة والتناسب بين الشيثيين شرط التذكر - وفق قانون تداعى المعانى ! ؟

ج - ثم على فرض تذكره كل ماشاهده وابتلى به فى العالم البرزخى فهل هو بمنزلة عملة تامة فى متابعته مقتضاه من دون ادنى قدرة على انحراف منه ونحن نرى ما للعوامل المحيطة بالانسان من تأثيرات شديدة متعاقبة بطرق مختلفة واحدا بعد آخر كتأثير معاشرته مع ابناء الزمان واهل اللهو واللعب الملهى له عن طريق الصلاح لاسيما اذا استلزم الضرر او التعب له وكتأثير الاطعمة والاشربة و مشتبهاته و انواع احتياجاته المادية - والانسان - فى اكثر شئونه الحيوية ان لم يكن الكل - مولود محيطة و كل شىء يرجع الى اصله وطبيعته حاكمة .

وعليه هل يبقى المعاد على اعتقاده القديم ويقينه البرزخى وهو معارض بعوامل قوية تمسه آنافاً ناً ! كلاً لغلبة الاقوى على مادونه . فلا بد من عوده عودما كان له من القدرة والاختيار .

د- نفرض ان المعاد الى الدنيا بعدموته وملاحظته العالم البرزخى- اعيد مدخرا
ومزودا بتمام قواه وبمكتشفاته كشجاع شاك السلاح فهل يكون العلم والمعرفة بالشىء
موجبا لعجز الشخص مخيفاله منافيا للقدرة مثلا اذا عرفت ان فى اتيان الصلوة- استحقاق
الثواب ان اتيت بها جامعة الشروط المعتمدة فيها خالية من مبطلاتها فهل انت ترى نفسك
عاجزا بسبب معرفتك الايمان بها- اى مجبوراً بالانسان بحيث لا يمكنك تركها
بارادتك ! ؟

كلا ثم كلا حتى انى ازى ان من الممكن ان يتوهم احد عكس هذه الشبهة بان
يدعى ان علمى ومعرفتى بالشروط المعتمدة فى الصلوة فى قبولها وكثيرا ما يتساهج العامة
فيها- بحيث ارى نفسى عاجزاً فى رعايتها كما ينبغى والاهام اما فى طرف الافراط واما
فى طرف التفريط ! ولا يكلف الله نفسا الاوسعها اه و الحاصل ان العلم يزيد فى قدرة
العالم و اختياره و شجاعته فالعالم الواقف بحقايق الامور يكون اقدر باتيان ما فيه
صلاحه و خيره بحيث يطابق واقع الامر- حسب مكتشفاته المدخرة وليس الواقع و
نفس الامر هو سائقه ومحرره والعلة التامة لفعله وفى كل ما يمسه من الخير بل المحرك
له تشخيصه ونظره وتمييزه الخير من الشر فاختر الخير- سواء طابق الواقع ام لا- وليس
نظره وتشخيصه سوى ما تجلى فيه الخير له من ملائمته لمزاجه وروحه اوان فيه تامين
سعادته الابدية - حسب تشخيصه ايضاً فى سعادته - وهو يختلف حسب اختلاف الافراد
والجماعات -

ولذا - فقد يكفى لانسان - فى الاقدام على عمل او الكف عنه حدسه وخياله وقد
لا يكفى ذلك لفرد آخر بل متى ظن بالخير فى عمل او بالشر فيه - اقدم او كف نفسه عن
العمل . وقد لا يكفى ذلك لغيره بل ينتظر العلم اى انكشافا تاما له فى الامر فيتبعه حسب
مقتضاه ويختار اى يطلب الخير والحكمة اينما وجده .

وعليه فلا اجبار فى البين ان المعرفة تؤيد القدرة وتببعها الارادة والاختيار ومعنى
كونه مجبوراً بطلب الخير انه يوافق ويلائم ما انطبع عليه من الاحساسات والاحتياجات
الماسة به وليس هذا جبراً مضاداً لقدرة الشخص لا مكان تركه ما يجب عليه وفعل ما

يحرم عليه وانما لم يترك الواجب ولم يفعل الحرام لاجباره بعله اخرى غير تشخيصه و قدرته على كل منهما ان معنى القدرة انه - ان شاء فعل وان شاء ترك - وهذا المعنى محقق مشهود للانسان المختار هذا .

و مسألة الجبر والاختيار من حيث التحليل والتطبيق - من المسائل المشكلة في الفلسفة الاسلامية وعلم حقوق الجزاء و انى عازم على البحث فيه وتشريح مواردها في مورد مناسب لبيان كلمات الامام (ع) .

و ثانيا - يمكن ايضا توجيه الشبهة بان ملاك التكليف هو الاثر المترتب عليه اطاعة و عصيانا و هو الامتحان فالتكليف امتحان للمعبود ليس الا والانسان البالغ الجامع لشروط التكليف في تمام عمره - مكلف و في معرض الامتحان ما دام في هذه الحياة و هي مدرسة طبيعية له فان انقضت حياته و توفي فقد انتهت مدة امتحانه و في البرزخ يرى نتيجته - نجاحا و رسوبا كما في الحديث : **«القبر روضة من رياض الجنة و حفرة من حفر النيران»** و بعد ذلك لافائدة في اعادته يوم الرجعة بل تكون لغوا و عبثا - ان لم تكن ظلما و قبيحا - كما يتراءى ذلك في المجارى العرفية و النظم التدريسية فالتمليذ الناجح في فصله يرقى و بعد الرقى لا يعاد الى فصله السابق - على الاصول - مع قطع النظر عن قبحة و الظلم عليه ! ؟

والجواب عنه :

اولا المناقشة في ادعاء حكمة التكليف و انه شرع للامتحان على الاطلاق - بيان ذلك ان الله تعالى كما اخبرنا به - هورب العالمين و مربى الخلائق اجمعين و بما ان المخلوقين قسمان : الفاقد للقدرة و الاختيار و هو العوالم المادية من الارض و السماء و ما عليها من الجمادات و النباتات و الحيوان و القسم الاخر الواجد لهما و هو نوع الانسان و عليه - فربوبيته و تربيته تعالى للقسم الاول تربية تكوينية قهرية يتبعها النواميس الطبيعية و النظم التكوينية و هو الجبر المطلق -

و اما ربوبيته و تربيته للقسم الثانى - زايدة على القسم الاول فهى تربية تشريعية تكليفية يهيبى عليه - حسب قابلية كل جزء و جزئى في نوعه اسباب الاستكمال كبعثه من تعلم منه

تعالى بالوحي و الالهام الى خلقه العباد ليرشدهم الى ما هو الصالح و بهديهم طريق الحق و الصراط المستقيم و يعلمهم احكامه تعالى ما داموا فى الحياة وقد اجتمع فيهم شروط التكليف و فعليته «ولا يكلف الله نفسا الا و سعها» و الاستكمال امر تدريجى الحصول كما ان الكمالات متدرجة غير متناهية و تربية كل شىء بحسبه و استعداده للزوم التناسب بين العطاء و المعطى له و الاكان عمالغوا و عبثا - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - ولكل حكم و تكليف خاص اثره التربوى كما ان فى تخلف ما برمه الله نقص و حزاة لفاعله .

و بما ان الانسان ذو جنبتين و ذو عنصرين روح و بدن فتربية بدنه تتبع قوانين الطبيعة من الاكل و الشرب و جريان هضم الطعام على الوجه العادى الى غير ذلك مما يتوقف عليه حياته العنصرى و قد اعطاه بازائه ما يستحقه اى ما هو اهل له و لائق بحاله و على كل حال فالبدن مقهور تحت القوانين الطبيعية

و اما تربية روحه فتوقف على تربية روحية و القاء دستورات حكيمة ترشدها الى ما هو صلاحها و مما يؤمن ما يتمناه من الكمالات المنتظرة للروح ولكن الدستورات و الاحكام ليست كقوانين الطبيعة عوامل قهرية اجبارية - لوجود القدرة و الاختيار للروح و قواها و لا يناسبهما القهرو الاجبار و الذى بعثه الله على خلقه - بيده كتاب و بيان من قبله فى تفسيره من تعليم الحقائق و الحكم و المصالح و الاوامر و النواهي و هذا هو التربية التكليفية كما فى سورة آل عمران (٣) آية ١٦٤ - «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفْيَ ضَالِّينَ مُبِينٍ» كل ذلك لتكميل البشر و خلاصه من هوة الضلال و ورطة الهلاك و الخسران - و بما ان الكمالات كما مر غير محدودة لزم ان تكون التكاليف غير محدودة اى لكل مرتبة من مراتب الكمال الوجودى وظيفة بل وظائف اشدوا كثر مما كان للمرتبة الدانية لها - و فق قضية كل ما قل وجوده كثر شرطه -

و بالجملة فالغاية القصوى من التربية التكليفية فى جميع المراتب و المراحل من الحياة - نيل العباد الى اعلى مراتب الوصول الى السعادة الا بدية و ليست الغاية

فيها امتحان عباده و تعيين مقام كل واحد مقامه اللائق به و لا افادة ذلك كى يعرف كل احد مقامه و ان كان هذا الامر حاصلًا له ثانيًا وبالعرض ولكنه ليس مقصودًا بالاصالة و قد يكون ظاهر الحكم و النتيجة الحاصلة منه - الامتحان المحض كامرہ تعالى خليله ابراهيم النبي بذبح اسماعيل - ولهذا كله كلما بلغ الانسان من الكمالات و قد انقضى نحبہ فهو يتمنى الوصول الى ما فوق ما ناله و ربما يبدى الحسرة و الندامة على ما فاته و انه كيف غفل عن لزوم السعى المتواصل و يقول بعد الموت هل لنا بعد الموت من مرد كما حكى الله تعالى عن لسان هذا القسم من الناس بقوله : « يا ليتنا نردو لانكذب بآيات ربنا و نكون من المؤمنين » سورة الانعام (٦) آيه ٢٧ -

ولهذا ان فرض شمول رجوع مثل هؤلاء الى الدنيا فهو نهاية آمالهم ليتداركوا ما فاتهم من قبل مستبشرين بادامة اداء وظائفهم و التكليف المحولة اليهم لينالوا من الترقيات و المقامات المتتالية ما لم ينالوه من قبل - غفلة او تسامحًا او لانتهاه عمره المقرر له الى غير ذلك من موانع التوفيق هذا .

وعلى فرض ان التكليف للامتحان فقط فالرجعة ايضا مفيدة للراجع الى الدنيا بعد الموت لان لكل يوم وظيفة للعبد لها اثر و نتيجة امتحانية كلزوم امتحانات التلميذ الداخلية للفصول المتوالية و كلما توفق اى دامت حياته فى اداء التكليف فقد خلاص و فاز فى امتحانه كما انه ان لم يؤد ما عليه رسب فيه بالخصوص وان نجح فى الباقي - و اداء امتحان يوم لا ينافى امتحان يوم آخر كما لا يلازمه نفيًا و اثباتًا لاختلاف نوع امتحان كل يوم عن الاخر و كما لا يكفل امتحان يوم و نجاحه امتحان يوم آخر مكانه - و كلما كثرت امتحاناته اى تمت اعماله المأمور بها فهو ناجح فى امور كثيرة كمن امتحن فى علوم متنوعة و نجح فى الكل و نال شهادات متنوعة فالذى يؤلف مثلا كتبًا متعددة فى علوم متنوعة - مقامه اعلى بمراتب من الذى استطاع فقط على تأليف كتاب واحد مثلا فضلا عن الذى نال شهادة ما ولم يبلغ مرتبة من العلم يمكنه التأليف فالحياة الاولى الدنياوية للبشر مدرسة لها فصول و شعب فى فنون مختلفة و علوم متنوعة يختلف الواردون عليها - استعدادا و رغبة و اقامة فى تحصيل الفنون و العلوم و ان فرض من حاز جميع الدروس الحيوية

و مات فان فرض عوده الى الدنيا فلربما كان سعادة اخرى له حيث يكمل هنا ما فاتته من قبل ولو باعتبار فقد الوسائل المفضية الى تكميل تربيته الحقيقية - فيمتحن امتحانا عالما --

واما ان الانسان يرى في قبره نتائج اعماله- ان خيرا فخييرا وان شرافرا- فلا ينافي كونه مكلفا في الرجعة كما هو متعارف في الجزاءات والعقوبات العرفية تحسينا وتقبيحا- انعاما وعذا بافتري المحكومين باحكام جزائية اذا برئت ذمتهم او نحو امن العقاب الوارد عليهم فهم مكلفون برعاية القوانين والمقررات وكلما زادوا تمردا وعصيانا اشتد عقابهم كما انه كلما اطاع وتندم مما ارتكبه مجتنبيا ما يخالف النظام خفف تضييقه و اعيدت حيثته درجة بعد درجة تحت شروط ومقررات وربما اعيدت له حقوقه الاجتماعية هكذا الامر لمن حيي في الرجعة .

و خلاصة الامر انه علم مما فصلناه ان الرجعة على اى تقدير لا ينافيها التكليف اسواء كان من باب الاستكمال او من باب الامتحان .

٦- ومنها توهم ان الرجعة لغو وعبث وفعله تعالى منزه عن اللغو والعبث فالرجعة التى هى بارادته امر منكر وغير واقع على الاطلاق واصل هذه الشبهة على ما حكى من طرف العامة وبما ان المقصود منها غير مصرح وغير معلوم فلننظر فيها بجميع شقوقها المحتملة ولنجب عن كل منها :

الف- فمما يحتمل ان يقال ان الدنيا وعاء اللهو واللعب بل هى عينهما كما قال تعالى «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لُتْلُوتٌ عَجَبٌ» سورة العنكبوت (٢٩) آية ٤٣- واللهو واللعب يلازم غالبا اللغو والعبث وعليه فتجديد الحياة الدنيوية ليس الالغو وعبث ! والله تعالى منزه عنه .

والجواب عنه انا نصدق بتزهره تعالى عن كل نقص وان كل فعله عين الحكمة والصواب كما انه منبع الرحمة والفيض واعم فيوضاته - الوجود لمن استحقه وكان فيه قابليته ذلك ومن مصاديقه خلقه الدنيا من الارض وغيرها - والدنيا وان كانت دار اللهو واللعب ولكنها منشأ الخير ان منها خلق الانسان وخلقته الرحمن وهو الحامل للروح

الذي من عالم الامر و معدن الوحي و التنزيل و مودع الامانة الالهية و مفخر الخلائق و هو الشمس المضيئة و منبع الخيرات و هو غاية الخلقة و الهدف المحبوب من اصل الخلقة و ببر كته هذا الفرد المنظور من البشر صار من تبعه و اتخذ منهاجه - شريفا كريما كما قال تعالى « **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** » سورة الاسراء (١٧) آية ٧٠ - فالغرض من خلق الارض خلق البشر و منه ظهور فرد كامل فاكمل الى ان يبلغ مبلغا « **ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى** » سورة النجم (٥٣) آية ٨ - فتوغل بعض افراد البشر باللهو و اللعب الموجب لحرمانه من الفيوضات الرحمانية لا يضر بما هو الغرض الاصلى من الخلقة فانه ناش من سوء اختيار العبد - وساحة الحياة البشرية طاهرة بالذات و ما طرء عليها فهو بالعرض فالحياة رأس مال التجارة و السفر الى دار البقاء و السعادة كما راينا و سمعنا من نال بمساعيه الجميلة و حسن اعمال حياته مقامات عالية و درجات رفيعة من الانبياء و الاولياء و الائمة المعصومين و المجاهدين في سبيل الله من بقى اسمه الى الابد متبر كما به متوسلا به من اراد سبيل النجاح .

و الدليل على ان الغاية المنشودة من خلق الارض و من عليها هي امر مقدس و ناش عن حسن النظر اليه انه تعالى اعطى العقل للانسان و هو مصدر كل خيرو سعادة فليست الدنيا مجرد لهو و لعب كي يلزمه اللغو و العبث الخالي عن فائدة ما كما توهم المشتبه و اما نفس اللهو و اللعب فليس خاليا عن كل فائدة و انما يكون غالبا خاليا عن فائدة عقلانية و ثمرة روحية مستقيما ولكنه قد يستتبع فائدة مهمة عقلانية ايضا كتجديد القوى المتبعة و المصروفة في امور حسنة به كما هو ملحوظ في مناهج المدارس المتشكلة و المنتظمة في الممالك المتمدنة و المعترفى حمل الحسن و القبح على الافعال و النيات هو النتائج المترتبة عليها و الغاية المطلوبة عنها و عليه قديعد لهو و لعب فعلا عقلانيا كما قديكون قول في الظاهر - من حيث الاخلاق - مذموما و هو في الحقيقة - بما يترتب عليه - قولا حسنا عقلانيا مثل ما اذا كذب لان ينجو منه نفس زكية .

و بالجملة - فالابرض احد حتى المشتبه ان يكون و جوده عبثا و قوله عبثا و

عمله و سائر شؤون حياته عبثا ! قال تعالى « **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا**

لا تُرْجَعُونَ» سورة المؤمنون (٢٣) آية ١١٥ - واما ان الرجعة فيها فوائد لانعلم منها سوى شىء يسير بالنسبة الى ما لانعلمه وهى كثيرة منها امكان تحصيل المعاد منافع اكثر مما ناله فى حياته الاولى فيزيده معرفة ويجد فى الطاعة والعبادة ويحسن الى الخلق على وجه اكثر وتكون رجعته حجة على الخلق وبرهاناً على ثبوت المعاد ويبرء ذمته فيؤدى دينه السابق او يؤدى حقاظيعه من قبل اولم يؤد حقاظيعه من الغير فيستطيع الطالب والداين فى الرجعة ان يستوفى حقه منه اوانه يتوب من بعض اعماله السوء فتقبل توبته ويعاف من عذاب القيامة كما يمكن ان تكون رجعته للوصول الى منافع اكثر مما كان له اوان رجعته لم تكن لتدارك ما فاتته لنفسه بل لاجل ان رجعة غيره الذى له حق عليه هى الموجبة لرجعة المديون حتى يستوفى حقه منه و من باب المثل نفرض شخصاً قتل عن ظلم وعدوان وقدر جمع بعد موته الى الدنيا فيريد ان يستوفى حقه من القاتل فمقتضى العدالة الالهية ان يرجع القاتل لياخذه بالقصاص فتكون رجعته تابعة لرجعة المقتول لا يراد القصاص عليه فليس على ذلك رجعة القاتل عبثاً وبلا فائدة كتخفيف عذابه الاخرى بالقصاص ومن المعلوم ان توبته و ندامته عن القتل لا تفيد لان القصاص من حقوق المقتول و وراثته ولا يسقط بالتوبة و المنظور من القصاص - استيفاء حق المقتول ليس غيره فلا مشاهدة الاحياء زمان وقوع الجناية - دخيلة فى تشريع القصاص ولاشياء ثبوت ظلم الجانى مطلوب ولا لاجل انلال القاتل فى نظر الاحياء - شرع القصاص .

ولذا - غير لازم حضور جماعة من الناس الذين كانوا مشاهدين الواقعة الا فى بعض موارد اجراء الحدود وذلك لان حضور طائفة من المؤمنين عند القصاص - تكليف آخر غير ملازم لمطلق موارد اجراء القصاص -

وعليه يندفع ما ربما يتوهم ويظعن على القول بالرجعة بمثل رجعة يزيد بزعم ان حكمة الرجعة ان كانت وضوح ظالميته فالذين كانوا من خلافته ووقوع ظلمه فكلمهم اموات ولم يرجعوا والذين فى زمن رجعة يزيد احياء بالرجعة فقد علموا وابقنوا بظلمه وعليه يكون رجوع يزيد فى الدنيا لغوا وعبثاً! ووجه الاندفاع ان رجعته انما تكون

لاستيفاء حق المظلومين منه وللأجل ملاحظة الغير واطلاعه عليه .

والحاصل ان الرجعة بمنزلة تمديد العمر وانما الفرق بينهما عدم الفاصلة بين امتداد الحياة فى عمر الحى ووجود الانفصال مع الرجعة وكلما طال عمر الانسان وتجددت حياته كان له مجال لاستكمال نفسه والنيل الى مرتبة او مراتب من الرقى والكمال لم يكن يناله لولا طول عمره او تجدد حياته .

ب- ما استخف قول من زعم ان رجعة الانسان ان كانت لاستيناف اعماله السابقة فهى لغو وعبث لان اعماله السابقة قد تمت وترتبت عليها آثارها وثبتت فى صحيفة اعماله واللاحق لا يؤثر فى السابق عليه فرجعه لغو وعبث !

وذلك لانا قلنا ان الرجعة فى حكم امتداد عمره وهلا يؤثر فى استكماله اعماله اللاحقة وتكرار اعماله الصالحة الحاصلة فى دوران الشباب- فى دوران الكهولة و الشيخوخة! وهل قضاء الصلاة والصيام ايام الشيب لا يكفى ولا يقبل من الذى فاتته ذلك ايام الشباب الى غير ذلك من صور الاعمال الخيرية وهل اذا احسن الرجوع فى حياته الاولى فردا او افرادا وقد اثر فى بر كة ما له ثم احسن كذلك ثانيا وثالثا.. لا يؤثر فى بر كة ما له ايضا؟ حاشا وكملا.

ويشابه هذا التوهم : ما اذا قيل الذى يرجع الى الدنيا ان كان رجوعه لتغيير اعماله السابقة فهو لغو وعبث لان اعماله السابقة ان كانت حسنة فالتغيير فيها لا يصدر من عاقل فرجوعه لغو وعبث وان كانت سيئة فتغييرها غير ميسور له لانها خرجت عن حيز اختيارها وقدرته عليها!

ووجه الدفع ما كررنا من ان الغرض من الرجعة كاطالته تعالى عمر عبده ليس لتغيير اعماله السابقة او ياتى فى حياته الاخيرة باعمال سيئة اذرب شخص ندم فى حياته الاولى - بسوء اختياره و سوء حاله - من اعماله الحسنه فان ارتكب المحرمات او انه بسوء اختياره خرج عن الايمان طول حياته و اوقع نفسه فى زمرة الكفار فى آخر عمره فهل يكون تمديد عمره فى هذه الصورة لغوا وعبثا؟! او الذى عصى وطغى و ارتكب الفحشاء والمنكر تمام عمره يكون خلقه عبثا- هل خلقه الشيطان و امثاله

لغو و عبث!؟

لاشك ان الجواب لدى العاقل المسلم نفى ان فعل الحكيم على الاطلاق منزه عن اللغو والعبث وفي خلق كل من الافراد المفروضة مصالح عنده تعالى وعند الراسخين في العلم وعدم علم البعض بها لا يدل على عدم مصلحة ما كذلك الرجعة لمن ارتكب فيها الاعمال السيئة بسوء اختياره سواء كان عمله موافقا لاعماله السابقة او مخالفا لها ففي وجود الشيطان و جنوده يكون العبد المؤمن ملتجأ بالله تعالى مستعيذا به من وساوسه وهو نوع مصلحة لعباده الصالحين ان مخالفتهم للشيطان واعوانه اجر وثواب و درجة من التقرب اليه تعالى وفيها نوع تبرئة من الاعمال السيئة ونوع تصفية وتزكية من الاخلاق الذميمة وهكذا الامر في خلقه الفساق والفجار والظلمة ففي نصح العباد لهم ونهيهم عن المنكر ميدان للاطاعة وكسب الاجر وكذا دفع الفساد وفي خلقهم وجودهم تعمير البلاد وتكميل المهن والحرف والصناعات والاختراعات والاكتشافات وغيرها مما يؤمن المعيشة والتنوير ويسهل الامور الحيوية كتسطيح الطرق والشوارع وتهئية وسائل المواصلات من التلفون والتلغراف وغير ذلك مما لاتعد ولا تحصى وفي الكل فوائد جمة للجماعة البشرية وان جاز سوء الاستفادة منها ولكن نفعها اكثر من ضررها ولا يظلم الجماعة بظلم البعض والله يحب العمران كما يحب عباده ولكل شيء سبب او اسباب وعمران البلاد سهم رجال الدنيا كما ان الاستكمال الروحي والرقى الصحيح المطلوب العقلاني نصيب عباده الصالحين والجمع بين التمدن والتدين جمع بين النورين ورحمة وهناء بين العالمين لمن كان له حظ وسعادة في الدارين..

ولاتنس المثل المعروف هو ان رجلا معجبا للعلم والمعرفة صاحب حكيما في سفره وفي الطريق صادف كافرا شريرا فسئل الحكيم هل في خلق هذا الكافر خير وفائدة؟ فاجابه الحكيم بان في وجوده خيرين ليسا في وجودي نبي فسئله عنهما فقال ان قتل هذا الكافر اي احد يوجب دخول المقتول الجنة وكل من قتل هذا الكافر فاقتل يدخل الجنة وليس في وجودي نبي اجتماع هذين الخيرين.

و قد تبين من كل هذا ان الرجعة ليست لغوا ولا عبثا كيغما عمل الراجح لان

الحياة مطلقا لاسيما للانسان نعمة له و فيها من حيث هي فوائد و ان اساء صاحبها فيها او اهملها كالغيث فهو رحمة اذا اصاب البستان انبت الورد ولكن اذا اصاب الارض السبخة انبت الشوك .

ج - قد توجه الشبهة الحاكية عن ان الرجعة لغو و عبث بان الراجع الى الدنيا اما من اهل الباطن فلا ينصر الحق و اما من اهل الحق فلا يحتاج اليه لان الناصرين للحق في الرجعة كثيرون بل هم يزيدون عن به الكفاية ففائدة الرجعة و هي نصرة الحق و اضمحلال الباطل غير حاصلة!

و دفع هذا التوهم ان مصلحة الرجعة ليست منحصرة في نصرة الحق و ازهاق الباطل و قد مر منا ان من الممكن ترتب الفائدة على نفس الراجع فقط باتيانه اعماله الصالحة و اعطائه حق من هو مضيعه الى غير ذلك من الوجوه المعقولة المارن كرها و على فرض انحصار فائدة الرجعة في نصرة الحق و اضمحلال الباطل فمن الممكن ان يكون الراجع من اهل الباطل سابقا و في الرجعة صار من اهل الحق فينصر الحق و يمكن ان يكون باقيا على بطلان عمله و فساد نيته فيصير مغلوبا و منكوبا و يجوز جزائه الدنيوى كما سيجزى جزائه الاخرى **ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ (١) فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** سورة المائدة آية ٣٥ - ولعل يكون خذلانه سبب اضمحلال الباطل باسره و ان كان الراجع من اهل الحق فمن الممكن ان يكون ممن يستمد منه اهل الحق و به يوجب غلبة اهل الحق على الباطل و اهله و على الوجه الكلى فلا شك من وجوده في هذه الصورة من ازدياد عدد اهل الحق و على اي حال ترى في كل صورة من الرجعة فيها نوع فائدة خاصة او عامة - على سبيل منع الخلو - و لا تكون لغوا و عبثا كما زعم .

د - و من اسخف الاقوال و الاوهام في هذا المقام سرد كلام مختلط بين رطب و يابس لا يدري من اين ابتداء و الى اين ينتهى فقد يتمسك لامتناع الرجعة بانها خلاف الاصل الثابت في عالم الكون و الكائنات و قد يتشبه له بمخالفتها للسنة الحتمية الالهية و لما يتنبه الى ضعف وهمه و انه على الاقل دعوى بلا دليل يلتجىء بان الرجعة

خروج من الفعل الى القوة وقد قيل ذلك في ابطال التناسخ و هو الرجعة بينهما بون بعيد وقد يريد من بيانه ان روح المتوفى عند ما يصل ويدخل عالم آخر (هو البرزخ) يصيرن افعليات و آثار هي ثمرة ما كان فيه بالقوة في العالم الماضى و سنخ الثمرة البرزخى لايناسب سنخ الوجود المادى فبعود الروح الى الدنيا (الرجعة) تنسلخ عنه تلك الآثار المختصة بالعالم البرزخى وهذا هو الخروج من الفعل الى القوة وهو حركة قهقرائية واقعة في طرف ضد الحركة المألوفة المستقرة فى العالم والمتوقف عليها نظامه الضرورى حسب الخلقه و الناموس الالهى الى غير ذلك و نحن نترجم هنا ما اتى به الزاعم المخالف للرجعة و نجيب عن كل جملة منها بما يناسبه :

قال المخالف (لا يخفى ان الرجعة و عود الموتى الى الدنيا باعتبار انها تستلزم الحركة القهقرائية و الفلاسفة يقولون باستلزامها الخروج من الفعلية الى القوة فهى على خلاف السنة الالهية و خارج عن جريان نظام عالم الطبيعة و بالاخرة امر يكون - حسب العادة - محالا كما ان عود الانسان الى مراحلها الاولى - بحسب الخلقه - خلاف السنة الحتمية - والنواميس الالهية لا تتغير و يكون محالا حسب العادة . . .) ثم ياتى بتوضيحات بهذا الشأن يريد بها الاستدلال على امتناع الرجعة وهى تغييرات لفظية فى دعوى الامتناع من دون دليل !

بيان ذلك:

قوله - (من حيث انها تستلزم الحركة القهقرائية) انه قد ادعى اولان الرجعة تستلزم حركة قهقرائية و ثانيا ان الحركة القهقرائية اللازمة للرجعة امر ممتنع ذاتا فالرجعة المستلزمة لها امر ممتنع عادة او بالعرض .

فنقول - ان معنى الرجعة عند اصحابها رجوع الروح بتمام قواها و خصا يصها الفعلية الى بدن كان له وقد حده الله لروحه الوارد عليه و هذه الحركة حصلت بارادة من الله و لاشك من وجود مصلحة فيه و لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون و لعل منها تكميل الروح متعلقا ببدنه الدنيوى ما فاتته من قبل او تكميل الغير كبعث الانبياء او غير ذلك كما ان الفائت منه يختلف من التهاؤه و انهما كسه فى امور المعيشة

او لا غواء ابناء الزمان او قصر عمره مثلاً او غفلته او تعويق ما كلف به الى وقت واسع مثلاً .

واذا جاء الاحتمال لاسيما المتآخم للظن بن اليقين لانطباقه على المشهودات - بطل الاستدلال فضالاً ما يكون من سنخ الدعوى و كيف دعوى مبتن على اوهام وتقاليد عمياء فالحركة الحاصلة حركة مستقيمة صعودية استكمالية .

توضيح ذلك :

١ - ان الانسان الحى فى هذه الدنيا - كماله النمو و الرشد فى قواه البدنية - تنمو نفسه وقواها على التدرج فكلمما خرج من القوة الى الفعلية لظفت نفسه و طابت وقواها وبلغ المرتبة التى استعملها فالفعلية للروح حاصلة له فى هذه الحياة الدنيوية فاذا فارق البدن انتقل بجميع فعلياته الكاشفة عنها صفائه و لطافته فيرى فى عالم البرزخ نتائج اعماله وافكاره كمرآت ينتقش فيها الاشياء فاذا اراد الله - لمصلحة ما - رجوعه الى بدنه الاصلى الدنيوى اعاده كما كان له من لطافة الذات وجوهر الصفات و عند ما انتقل و استقر فى الدنيا يكسب ماله و يكتسب ما عليه ازدياد الكمال و الكمالات متدرجة الى غاية ما يمكن وهذا المعنى يتصور حتى فى الانبياء والاولياء كتدرج العلم الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين هذا من طرف انسياق الانسان نحو السعادة و كذلك الامر فيمن انساق الى الشقاوة فيزداده شقاوة فشقاوة بمرور و تكرار الحياة ان لم يتنبه مماراه فى العالم البرزخى ونسيه وزعمه كرؤياه فى النوم و ان كان مزعجاً له و قد اغتر بمشتميات القوى الحيوانية و تشويق ابناء الزمان مؤيدة بالوساوس الشيطانية و طينته الخبيثة ساعدته و وافقت ما اختاره بسوء نيته و اختياريه كل ذلك (ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة) والعاقبة للمتقين .

٢ - و على فرض ان الجريان حركة قهقرائية فهى او لا انها صورية سطحية ظاهرها مخيف و نعمة و باطنها فيه النعمة وذلك لانها موصلة للراجع ومن بحكمه الى الهدف المطلوب نظيره انك ترى السيارة و انت تعلم جهة سيرها و انتهاء مسيرها انها

تسير حول الجبل مقبلة خلف الهدف (و انت واقف على ارض مسطحة قبالة ولكنها بدورانها حول الجبل سائرة نحو هد فيها . او انت راكب سفينة جارية نحو الشمال مثلا فترى الساحل متحر كما نحو الجنوب و هو خطاء البصر و الموهم فى المقام للمخالف كذلك فان كل احديرى الاشياء مطابقة لافكاره الناقصة و اهوائه و مرامه والحقيقة بمراحل عنه .

وثانياً- على فرض ان الحركة قهقرائية فى الواقع و نفس الامراى على خلاف الاصل و استقامة خط السير الى الغاية فمن الذى يمكنه انكار وقوعها فضلا عن امكانها اذا كثر الوقايع المشهودة حاصلة على خلاف رضا الانسان قال تعالى **عَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ اَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ** سورة البقرة آية ٢١٦ وقال الشاعر :

مَا كَلَّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يَدْرِكُهُ تَجْرِي الرِّيَّاحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السَّفِينُ

فالعبء يدبر والله يقدر واين القضاء والقدر وعالم المادة عالم التنارع والجدال وتزاحم العلل والاسباب فيقدم ماهو الاقوى وفوق الكل ارادة الله تعالى التى لا مرد لها حيث برد النار لخليله **عليه السلام** وحيث اوقع الطوفان زمن نوح النبى وكان فيه خلاف نظام العالم وفيه خراب الدنيا ؟

فقل ايها المخالف للرجعة ان برد النار حر كة قهقرائية او خروج من الفعلية الى القوة وهى ممتنعة ومما لا يتعقل فيه الامتناع - الحركة القهقرائية ولايقول بها الامن عمى اوغض النظر واهمله عما هو بمراى ومسمع من الناس **«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ اَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ اَعْمَىٰ وَاَضَلُّ سَبِيلًا»** سورة الاسراء آية (٧٢) ومما ثبت ان لامتناع للحركة القهقرائية بل الوقوع ادل دليل على امكانها الذاتى .

قوله- والفلاسفة يقولون باستلزامها الخروج من الفعلية الى القوة

اقول- ان مسألة الخروج من الفعلية الى القوة انما اقامها الصدر الشيرازى فى الجزء الثالث (سفر النفس) من كتابه الاسفار ردا على القول بالتناسخ - حسب مشربه الفلسفى وان تبعه احد من المتأخرين ولم يصلنا شىء منه من المتقدمين فالعبير باسناد

القضية الى الفلاسفة جمعاء لوجه له .

ثم القضية كما علم فهي :

اولا- قائمة لامتناع التناسخ واين التناسخ من الرجعة لان الاول مورده عام مصداقا على التوالى وفي امتداد الزمان الى الابد والرجعة تختص فوجا من كل امة و في وقت خاص وفي مرتبة واحدة قبل قيام القيامة - ثم الاكثر من الذين ردوا التناسخ اعترفوا بصحة الرجعة وثبوت امكانها بل بوقوع الاحياء من ناحية بعض الانبياء كعيسى عليه السلام بعد الموت والهلاك وذلك لان فلسفة القول بالتناسخ غير فلسفة القول بالرجعة- **ثانيا-** ان بيان القضية على ما هو المعهود من الحكيم الشيرازى وقد ذكره في الباب الثامن من سفر النفس من كتابه: - الاسفار - بقوله فصل فى ابطاله بوجه عرشى لايفى بمقصوده لان التوافق والتطابق بين قوتى البدن والروح انما هو فى مرحلة خلق الانسان وحدث النفس جسمانية واما بعد انقطاع الروح عن بدنه الاصلى وبقائها فهي فى اقامة استكمال نفسه وترقياته الروحية كما فى الحديث فى مسألة الملائكة... منهم ر كع لايسجدون ومنهم سجد لاير كعون... وبدنه المادى فى دثوروزوال فكل يجرى مجراه الطبيعى فاين التوافق والتطابق البدوى وفى رجعته الى الدنيا متعلقا ببدنه الاصلى المتكون ثانيا بارادته تعالى كما كان كيفية و كمية من القوى البدنية الفعلية و كذا الكمالات الجسمية واما الروح فلم ينفصل منها ما اكتسبته فى الحياة الاولى الدنيوية و فى عالم البرزخ من اداء وظائف لها من قبل خالقها تعالى كتربية الاشجار والنبات او الرياضة الروحية كالحرمان من اللذائذ الروحية تنبيهها لها وتعذيبا جزئيا للإشارة اليها بما للروح وعليه يوم قيام القيامة ان لم تتقدم مما نشأ منها من سوء نية او سوء عمل وفى تعلقها ببدنها ان كان للتربية التى كانت فاقدة لها فهو حركة صعودية و قوة فعلية لاكتساب درجة اعلى مما هي عليه ولذا - قلنا على القول بعود الارواح بامكان تعلقها بجنين خبيث الذات مثلا لازدياد حمل ثقل تربية البدن وتعديل قواه الجسمية للانتفاع بهافى طريق الاستكمال- وخبث الطينة او حسنها- مقتضيات لها شروط وموانع فى فعليتها وكذا المزاحم والمعارض والمؤيد لها ومن جعلتها ارادة الروح- نفيا واثباتا- المتنبهة

لتعديل حال الطفل ومزاجه-

و على كل حال فقياس الرجعة يرجوع الانسان الكامل الى النطفة التى كانت مادة حياته قياس مع الفارق فلو كانت الرجعة ممتنعة لزم امتناع بعث الانبياء لان المسلمم لدى اهل الكتاب و المسلمين ان روح النبى فوق روح كل فرد من الامة المبعوث اليها- وبما ان شريعة محمد عامة وهو مبعوث على الابيض والاسود من المشرق الى المغرب ومن الشمال الى الجنوب فروحه علا كل روح وعلمه واخلاقه فوق كل ذى علم عليم وكيف بعث وبقى فى هذا العالم المادى الذى بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم بمنزلة السجن مع الاعمال الشاقة له قال تعالى **«قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ اِلَىَّ اِنَّمَا الْهَيْكَمُ اِلَهٌ وَاٰحِدٌ»** سورة الكهف- ١٨ آيه ١١٠

فان اعتذر المخالف للرجعة بان ابقاء الروح كروح النبى فى الدنيا مضافا الى انها درجة عالية من روح طفولته الناقصة المستكملة و فيضه تعالى العام يقضى بابقائها وعدم منعها من الاستكمال فان له حكمة عالية هى ارشاد العباد وهدايتهم الى مافيه الصلاح وهذا امر استثنائى او خارق العادة واين هذا من الرجعة!

قلت: ان اعترف بهذا الامر النادر المخالف للمسيرة المستمرة- المسماة عنده بالسنة الحتمية- فلتكن الرجعة كذلك لحكم ومصالح للعباد قدره الله واحكمها بالرجعة وهو من قبيل خروج الشيء من الفعلية الى القوة.

ثالثا- نفرص ان اعادة الروح الى بدنه السابق خروج من الفعلية الى القوة لعدم تناسب وتطابق بين قوى البدن وقوى الروح الجائزة لدرجات راقية نفسانية من المعارف والاخلاق الكريمة - لو فرض الامر كذلك فما الذى يمنعه انفى كثير من الموارد لا ترى تناسبا بين الامور واجتماعها واقعة فترى من هو ضعيف الجثة والقوى الجسمانية -قوى الروح والعقل والدراية كماكثر النوابغ والمرتاظين ممن يضعف قواه البدنية فيرقى به قواه الروحية ويصدر منه من العجائب ما يتحير كل ذى لب عن مثله ومثله الحى فى حالة الطفولة فالمشهود من حركات الطفل ان قواه الحساسة قد تفوق قواه الجسمية وبالعكس قد نرى شخصا قوى البدن بجميع قواه وهو ابله او احمق او مجنون

وغير ذلك فإى تناسب بين ارواح هؤلاء وقواهم الجسمية الى غير ذلك من موارد نقض القضية اى امتناع الخروج من الفعلية الى القوة كما توهمه صدر الدين الشيرازى راداً به القول بالتناسخ .

نعم انا لانكر جريان قانون التناسب فى موادره ولكن التناسب بين شيتين من جميع الجهات غير لازم وماعد من موارد التخلف كالمثلة المذكورة و مسألة الرجعة فانما هو من بعض الجهات المشهودة ولكن جهة التناسب مع شدتها فى الكيفية خفيت عن انظارنا لاستهلاكها - بحسب الكمية - فى جنب تلك الجهات الكثيرة بالنسبة الى النظر البدوى قصورا او تقصيرا و عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .

رابعاً نوضح حال القضية و ان الرجعة بالنسبة الى الحركة الكونية وقانون الاستكمال - حركة عرضية كنمو الشجرة بازدياد اغصانها وافنانها - اثناء سيرها الطولى الى مبلغ الاثمار والحركة الرجعية لاتنافى الحركة الطولية للروح فى طريق الاستكمال بل تجامعها كما فى الشجرة - .

وان شئت سر القضية فالرجعة من مظاهر قابون الكمون والبروز اى الذى كان للروح فى العالم البرزخى على طريق الجمع و الاتصال و الحضور من نتائج افكاره و اعماله فى عالم واسع المدى ومحل رفيع محيط بما يقع تحت نظره على سبيل التفرق والتشتت للحجب المادية الواقعة بين افكاره واعماله -

فمعلومات الروح و اخلاقه واعماله فى البرزخ كالخريطة المسطحة منصوبة امامها و قد زال عنها حجب السينما فظهرت الرواية من اولها الى آخرها دفعة واحدة وتكون روح الشخص كمرآت صافية امامها الاشياء اجمع .

خامساً - ان اراد المخالف للرجعة من الخروج - انفصال الروح من نعمه البرزخية و حظوظه الاخروية لان - القبرروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران - فالروح بنزوله الى الدنيا يحتجب عن تلك النعم والسعادة وينغمر فى ملهيات الدنيا محروما مما كان له وفيه وهذا معنى خروجه من الفعلية الى القوة .

فالجواب - ان هذا الفرض كاف فى عدم امتناع الخروج لامكانه عقلا برضائه

و رضاء مولاه لذلك حثا و رغبة في تحصيل درجات اكثر مما كان له بالرياضة الاخلاقية و الاعمال الصالحة الشاقة فيفدى القليل لنيله الكثير مع ان الروح لم يضع منه مماله شىء بالرجعة بل جعل موقتا ما حازه في خزانة امينة وعند امين مراقب في حفظه كمن اراد الغوص في البحر و الغور فيه في طلب المرجان او اللؤلؤ و هو متمكن مشر حتى الامكان و قد ترك ماله و اولاده و رائه على العجالة و عند ما كمل عمله و حظى بشىء كثير يرجع الى اهله مسرورا مليئا و قد نال من قبل الاشياء المطلوبة تعباً و مواجهة للاخطار .

تنبيه - ينبغي تذكرا زهاب اليه الفاضل المحقق : غلام على عقيقى كراما نشاهى فى رده على المخالف للرجعة بالنسبة الى الاستدلال المخالف بخروج الشىء من الفعلية الى القوة فى صورة تحقق الرجعة بتفسيره الخروج المذكور فيما اذا انتقل الروح الكامل من عالم البرزخ الى عالم المادة اى النطفة و هى انسان بالقوة و عليه يجب ان ينزل من فعليته بجميع ماله من الكمالات و الحظوظ الروحية الى درجة ضعيفة الى الغاية توافق درجة النطفة فى قابليتها لان تصير انسانا كاملا - حفظا لقانون الحر كية الجوهريّة فى جميع الاشياء على حد سواء و فرار عن نقيضه و هو عدم تساوى المتحدين فى درجات القوة و الفعل ومع فرض لزوم المطابقة و تساوى المتحدين باتحاد واحد فى القوة و الفعلية - يستلزم انتقال الروح الى النطفة - التنزل الفاحش و هو خروج من الفعلية الى القوة و هو - لعدم السنخية و التناسب فى الدرجة - ضرورى الفساد و البطلان .

وبما ان تصديق الراد بصدق المقال - مفرقا بين مفادى التناسخ - و الرجعة - جاعلا ذلك ردا متينا على التناسخى -

يتضمن التصديق بامتناع خروج الشىء من الفعلية الى القوة - بقرينة كلامه

بعد ذلك .

وبما ان امر الرجعة شىء وراء ذلك فالروح فى اى درجة كان ينتقل بعدموت

صاحبه الي بدنه الكامل الاصلى بقدرته تعالى خلقه كما كان و **التطابق** و توافق

الدرجة بينهما حاصل دائما فالرجعة ثابتة لاتحز كها ربح عاصف ولا تزلزل فى اركان
ماقرره الخالق. هذا خلاصة ما بينه فى المقام.

ولكننى رأيت ان انبئه القارى بانحراف قليل من المخالف المستدل اولوا والفاضل
الراد ثانيا كما ياتى :

اما الاول فكان المستدل المخالف اعتمد فى استدلاله على الاتحاد بين البدن
و الروح اتحادا طبيعيا - على ما هو المبحوث عنه فى باب الهيولى والصورة - !
و هذا اشتباه بين منه لان ارتباط الروح بالبدن ليس بمثابة اتحاد الهيولى والصورة
المذكور فى العلم الطبيعى والالزم ان يكون للروح محلا و مكانا و هو مجرد الذات
بل الرابط بين البدن والروح علقه التصرف واحاطة الروح القائمة بين جهة ايقاعية
وجهة وقوعية بينهما فالروح مدبر البدن و سائقه نحو الخير و تعديله عن الخطاء
والانحراف ان وقع تحت تأثير البيئة او المحيط او غيرها من العوامل الطبيعية المؤثرة
فيه و الدخيلة فى مقدرات الانسان سواء كان من قبيل انتفاء شرط الاهتمام بهداية
الروح كانتفاء التصفية و القناعة او بايقاع مانع عن فعلية الارشاد كالغفلة و الانتفاء
بالدنيا او بعنوان عامل مستقل مزاحم كحب الذات والانانية وعليه لاتحاد بينهما نحو
اتحاد الهيولى والصورة اتحادا طبيعيا لانهما من سنخ المادة بخلاف الروح الانسانى وليس
للانسان ثلاثة اجزاء: الهيولى والصورة والروح بحيث يكون كل فى عرض الآخرين كما
هو لازم مقول الراد الموضح لما رامه المخالف للرجعة.

مضافا اليه ان التساوى بين متحدين فى جميع الجهات حتى الكمية غير لازم
ولا واقع فى العادة كما ترى فى كثير من المركبات الطبيعية كالماء والمختلطة والممتزجة
كالادوية الطبية ومن اختلاف الاجزاء فى الكمية يعلم اختلافها فى الكيفية والدرجة
بل اقول لا يمكن تساوى المتحدين باتحاد ما فى الدرجة والقوة والفعل - ان كانت
الدعوى مستندة ومبنتية على قاعدة الحركة الجوهرية للاشياء وذلك لاختلاف حركات
الاشياء من حيث السرعة والبطؤ ودرجاتهما فكما ان لكل شىء زمانا محدودا وعمرا -
- بين الاقل والاكثر - يختلف كل عن البقية - كما علم فى عمر اعضاء البدن والخلقيات

فكذلك فى السرعة و البطؤ و يتبع اختلاف الاشياء فى درجة الحرارة - يختلف بلوغ كل لدرجة معينة عن غيره المتحرك نحو تلك الدرجة و هذا الاختلاف جارفى مواد المركبات و اجزائها فلا يمكن التساوى المدعى .

و اما الثانى : فإظهار الفاضل الراد عليه بان الخروج من الفعلية الى القوة لكونه نقيضا للحركة الجوهرية الثابتة فى جميع الاشياء - على ما قرره - رد قوى على القائل بالتناسخ صدقا اياه لزوم تطابق اجزاء الكل و توافقها كما و كيفا و عليه لا ينطبق هذا الامر فى التناسخ بانتقال الروح الى النطفة ! فيه نظر :

او لا- توافق الجزئين من جميع الجهات كما مر منا فغير مرضى لثبوت اختلاف نسبة اجزاء الماء فى الكمية و هى عنصر الكسجين و هيدروجين نسبة الواحد الى اثنين و كذا غيرها من الاسكنجبين و الادوية العلاجية .

و ثانيا - ان المتعارف و المشهور من قبل التناسخية ان روح المتوفى انما ينتقل الى بدن انسان ذى نفس آخر و ظاهره ارادة بدن كامل القوى الحيوانية و النباتية و الشيطانية - و من الرد عليه - على ما نقل - باستلزامه حلول نفسين فى بدن واحد - يعرف مورد التناسخ و مذهبه - فما قرره من تعلق روح المتوفى بالنطفة لا قائل له .

و ثالثا - ان التوافق بين البدن و الروح و قواهما فى الدرجة من القوة و الفعل - باعتبار تدرج كل منهما فى الحركة الجوهرية الصعودية انما يمكن تصويره فى مورد احداث الروح للجسم المستعد اى فى المرحلة الاولى التكوينية و هى جسمانية الحدوث روحانية البقاء و اما فى موارد تعلق الروح المعاد بالجنين فلا يعتبر التوافق اذا سلمنا بان العلة بينهما علة التصرف و الحكومة و التدبير و تكون النسبة بينهما نسبة صانع الآلة و نفسها - و الشاهد على تحقق القسم الثانى ايضا من الاحياء قوله تعالى **ونفخت فيه من روحي** بشأن آدم ابى البشر سورة الحجر (١٥) آية ٢٩ ايضا سورة ٣٨ آية ٧٢ فان الظاهر منه افاضة مستقيمة منه تعالى الى آدم ابى البشر و مع صرف النظر عن ظهوره لزم التكلف فى التفسير او حمل على الشاذ و النادر و الفارق بين ما فسر الراد للخروج المذكور من تعلق الروح الكامل بالنطفة و بين ما عليه - معرفة الروح - ان الاخير

على ان الروح المعاد انما يتوجه نحو الجنين محيطا بامه على وجه الهالة مراقبا له على سبيل الرافة واللفظ فيتصل اى يشتد تعلقه به وتسلمه عليه تدريجا الى ان يخرج ولدا فيستقل الروح فى امر البدن حسب استعداده وقابليته المزاجية الى ان يتحول و يستهلك فى الروح العارضى له او باستكماله الاستعدادى ينقلب نفسه وقواها الحيوانية درجة الى روح انسانى وقد يطلق لفظ النفس على الروح الانسانى احيانا مادام متعلقا بالبدن غير مفارق له وفى حالة المفارقة يختص باسم الروح ولا نصرف لفظ الروح الى مفاده فى تلك الحالة -

وهذا النوع من الانقلاب جازىذاتا وشرعا كما عدمن المطهرات الاستحالة فاذا انقلبت العذرة دودا ووقع الكلب فى بحر الملح و انقلب ملحنا يصير طاهرا . بل يكون الذاتى منه واجبا و ضروريا فى الاحياء فانظر مثلا الى شكل الضفدع وصورته من حين تكونه الى آخر مدة جريان نمائه تراه فى كل آونة له شكل خاص بعيد الشباهة بينه وبين شكله السابق واللاحق له فهذه التطورات المتنوعة ترى فى الضفدعة محسوسة وهى جارية فى جميع الاحياء مع نوع من الخفاء والغموض فى النظر البدوى والسطحى - وفى اثناء الجريان موت فحياة وهكذا الى ما شاء الله كما ان سرعة التطورات فى كل حى وفى كل جزء من خليات البدن - تختلف عن غيرهم من الاحياء واعضائها و اجزائها - وقد مررنا ان التطور فى الاشياء لاسيما الاحياء متصف باختلافات غير متناهية فى السرعة و البطؤ وهو يقضى على حكم التساوى بين المتحدين من حيث القوة والفعل فليس هذا الا تصور بسيط مخالف للواقع و نفس الامر - حتى انه يمكن ان يقال - بالنظر الفلسفى - ان التكون (الكون والفساد) قائم على الانقلاب وهو روح التطور ولقب الخلق و حقيقة الاستكمال الذاتى و جوهرية الحركة الجوهرية وعصارة المشؤ و الارتقاء و العنصر الاساسى لقانون الكمون و البروز و معنى الوحدة فى الكثرة و خلاصة السفر من الحق الى الحق و مقدمة الوصول الى حق اليقين ونهاية القدرة - فى عالم الملك والظهور - والركن الاصيل لتعين العوالم و شخصيتها والجامع بين متضادها والمؤلف بين متخالفا تها الى آخر ما اكتشف ويمكن ان يكتشف من الحقايق والنواميس

الالهية وبهذا البيان زال الفرض من اصله ولم يبق له محل من الاعراب في ميدان العلم
فالتناسخ الذي رده قد بقي سالما من الايراد المذكور ولكن الذي يطابق العلم الثبوتى،
- على ما ثبت في معرفة الروح هو عود الارواح على الوجه الذى شرحناه قبل هذا
والعهدة في تشريح الموضوع وبيانه على عاتق العلم وعلماء الفن .

قوله - على خلاف السنة الالهية وخارج عن جريان نظام عالم الطبيعة . .)

اقول - قدام المخالف للرجعة ان الخروج من الفعلية الى القوة امر يكون
عادتا محالا فالذى يترتب عليه مدعى صحته فهو مردود ومحال وقدمنا ان الخروج
من الفعلية الى القوة كالحركة القهقرائية امر ممكن وان فرض ندرة وقوعه ومخالفته
لما هو العادة فلا يخرج عن الامكان مع ان وقوعه من قبله تعالى مذكور فى التاريخ
وقد اخبر تعالى فى كتابه المبين كخبر طوفان زمن نوح النبى بل وقد وقع من ناحية
البشر كاحياء الموتى وتكلم الجماد والنبات والخسوف والكسوف وطول عمر الحجة (ع)
بازنه تعالى ولكل من الحوادث الواقعة فى الاقلية علة وغاية كالحوادث العادية وفوق
ذلك اشتمال علوم الطبيعية من الفيزيقيا والكيميا على مسائل التجزئة والتحليل
والتركيب وقواعدها المكتشفة والمدونة فيها وفى كل من اجزاء المركبات - خواص
وآثار معينة ثم تركيبها الى ما كانت عليه سابقا خروج من الفعلية الى القوة كعكسه
ان كما ان الخروج من القوة الى الفعل امر ممكن وواقع فكذا عكسه - و كما ان
فعل الله فى خروج الشئ من القوة الى الفعل معلل بحكم ومصالح فكذا عكسه ان المناط
ارادته تعالى وفعله فى كل امر ممكن بالذات ولا يمكن ان يكون شئء ممكنا ايجاده
وخروجه من القوة الى الفعل وعكسه غير ممكن كما هو مقتضى الامكان ومفاده احتمال
طرفيه وجودا و سلبا فاحيائه تعالى خروج من القوة الى الفعل واماتته عكس ذلك فى
العالم المادى .

هذا هو مجمل القول - وفق حكم العقل اى كشفه لحالة الممكنات الموجودة

وعليه فلو فرض ان الرجعة خروج من الفعلية الى القوة فلا محذور فيه ولا مانع عقلا
وعادة ومن حكمه البالغة و مصالح عباده فى رجعة فوج من كل امة - على التفصيل

المذكور في محله - هداية الخلق برجوع روح قوى الى الدنيا او بمنظور تكميل نفوس ضعيفة ناقصة في عالم البرزخ فيعيد ها الى الدنيا واعل هناك موجبات اخرلم يعلم الله عباده بها ذلك **لِيُرِيَهُمْ هَلْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ** - سورة الانفال (٨) آية ٤٢ - ومن ادنى مراتب الموجبات للعود لعله هو دفع توهم الجبر المحض المنافى للتكليف والاختيار فالسنة الالهية جارية في الخروج من القوة الى الفعل و بالعكس المعبر عنها بالتغير الدائم المشتمل على نفي و اثبات و ايجاد و اعدام و خلاصته حركة ذات طرفين اقبالا و ادباراً، نهابا و ايا بابا .

اما تعبير المخالف في المقام بالسنة الالهية ففي غير محله لان منصرف اطلاق السنة - كما يشير اليه آية «**مَلْعُونِينَ اَيْنَمَا تَقِفُوا خُذُوا وَ قَتَلُوا تَقْتِيلًا سَنَةَ اللَّهِ فِي الّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**» سورة الاحزاب (٣٢) آية ٤٢ هي عبارة عن امر مقرر دائمى يجب اتخاذه عباده اياه والعمل على مقتضاه ففي الاية اشارة و اعلام الى قرار قطعى فيه تهديد للمنافقين و تعيين تكليف و بشارة للمؤمنين فى خزي المنافقين و خسرانهم فهو امر دائمى عائد الى العباد وهذا المعنى لا يناسب استدلال المخالف بان الرجعة ممتنع الوقوع حيث ان سنة الله على خلافها وذلك لان امر الرجعة كاحياء الناس بعد ان لم يكونوا عائد اليه تعالى و من افعاله الخاصة به ولم يعلمنا عدم ارادته ذلك بل اعلمنا بما ذكر فى القرآن من احياء الموتى و غير ذلك .

و حاصل الامران رجوع الروح الى بدنه الاصلى فى الدنيا لا يوجب تغيرا و تبدلا ذاتيا فى نفس الروح و الانسان الراجع و انما المتغير بعض عوارضه مثل ان الروح كان بعد الموت منفصلا عن بدنه و مجردا و فى عالم الذر و بعد الرجوع صار متصلا ببدنه و تعلق به فى الدنيا المادى - اضع عليه ان الروح المعاد ربما كان متمعما بالنعم البرزخية و الحظوظ اللطيفة المصفاة من القشور و الزوايد التافهة و بعد رجوعه الى الدنيا صار محروما منها محاطا بالتضييقات المادية -

ولكن هذه التغيرات و الاختلاف فى العالمين امور عرضية خارجة عن حقيقة الروح و الحقيقة الانسانية و هى خصوصيات العالمين وليست من مقومات الروح و

الانسان - اذ المحل خارج عن حقيقة الحال فيه فكيف بالنسبة الى ماله علقه وارتباط به - سنخ ارتباط المالك بمملوكه - وعلى كل حال كان الخروج من الفعلية الى القوة غير مستحيل ذاتا بل هو ممكن ولو فرض فرضا محالاعدم وقوعه و ان فرض الخروج المدعى به شاملا للامور العرضية فهو مشهود مسلم به ولكنه لاينفى الرجعة كما توهم - وبالجملة لو فرضنا عدم وقوع الخروج من الفعلية الى القوة في العالم وغمضنا النظر عن تاريخ الدين كخروج ابليس من مقامه الاعلى الى عالم المادة و كذا نزول آدم وخروجه من الجنة ونزوله الى الدنيا و غيرهما مما مرت الاشارة اليه فلا ينافيه امكانه ان عدم الوقوع لايدل على عدم الامكان كما ان عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود .

فان قلت - لو كان الخروج المذكور ممكنا وموجودا لكان المفروض عدم الوقوع

ولو تنزلا ومما شاة ؟

قلت وجه عدم الوقوع من كثير من الممكنات ان لكل امرئ اثر - علة وشروطا وموانع بل ومزاحما معارضا له - وكل من هذه الامور زودرجات - قوة وضعفا - فلا يرد الممكن الوقوع مرحلة الفعلية والتحقق الا عند وجود علة الموجدة وشرطه اللازم و خلوه عن كل مانع له و مزاحم مؤثر - وفي غير هذه الصورة يبقى كل ممكن في بوتقة السهو والنسيان - وهذا هو سر ان بعض الاشياء الممكنة كثير المصداق وبعضه قليل التحقق فنشأ منها اشياء موجودة عامة و اخر خاصة سميت بالنوادر والاستثناءات .

وعليه فليس الخروج من القوة الى الفعل علة و اصلا ثابتا للتحقق و لا الخروج من الفعلية الى القوة امرا مخالفا للسنة الالهية كما زعمه المخالف بل الاصل جريان نظام العالم وفق مشيئته العادلة ومصالحة عباده في الدارين و قد علم ان الخروج من الفعلية الى القوة ولو فرض امرا مخالفا للسنة الحتمية فرجوع ارواح الموتى الى بدنه الاصلى وتعلقه به في الدنيا ليس من هذا المقول بل خروج من مكان ودخول في مكان آخر هذا !.

فان قلت - هلا يستعلم اصل ثابت في عالم الخلقه؟

قلت - لم يسكت المتفكرون من العلماء في استكشاف الاصل الثابت وانتهت افكارهم الى ان التغيير الدائم هو الاصل الثابت للعالم - كالحركة التوسيطية وهي والحركة القطعية توأمان ولكن فكرة البشر لم تقف الى هذا الحد فقام الروحانيون من العلماء في العصر الاخير الى ان الاصل الثابت له مظهر عام هو التغيير الدائم وله باطن مختلف عن الانظار هو عود الارواح ككرة بعد اخرى الى يوم القيامة الكبرى ومنه ينحل تمام المشكلات العلمية ويندفع به الشبهات من كل ناحية -

وقد اورد على الرجعة ايرادات اخرى كاستحالة اعادة المعدوم و اعادة الزمان المقوم والمشخص للانسان بفرض اعادته وغير ذلك كقضية الأكل والما كول مما يعم الرجعة والمعاد الجسماني يوم القيامة .

وقد اغمضنا النظر عن التعرض لها هنا لان منها كاستحالة اعادة الزمان فقد اندفعت مما حققناه في كلماتنا الاخيرة بان الزمان ظرف للزمانيات كالمكان وهما غير المظروف وخارج عن مقومات الوجود المشخصة واما استحالة اعادة المعدوم فستعرض لها ضمن البحث عن المعاد العام ولشبهة الأكل والما كول بحث مستقل ياتي :

تكملة فيهاذكر امور اديية

تؤيد ضعف استدلال المخالف للرجعة

قد يستدل المخالف للرجعة بالآية المباركة الآتية :

قوله تعالى «حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحاً

فيما تركت كلاً انها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون» سورة

المؤمنون (٢٣) آية ١٠٠ - ولتوضيح مراده تعالى في المقام نذكر ما قبلها :

ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا

بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون عالم الغيب والشهادة فتعالى عما

يَشْرِكُونَ قُلُوبًا مَّا تَرِيْنِي مَا يُوْعَدُونَ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ وَاَنَا
عَلَىٰ اَنْ تَرِيْكَ مَا نَعُدُّهُمْ لِقَادِرُونَ اَدْفَعْ بِاَلَّتِي هِيَ اَحْسَنُ السِّيْئَةِ نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا
يَصِفُونَ وَقُلْ رَبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمْزَاتِ الشَّيْطَانِ وَاَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَّحْضُرُوْنَ
حَتَّىٰ اِذَا جَاءَ اَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ « . . . آيَات (٩١ الى ٩٩)
وجه استدلال المخالف بها ان كلمة - كلا - فى الآية مفادها جواب ورد منه تعالى للرجعة
المأمولة من الكافرين مؤيداً بقوله تعالى تلوه : انها كلمة هوقائلمها - وجعل قوله
بعده **ومن رآئهم برزخ الى يوم يبعثون** - قرينة وتأكيد على امتناع الرجعة المسئول
عنها ممن جائه الموت - امتناع الى الابد قرينة قوله **(الى يوم يبعثون)!**
و فيه نظر من وجوه :

١ - ان كلمة - كلا - تحتمل وجهين :

الاول - ان ترجع الى القسم الثانى من قول المستدعى وهو اتيانه العمل الصالح
بدل ما تركه من قبل - واطلاق الكلمة على الجملة والكلام - شائع فى الالسنة كقوله :
لا اله الا الله كلمة التوحيد فتكون الجملة التالية لكلمة - كلا - شارحة لحال السؤال
و انه لاقيمة له لتخلف السائل فى علمه تعالى عن العمل بقوله -
والثانى - ان ترجع الى القسم الاول من قوله و هو تحقق الرجعة فتنفى ثبوتها
و مفاده ان الرجعة ممتنعة و ان فرض صدق كلام السائل و ان مفهوم الرجعة وما يؤدى
مؤداها قائم بلفظها فقط و كلا الاحتمالين - مع قطع النظر عن قرائنها المنضمة فى حد
سواء فلا يتعين ما زعمه المخالف للرجعة من امتناعها و اذا جاء الاحتمال فى مورد بطل
الاستدلال به على ثبوت احدهما .

وهناك احتمال ثالث و هو ان يكون مرجع الجواب الردعى مجموع مفاد
قول الكافر المستدعى من الرجعة و اتيان العمل الصالح ولكنه مندفع بان الظاهر من
نفى الرجعة انه معلل بعدم وقوع ما يتمناه ويتعهد به من العمل الصالح و عليه لا معنى
لجمع العلة والمعلول و اما ان الكفاية باحدهما فى افادة المراد كما هو واضح - ولكن

المنضمات اللفظية و العرفية كمورد البحث - منها ما يؤيد الاحتمال الاول و منها ما يؤيد الثانى :

اما المؤيد للاحتمال الاول ان ارجاع الجواب (كلا) الى القسم الاخير من كلام السائل المستدعى وهو **لعلى اعمل صالحا** اولى من التوجيه الثانى لان الاقرب يمنع الابد . و من القرائن اللفظية ان قوله تعالى **« انها كلمة هوقائلها »** اظهر فى كونه صفة و حالة لعمله الصالح المتعهد به لانه الاهم عنده تعالى على فرض صدق قائله و لذا .. كان الاولى اظهار النظر من المخاطب بشأنه فى مقام القضاء و العزيمة عليه .

و اما المؤيد لحمل الجواب و ربطه بالقسم الاول اى الواقع فى ابتداء كلام المستدعى **« رب ارجعون »** هو ان ارجاعه اليه اولى من الاحتمال الاول و هو القسم الثانى من كلام السائل لان السابق و هو المقدم فى سياق السؤال يقتضى اشغال الجواب قبل توجه القسم الثانى به و من القرائن اللفظية المؤيدة للاحتمال الثانى ادامة بيانه تعالى بقوله **« ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون »** متصلا بما قاله ردا على الكافر المستدعى فوصل امتناع الرجعة بالبرزخ الدائم الى يوم البعث .

و بالجملة - اذا تساوت مرجحات طرفى الاحتمال كما و كيفا فهما متعارضان و متساقطان و تكون القضية فى حكم القضية المطلقة على ما بين فى محله من تقسيم الاستعارة - باعتبار انضمام ما يرجح طرف المستعار منه و هى المسماة بالمرشحة او طرف المستعار له و هى المسماة بالمجردة او اذا خلت من القسمين فهى المسماة بالمطلقة و فى حكمها ما اذا تساوت مرجحات الطرفين فتكون النتيجة هى المطلقة و فى المقام اذا تعارض طرفا الاحتمال تساقطا و ترجع الى قضية متشابهة لا بدفى ترجيح احد هما الى مفسر من هو مرجع التفسير والبيان .

هذا و الذى يزيد رجحان حمل - كلا - على نفي ما تعهدوا به من العمل الصالح الحاكى عن تكذيبه تعالى قول الكافر ودعواه هو سياق الاية و ما قبلها و ما بعدها و هو تعيينه الكافرين بائخان هم لله ولدا و دعاء النبى عليهم بتعجيل ما وعده

الله من العذاب و تجنبه ﷺ عنهم و طلبه تعالى استعاذة النبي من هزات الشياطين
لما لهم و عليهم عاقبة الامر من قولهم ما لا يفعلوا ولن يفعلوا الى آخر الامر فان سياق
الايات على ما فيهم و عليهم من سوء العاقبة . يدل على ان متعلق - كلا - هو العمل
الصالح واما الرجعة فهو موضوع عايد اليه تعالى اثباتا و نفيًا ولم يكن عنه ذكر بالاصالة
اثناء القصة و ذكره تعالى سوء عاقبة الكفار الاعلى سبيل التبعية و طردا للباب .

فان قال الموافق للرجعة ان نفى الرجعة المستفاد من قوله تعالى - كلا - انما
يفيد رجعة الكافر بعد الموت الى الدنيا - لو كان المراد من - الموت - المذكور نفسه
و اما اذا كان المراد منه بعض مقدماته الموصلة كاحتضاره فلا يدل على نفى الرجعة
لعدم حصول الموت (ح) !

فهو مندفع بان ارادة المقدمة الموصلة و المستتبعة للموت بذكره و ان كان
صحيحا في عرف اللغة و الاستعمال اما على سبيل المجاز نظير قوله تعالى **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**
كما عليه القوم او فرض ذلك من باب التنزيل للاتحاد التخيلي الذهني و عليه يكون
الاستعمال على وجه الحقيقة عندنا -

ولكن حمل الموت على مفاده اللغوي اولى مما توهم لان الحمل على الحقيقة
اولى لدى العرف من حمله على المعنى المجازى اذا لم تقم قرينة على ارادة المعنى
المجازى كما في المقام وفي فرض التنزيل فهو وان كان من وجوه الاستعمال الحقيقي
كقوله ﷺ **عَلَىٰ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ الْاِنَّهُ لَانَّبِيٌّ بَعْدِي**

ولكن مصاديق الاستعمال الحقيقي مختلفة الدرجات و القرينة المعينة على ارادة
معنى حقيقي تنزيلي غير اصلي مفقودة فهذا التقرير لا يكفي دليلا على نفى احتمال ارادة
امتناع الرجعة الى الدنيا .

مضافا اليه ان الاحتمال المفروض لا يصح مع استدعاء الكافر - حال الاحتضار -

الرجوع الى الدنيا و هو فيها بالفعل .

فان قال القائل للرجعة ان افادة الاية انما تتم اذا كان قوله حتى اذا جائهم

الموت . . . محمولا على الاستغراق المتناوب فيكون حكم نفى الرجعة المدعى ثبوته

من كلمة -كلا- فى محله و لكن الظاهر ان المراد من الجملة المذكورة اذا جاء الموت واحدا من الكفار المذكورين فى الايات المتتالية كما يدل عليه الايمان بافراد الضمير بعد ها بقوله : **لعلى اعمل ص-الحا فيما تركت** و عليه فان دلت على نفي الرجعة فانما هو بالنسبة الى فرد ما فلا تدل الاية على نفي الرجعة مطلقا والقائل بها لا يدعى امكان واثبات الرجعة لكل احد ؟

فاقول سياق هذه الايات يدل على ان المراد من الجملة ان كل واحد من الكفار حتى منفردا متى جائهم الموت يتمنون الرجعة على النهج المذكور وعلى فرض اختيار الحمل المدعى او المحتمل اى ارادة واحد فقط منهم فلا يضر فى نفي الاية الرجعة مطلقا اذا فرض التسليم بتفسير المخالف لباقي الاية - ان البعرة تدل على البعير - فالواحد منهم فى اعمال هذه الحيلة فى موقعها علامة على ما هم عليه جميعا - على وجه الطريقة اى الواحد من الكفار مرآت حال الباقيين لان الكفر متهما كانت طرقهم مختلفة فهى ملة واحدة .

و يمكن ان يمنع الاستغراق فى النكرة الدالة على فرد غير معين بانه استغراق صورى و انما هو ناش من عدم العلم بمن جائه الموت فيتوسل بالوعد والعهود و اظهار الندامة والفرد غير المعين هو الفرد لا غير فى الواقع ونفس الامر و عليه نقول ان هذا التفسير لا يقدح فى استفادة امتناع الرجعة من الاية باعتبار مفاد قوله «**ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون**» .

فان قال القائل الموافق للرجعة ان الاية لا تدل على امتناع الرجعة على وجه مطلق مع وجود احتمالات اخر تنافيه :

توضيح ذلك - ان قوله تعالى - كلا - يحتمل وجهين :

فاما المراد منه انكاره تعالى وقوع العمل الصالح من المستدعى بعد الرجعة فلا نفي للرجعة و لا تعرض لها نفيها واثباتها فلا يصح جعلها معارضة لادلة اثبات الرجعة .

واما المراد من جوابه الردعى - كلا - نفي الرجعة فهذا الوجه حينئذ يدل على

امتناع الرجعة اذا كان قوله تعالى بعده - انها كلمة هو قائلها - تفسيرها وتوضيحها

لنفى الرجعة و انها امر صوتى فقط من المستدعى او دعوى بلا دليل بان كانت هذه الجملة عبارة اخرى عن مفاد كلمة (كلا) اى ليست رجعة من اصلها وان تمنأها امر عبث .

و اما اذا كانت جملة : **انها كلمة هو قائلها** . تعليلا ونوع استدلال اقناعى منه تعالى على المستدعى فى الجملة ومن بعد . كنهه وعلى طريقته طريق الكفر - و افادة الجملة التعليل اظهر من حملها على التفسير - فعلى هذا الاحتمال لا يمكن جعل الجملة تعليلا لنفى الرجعة بل ينحصر كونه تعليلا لمتعهد الكافر باتيانه العمل الصالح بعد الرجعة وذلك للزوم المصادرة بالمطلوب - على الفرض الاول (دليلا على نفي الرجعة) اذ مال هذا الكلام الى انه تعالى يقول انفى الرجعة و لا تقع منى لانها لا اصل لها وانا نافيها و انما هى مجرد لفظه من غير معنى لها و هذا التعبير بالنسبة اليه تعالى قبيح تعالى عن ذلك وعليه :

اما ان يكون انكار الرجعة مراداً من قوله - كلا - جواباً للسؤال عن الرجعة وتكون جملة : **«انها كلمة هو قائلها»** علة لسخافة تعهدهم بالعمل الصالح بانه قول بلا عمل وعليه فالرجعة المطلوبة منتفية .

واما يكون المراد من - كلا - انكار وقوع العمل الصالح من المتعهد ويكون التعليل له فيستلزم المحرومية من الرجعة لانقضاء العلة او الشرط لها فالتعليل يفيد انحصار المعلول بعلمته وجورا وعندما فلا يندل عدم العلة الأعلى عدم وقوع المعلول لاعلى امتناعه مطلقا - ولو كان المسئول عنه اى الرجعة امرا محالا كان الاولى لنفى الاجابة ان يعلل بمحالية المسئول عنه اذ التعليل بالامر الذاتى - كما هو المفروض - اولى واحكم من الاحالة على امر عرضى .

و عليه لا تندل الاية على امتناع الرجعة فالاية ذات وجوه و احتمالات ثلاث :

اثان منها يلائمان عدم التعرض للرجعة لانفيا ولا اثباتا .

ووجه واحد يفيد مدعى المخالف للرجعة . والظن القوى منها يلائم الوجهين

المتحددين على سكوت الاية عن الرجعة . اللهم الا اذا فرضنا ان انكاره تعالى وقوع

العمل الصالح منه يستلزم عدم الرجعة حسب تقاضى المستدعى وعليه ينحصر نفيها لمن هو فى حكم المستدعى حسب تعهده فلا ينافى ثبوت الرجعة لغير المورد المعمل من الآية من صور آخر:

كصورة تعهد العبد باتيان العمل الصالح و العمل على مقتضاه عند الرجعة - حسب علمه تعالى به - اذ القدر المتيقن من مفاد الآية عدم شمولها لمثل المورد لعلمة تقاضاها الكافر وتعهد بما لا ياتى به اولغيره - وفق الناموس الالهى و انتخابه - على فرض وجود الدليل - فمن يشمله امكانا قانون الرجعة اعم ممن سكت عن التعهد الكاذب و لم يستدع الرجعة سواء كان السبب :

- ١- عدم اطمينان له باتيان العمل الصالح و كان ما يوسا منه بالكلية
- ٢- ام لانه ممن رأى مصائب شديدة و آلام قوية فى الدنيا و انزجر من الحياة فى الدنيا محتملا انه ان رجع اليها ينزل عليه ما كان مبتلى به قبل الرجعة فلا يأمل الرجوع ولا يتمناه .
- ٣- ام كان ممن اتى باعمال سالحة تمام عمره و لم يترك منه شىء فلم يبق له امنية .

٤- و كذلك لاتدل الآية على انتفاء الرجعة لمن تمنها و اذا رجع بعد الموت كان موفيا بما تعهد له من العمل الصالح .
و الحاصل ان الآية على كل التقادير لاتدل على انتفاء الرجعة لكل احد لتكون معارضة لادلة الاثبات .

اقول- هذا البيان اوفى بالمطلوب من غيره من جميع الجهات اذا اضيف الى الصور المذكورة :

امكان شمول الرجعة حتى نوع الكافر الذى استدعاها ولكن لا باعتبار استدعائه ذلك بل بالنظر الى ارادته تعالى الرجعة لمن اراد على مامر منا فى مطاوى مباحثنا عن الرجعة -

و يكون حاصل استدلال المخالف للرجعة بهذه الآية انه تعالى لم يكتب

الرجعة الى الدنيا لا احد بمجرد استدعائه الرجوع اليها لعلمه بتخلف ما وعد الكفار من اتيان العمل الصالح كما حكى عنه قوله تعالى **وَ تَوَرَّدُوا لِعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ** سورة الانعام (٦) آية - ٢٨ - وهذا لا ينافي ارادته الابدية و طريقته المستمرة على عود الارواح لحكم و مصالح عنده تعالى - على المبنى من ثبوت العود من الطرق العلمية المثبتة و كذا ارادته امر الرجعة لعدة خاصة من عباده للدلالة العقلية والنقلية والاجماع وغيرهما - اعم مما مضى في وقوعها لبعض الامم الماضية وفي امكانها فيما ياتي .

ولبعض الافاضل المعاصر تقريره منطقي في وجه دفع و بطلان تفسير المنكر للرجعة للاية السابقة الذ ذكر على الوجه الآتي :

و هو ان مفاد الاية : ان الذى يتوقع الرجوع الى الدنيا عند مشاهدته علائم الموت متأملا و متعمدا تلافى ما فاتته من الطاعات او ما ارتكبه من المعاصى - فلكون ما يلتزم به بالعود لا يقع لدى علم البارئ تعالى قبل الرجعة - رد طلبه و هذه قضية سالبة جزئية - .

اما قضية الرجعة هو انه تعالى يعيد جماعة و فوجا من كل امة الى الدنيا - للانتقام من الكافر و العاصى او اى حال نعمه الدنيوية الى عبده المؤمن المطيع له . وهذه قضية موجبة جزئية - وعليه فالسالبة الجزئية كقولك بعض الحيوان ليس بانسان - ان لم تدل مفهوما على الايجاب الجزئى كقولك : بعض الحيوان انسان مقابل السلب الكلى : ليس شىء من الحيوان بانسان . فلا تدل على السلب الكلى قطعا فلاربط بين مفاد الاية وقضية ثبوت الرجعة على وجه خاص كما مر .

واجاب المحدث الشيخ الحر العاملى (ره) عن استدلال منكر الرجعة بالاية المذكورة و رده بوجوه :

احدها انه ليس فيها شىء من الفاظ العموم - فلعل المشار اليهم لا يرجع احد منهم . لان الرجعة خاصة كما عرفت .

وثانيها انه على تقدير ارادة ظاهرها - غير شاملة لاهل العصمة **عليهم السلام** قطعا لانه

لا يقول احد منهم ذلك - فلا يصح الاستدلال بها على نفي رجعتهم .
و ثالثها ان الذى يفهم منها ان المذكورين طلبوا الرجعة قبل الموت لابعده
والمدعى هو الرجعة بعده فلا تنافى صحة الرجعة بهذا المعنى .
ورابعها ان الاية تحتتمل ارادة الرجعة مع التكليف بل هو الظاهر منها بل يكاد
يكون صريحا معناها بقوله **(لعلى اعمل صالحا فيما ترك)** و نحن لا نجزم بو قوع
التكليف فى الرجعة فان اريد منها نفيه فلا فساد فيه .
و خامسها ان الرجعة التى يقول واقعة فى مدة البرزخ فلا ينافى مدلول الاية
ولعلمهم طلبوا رجعة العمر الاول بعينه وسائر احواله .
و سادسها - ان البعث اعم من الرجعة فلعل المراد بالبعث فيها الرجعة ثم
القيامة و انهم طلبوا الرجعة عاجلة قبل حضور وقتها - فلم يجابوا اليها . انتهى
موضع الحاجة .

الحاق لشبهات باردة

مقدمة : ينبغى التوجه اليها قبل الشروع فى اصغاء الشبهات ولذا كان حقها ان
تنظم وتقرء قبل هذه عند ما ذكر من الشبهات الباردة - وبالجملة .
فهى ان لامسئلة ولا قضية فى عالم الطبيعة و احوالها مما يقع مورد نظر الانسان
الا و فيها اختلاف النظر و الماشك فيه عند المحققين ان الحقيقة و واقع كل شىء
-- امر واحد ولا يتعدد الا بالصور و الاشكال الطارئة عليه المسببة عن اختلاف جهاته
ومنه يظهر سر اختلاف العلماء فى موضوع واحد فاغلب المستنبطات المختلفة من
الاحكام و الآثار لموضوع واحد يرجع الى اختلاف الجهات الملحوظة -
كما قد يكون الاختلاف مسببا عن الاختلاف فى نظر الشخص .

اما باختلاف الوسائل و آلات الرؤية و اما باختلاف موضع الرائي او المرئى
فالذى ينظر الى الاشياء بمنظرة حمراء يراها حمرا فان نظر اليها بمنظرة خضراء يراها
خضرا و هكذا الامر اذا نظر الى الاشياء مما حوله بالمناظرات الوان اخر مع ان لكل

شيء من المرئيات لو ناخاصا وعلى هذا القياس اذا كانت الآلة مكبرة او مصغرة او مقر به ترى الاشياء كبيرة او صغارا او قريبة عن محالها الاصلية.

واما باعتبار اختلاف الموضوع منهما فكالذى ينظر الى المرآت والحلاق واقف بجانبه فيرى يده اليسرى هي اليمنى و بالعكس و كل جهة غير ما هي عليه فقد ينظر واحد الى الشيء من جهة معينة له فيحكم عليه بحكم وغيره ينظر اليه من جهة اخرى فيحكم عليه بحكم آخر قد تكون النسبة بين الحكمين بالتضاد او التخالف او التناقض او غيرها - واختلاف تلك الجهات تكون تارة واقعية وليس ببعيد لان من قدرته تعالى الجمع بين المختلفات بل المتناقضات كالوجود والعدم في شيء واحد على ما حققناه في محله واخرى اعتبارية

و هكذا فان كان امر الاختلاف مرجعه الى امر اعتبارى فالجمع بين الآراء المختلفة - امر سهل ولكن اذا كان امر الاختلاف اختلافا اساسيا ومتناقضا اصالة فلا شك - بمقتضى ما مر - من وحدة الحقيقة - اما رفض الآراء او قبول واحد منها او قبول الكل - كمن اعتقد بان الشمس متحركة حول الارض ومن اعتقد عكسه ومنشأ الخطاء في امثاله الى نقص وخطا اما فى النظر و اما فى الوسائل المفضية الى الخطا بدل ايصالها الطالب الى الهدف والغاية المنشودة وهو بحث مفصل راجع الى اتقان علوم مختلفة كعلم النفس والمنطق وفن المغالطة و المناظرة وغيرها باعتبار اختلاف الموضوعات المبحوث عنها وعلى كل حال فالصواب عند التناقض لاحد الطرفين دون الاخر اما موضوع الرجعة فكذلك فمن المسلمين من اعترف و صدق بشبوتها ماضيا و مستقبلا ولهم ادلة كثيرة وهناك افراد اخر منكرين لها لبعض شبهات لهم فى صحة الرجعة وهي منها عقلية ومنها ثقافية فعلى المثبت لها ان يقيم دليلا على مدعاها ومع الحظ والتقدير الالهى ان الادلة لهم عديدة نوعا وعددا .

فمنها الكتاب والايات الدالة - صراحة او ظهورا - على ثبوتها على ما ظفرنا على مواقعها باللغة فوق السبعين .

ومنها الاحاديث وقد بلغت مبلغ التواتر او فى معنى التواتر من غير امكان

تأويل لها .

ومنها الاجماع الضمنى الكاشف عن قول الامام عليه السلام متشكلا من اعظم الفقهاء
واكابر المحققين وثقاة الاسلام والامامية .

ومنها ضرورة المذهب الامامى - و عليه فعلى القائل بالرجعة رد شبهات
المنكر لها .

ولا يتصور ان الاختلاف بنفسه يوجب الخلل فى القضية لان الحقيقة كالشمس
معلومة لدى الكل لا ينكر؟!!

لانا نقول - ان الابصار والبصائر مختلفة - قوة وضعفا ، قربا من الشيء وبعدا عنه
وكذا المنظور فيه كبيرا وصغرا مغطى ومكشوف الى غير ذلك من الاختلافات المتصورة
و الدخيلة فى صحة النظر وسقمه و ليس كل حقيقة بديهة التصور و التصديق و
المسائل المطروحة للبحث - كلها قضايا نظرية وما يذكر فيها من البديهيات فمن باب
المبادئ والمقدمة .

نعم قد يبلغ موضوع النظر مبلغ البديهي - والانظار ايضا مختلفة فقد تكون قضية
ما بديهية عند فرد او طائفة وتكون نظرية عند فرد او جماعة اخرى .

ثم مما يوجب الاختلاف نوع حكومة القوى النفسية من القوى العاقلة والفاعلة
والمنفعلة . فالناس فى متابعة قواهم - مختلف الاراء والعقيدة ومن المعلوم ان مقاصد
القوى الشهوية متعددة كثيرة والقوى الشيطانية تعينها وتحر كها ومغزى القوى العاقلة
امر واحد هو الامر الواقعى فان اخطأ بالفرض فهو خطأ واحد ولكن مغازى ساير القوى
الفاعلة والمنفعلة كثيرة متعددة مختلفة اللون والكيفية والعالم قليل والجاهل كثير
ولذا - كثرت الشبهات اضع على الامر درجات كشف الحقائق صعوبة وسهولة مما
يوجب الشك والترديد للعالم وان انتهى الى اليقين بالممارسة وتعقيب الامر والتنقيب

ولهذا قال تعالى: **«هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب**

واخر متشابهات» (سورة آل عمران آية ٧) وقد ورد ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بظنا

آخر الى سبعة ابطن فتشابه الاية امر اضافى اى قد تكون آية عند شخص محكمة وعند آخر

متشابهة فالتشابه بنزود درجات باختلاف درجة فهم المراجع وعليه فقد يعذر المراجع للقرآن في استنباط الحكم وقد لا يعذر قصورا وتقصيرا.

وحاصل الكلام ان اختلاف الآراء في موضوع ما ان لم يكن نافعا فلا يكون مضرا وقد احافى اصل الموضوع وذلك لان اختلاف الاشياء في الخواص الظاهرة والمعنوية من الحق والباطل وغيرهما عند الاحتكاك تظهر الحقيقة كقوى الكهربائية الموجبة و المنفية ان اجتمعتا ظهر النور منه.

اما الشبهات الاخر

فقد نقلها المحدث الحر العاملي في كتابه «الايقاظ من الهجعة مع اجوبتها» ونحن نذكرها مع تصرف فيها تلخيصا واطافة:

١ - ما ورد في بعض احاديث التلقين عند وضع الميت في القبر انه ينبغي ان يقال له هذا اول يوم من ايام الآخرة و آخر يوم من ايام الدنيا فهذا يدل على نفى الرجعة !

والجواب - ان الرجعة لاتعم الناس كلهم بل لجماعة وفوج من كل امة على ما بين في محله فلم يعلم ان الميت مشمول اهل الرجعة والاصل عدم الشمول. ثم المراد من الدنيا في الحديث - الدنيا التي كان الميت فيها فلا ينافي ان تكون له دنيا ثانية هي ايام الرجعة.

ويمكن ان تعد ايام الرجعة طليعة يوم القيامة - ويستفاد من بعض الاحاديث - اطلاق الدنيا على ايام الرجعة و كذا اطلاق اسم الآخرة عليها و عن المحدث الحر العاملي حديث صريح في اطلاق اسم الآخرة عليها. ويمكن ان تحمل الدنيا - في التلقين - على دار التكليف وفي الرجعة لا تكليف.

ويمكن ان يقال بان الموضوع له للدنيا - هذه الحياة الاولى وهي منصرف اطلاقها و اذا اطلقت على ايام الرجعة فهو لتقرينة وبالنسبة الى يوم الآخرة .

٢- الادلة العقلية والنقلية الدالة على امتناع خلوا الارض من امام طرفة عين و

امتناع تقدم المفضول على الفاضل مع الاحاديث الصريحة في حصر الائمة في اثني عشرون الامامة في ولد الحسين الى يوم القيامة و قولهم عليه السلام في وصف الامام : الامام واحد دهره ، لايدانيه عالم ولا يوجد له مثل ولا نظير و ماتقرر من ان الامامة رياسة عامة و ان المهدي عليه السلام خاتم الاوصياء والائمة فلا يجوز ان تكون الرجعة في زمان المهدي عليه السلام ولا بعده لانه يلزم اماغزله (ع) و قد ثبت استمرار امامته الى يوم القيامة .

واما تقديم المفضول على الفاضل اوزيادة الائمة على اثني عشروعدم عموم رياسة الامام وهذه اقوى شبهات منكر الرجعة .

والجواب من وجوه :

الاول - ان لا تكليف على الاصح لاهل الرجعة مطلقا فلالمعنى للتماوت بين الفاضل والمفضول وانما تعلق ارادته تعالى بالرجعة لادخال السرور في قلوب المؤمنين وانتقام الامام من اعداء الدين واهله فيظهر تملكهم وسلطنتهم الحققة ويجعل الكفار و اعداء الدين في ذل وخزي وغم والادلة الدالة على انقطاع التكليف بالموت بل قبله - عند المعاينة - كثيرة وعلى هذا التقدير فالائمة عليهم السلام بالنظر الى عالم السرور ومما لهم وعلى الكفار من النعمة والعذاب على حد سواء وان كانت الرياسة العامة قائمة بالمهدي عليه السلام باذن من الله ورسوله وآبائه المعصومين عليهم صلوات الله .

الثاني - امكان كونهم مكلفين بتكليف خاص لا بنبوة و امامة بعد الموت وفي الرجعة لما يستفاد من بعض الاحاديث بان الله او حى الى نبيه في آخر عمره انه قد انقضت نبوتك وانقطع اكلك فاجعل العلم والايمان وميراث النبوة في العقب من ذريتك .

الثالث - امكان كون رجعة الائمة عليهم السلام كلها بعدموت المهدي عليه السلام كما هو ظاهر المروى من طرق كثيرة : ان اول من يرجع الى الدنيا الحسين عليه السلام في آخر عمر المهدي فان عرفه الناس مات المهدي عليه السلام وغسله الحسين عليه السلام وتلك المدد اليسيرة جدا (اي اجتماع امامين في عصر واحد) تكون مستثناة للضرورة او المجوز للاجتماع

سقوط الرياسة - حال الاحتضار - من امام العصر ولذا لا بد من رجعة المهدي عليه السلام بعد ذلك في وقت آخر كما يفهم من الاحاديث و رجعة الرعية يحتمل التقدم و التأخر و التعدد و لامفسدة فيها اصلا فلذلك اقربها منكر رجعة الائمة عليهم السلام مع ان النصوص على الثانية اعنى رجعة النبي و الائمة عليهم السلام اكثر مما دل على الاولى .

الرابع - انه يمكن اجتماع الائمة في زمن المهدي عليه السلام و لا يكونون من رعيتيه لعدم احتياج الى امام لعصمتهم و الازم التسلسل - لا يلزم تقديم مفضول على الفاضل فلا تزاحم و تعارض و الامام امام زمانه و مرجع الاحياء و الاموات من الرعية فيكون افضل الرعية و لا ينافيه كون غيرها من الائمة افضل منه عليه السلام من دون معارضة بعضهم بعضا .

الخامس - انه يجوز اجتماع امامين فصاعدا في زمان الرجعة بان يكون كل واحد منهم اماما لجماعة معينة وهكذا نظير ما كان لبعض الامم السابقة من عدة نبي في زمان واحد و الاحاديث الدالة على تماثل ما كان يقع للامم السابقة للامة الاسلامية تؤيد هذا الوجه .

السادس - ان اخبار الرجعة صريحة في ثبوت الرجعة مؤيدة بالايات و الاجماع و لا تقبل التاويل و دلالة ظواهر بعض الاحاديث الاخر الموهوم للشبهة غير قطعية لامكان احتمالات اخر فلا تعارض اخبار الرجعة .

اما حصر عدد الائمة عليهم السلام في اثني عشر فهو ثابت بناء على الرجعة لان الشخص بالرجعة الى الدنيا بعد الموت لم تتغير شخصيته فهو كما كان و لم توجب الرجعة ازدياد عددهم و الموت له بمنزلة النوم في هذا الجريان و استمرار الحياة المتطور و اما ما دل على ان الامامة في ولد الحسين عليه السلام الى يوم القيامة فلا ينافي الرجعة لان الرجعة طليعة يوم القيامة مضافا اليه ان الزمان زوامتداد قابل للتجزئة و الانقسام و اخبار الرجعة تصح و تصاح ان تكون مخصصة للزمان العام كما يصح ان يقال يجب الصوم في تمام شهر رمضان الالليالي .

اما قولهم عليهم السلام: «الامام واحد دهره» - فمحمول على ازمة التكليف و في ايام

الرجعة لانكليف .

ويمكن ان يراد به تفضيل الامام على جميع رعيته ومن يماثله ليس من رعيته .
وقوله : ولايدانيه عالمى بالنسبة الى رعيته ان جبرئيل اعلم منه ومن الانبياء
ولاقل من المساواة فان علمهم بواسطته وهذا ايضا قرينة على انه واحد دهره- انما هو
بالنسبة الى جميع رعيته. اوانه ظاهر فى العموم ويحتمل التخصيص او التقييد ولادليل
عقليا على التعميم لتعددته فى الامم السابقة وخالصة الامران ادلة الرجعة خاصة والخاص
مقدم على العام - والتحقيق ان لامعارض صريحا لاحاديث الرجعة .

السابع - انه ثبتت الرجعة للانبياء و اوصيائهم فى الازمنة الماضية فكلاما
يقال لاجتما عهم فيها من رفع الشبهة نقول به كذلك بشأن امام العصر عليه السلام
يوم الرجعة .

والحاصل - كما صرح به المحدث الحر العالمى ان جميع علماء الامامية قد
رووا احاديث الرجعة المتواترة الصريحة وماضعفوا شيئا منها ولا تعرضوا بتاويله بل
صرحوا باعتقاد صحتها فكيف يظن انه ينافى اعتقاد الامامية .

الثامن - ان استدلال المنكر للرجعة بقوله (ع) (.الْاِمَامُ وَاَحَدُ دَهْرِهِ لَا
يُدَانِيهِ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ) معارض بما دل على رجعة النبى والائمة عليهما السلام
فى هذه الامة وحياتهم بعد موتهم خصوصا حياة الرسول بعد تغسيله و تكفينه قبل
الدفن وعند كلام ابى بكر فقد روى ان الرسول عليه السلام دفن يوم الرابع من موته وقيل
الثالث فيحتمل كون رجعته ثلاثة ايام وثلاث ليال او اقل او اكثر وقد كان امير المؤمنين
عليه السلام اماما وحجة وخليفة بعد موت النبى ولم يلزم من ذلك عزله ولا عدم عموم رياسته
ولا تقدم المفضول على الفاضل والرسول عليه السلام لم يكن من رعيته عليه السلام و مهما اجبتهم
به فهو جوا بنا .

التاسع - ان استدلاله ذلك معارض بمسئلة معراج الرسول عليه السلام و الاحاديث
الكثيرة دالة على عدم خلو الارض من حجة طرفة عين نبيها كان ام اماما و لاشك ان

معراجهم عليه السلام بالنسبة الى مرة واحدة - متواترة مجمع عليها في حال المعراج اما ان تكون الارض خالية من الحججة ام لا .

فعلى الاول يلزم تخصيص عدم خلوا الارض من حججة بمدة المعراج - وفق الاخبار - وكذلك تخصيصها بمدة الرجعة - بفرض ان عليا عليه السلام مع رجوعه الى الدنيا - لم يكن اماما ايام الرجعة فلا اجتماع لامامين في عصر واحد .

و على الثاني اي التصديق بامامة علي عليه السلام حين معراج النبي انتفت مفسدة الاجتماع المدعاة والاحاديث الدالة على امامة امير المؤمنين عليه السلام وخلافته في زمن الرسول وبعد وفاته - كثيرة .

ومن جملة احاديث وفاة فاطمة بنت اسد ام علي عليه السلام وتلقين الرسول لها وانها سئلت عن امامها فقال لها الرسول عليه السلام ابنيك ابنيك فلامفسدة والحاصل انك لا ترى في شئ من الشبهات المذكورة ما هو صريح في المنافات اصلا بل يمكن توجيه الجمع بوجوه قريبة قد ذكرنا جملة منها .

٣ - مارواه الصدوق في معاني الاخبار عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الصفار عن احمد بن محمد بن عثمان بن عيسى عن صالح بن ميثم عن عباية الاسدي قال : سمعت امير المؤمنين عليه السلام وهو مشكي وانا قائم عليه : لابن مبراهيم بن مبراهيم ولا نقض دمشق حجرا حجرا . ولا خرج اليهود والنصارى من كل كور العرب ، ولا سوقن العرب بعصاي هذه فقلت له : يا امير المؤمنين كانك تخبر انك تحيي بعد مات موت فقال : هييات يا عباية نهدت في غير مذهب يفعلها رجل مني .

اقول - روى الصدوق قبله حديثا عن ابن الكوا وقد تقدم في آخر الباب التاسع ثم قال : ان امير المؤمنين اتقى عباية الاسدي في هذا الحديث واتقى ابن الكوا في حديث الاول لانهما كانا غير محتملين لاسرار آل محمد عليه السلام انتهى .

ولا يخفى انه لا ينافي رجعته عليه السلام بل يدل على ان الفاعل لهذه الافعال غيره ولم يرد في احاديث الرجعة ان امير المؤمنين عليه السلام هو الذي يفعلها فظهر عن هذه الشبهة جوابان صحيحان ليس الحديث بصريح في نفيه رجعته عليه السلام كما لا يخفى على منصف .

انتهى كلام المحدث الحر العاملي .

اما السنة اى الحديث المعتبر فقد اشرنا من قبل ان علماء الدين الاسلامى فى كل عصر بعد رحلة النبى (ص) بذلوا الجهد الاكيد و السعى البليغ و الهمة العالية فى جمع آثار النبى (ص) و اهل البيت عليهم السلام من كل الاخطار حتى بلغ المعروف مما جمعه و ضبطه باربعة مائة اصل سمي **باصول الاربعة مائة** ، بيد جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلام و عرضوها على الامام فصوبوها و اجازوا و اصرروا فى حفظها و نشرها فى اهلها .

و نشأ بعدهم من العلماء فاعتنوا بالاحاديث اعتناءً شديداً مع غاية الحذاقة و الفقاهاة - و كذلك التابعون لهم - عليهم السلام - فى القرون التالية بضبط احاديثهم بل تدوينها فى الكتب و ثبتها و تبليغها و لخصوصا ما ظفروا عليه و دونوها فى الكتب الاربعة من الاصول و مباني الأحكام و القواعد الدينية و هى كتاب الكافى (اصوله و فروع) (١) و كتاب من لا يحضره الفقيه (٢) و كتاب التهذيب و كتاب الاستبصار (٣) و لاشك ان هذا النوع من الجمع و التلخيص كان يقضى الاحتياط التام فيما وصل اليهم و رعاية جهات صدق الخبر و احراز صورها من المعصوم - حسب المستطاع - و القدرة العلمية من ناحية الذين ينتسب اليهم الاصول الاربعة - من فحول العلماء و الاتقياء ممن شهد بمقامهم الشامخ - تاريخ الاسلام - فهم مع اهتمامهم بحسن الالتقاط - لما راوا فى بعض الاخبار شيئاً من التنافى و الاختلاف فى مؤداه و رأوا من اللازم توجيه الاختلاف و بيان وجه الجمع و رفع الاختلاف اقدموا فى تقسيم الاخبار - بملاحظة احوال الرواة - و قسموها ابتداءً قسامين : متواترا و آحادا ، ثم قسموا الاحاد الى اربعة اقسام و هى الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف و لبعض منها تقسيمات لها اسام معينة ثانوية على التفصيل المقرر فى الاصول و علم الدراية .

(١) - للكلىنى المتوفى ٣٢٨ هـ

(٢) - لابن بابويه القمى المتوفى ٣٨١ هـ

(٣) - لشيخ الطائفة الطوسى المتوفى ٤٦٠ هـ

اما المتواتر فمفاده - طبقا لما عليه من التفسير في علم الكلام - ما كان عدد رواته من الكثرة مبلغا لا يمكن عادة تباينهم على الكذب في الخبر الصادر منهم فاذا كان الامر كذلك فالخبر معتبر يجب علينا ترتيب الاثر عليه و العمل بموجبه والافلا .
و المتواتر ثلاثة اقسام : لفظي ومعنوي و اجمالي .

فاللفظي - ما توافق كلام كل طبقة من الرواة لفظا و معنى - كلام ساير الطبقات لفظا بلفظ و جملة بجملة الى ان يسند الى المعصوم كالاخبار الصادرة الغديرية او روايات الثقلين على قول .

والمعنوي - ما ليس كذلك ولكن التعبيرات المختلفة تفيد امر واحد او موضوعا بعينه كالروايات الواردة في الاخذ برواية توافق القرآن ورد مخالفه - فان لم يكن الخبر كما وصف فهو خبر واحد اصطلاحا .

و التواتر ا لاجمالي هو : ان تكون الرواية مع تعدد رواته في افادة مطالب متعددة مختلفة بينها مطلب مشترك كتواريخ واقعة كربلا المشتملة على حوادث مختلفة و مشتر كها نزول الامام بارض كربلا و شهادته فيها فهي بالنسبة الى الامر المشترك - متواترة و بالنسبة الى غيره خبر واحد اصطلاحا و لاشك وعلى الاقل ان اخبار باب الرجعة و الزيارات و الادعية من المتواتر الاجمالي .

وعليه فالمتواتر ما تكاثر رواته واتصف كل طبقة بصفة الصدق ولكن كثرة العدد للرواة انما اعتبرت عادة لكونها قرينة عادة على صدق الخبر -- فالنظر اليها نظر طريقي وليست منظورة مستقلا و امرا موضوعيا - و عليه اذا كان الخبر عن افراد مسندا الى الامام عليه السلام فهو خبر واحد وغير معتبر عندنا وان اوجب الظن بصدقه و صدوره عن الامام عليه السلام لان الظن من اقسام الجهل ولا يعمل به ولا يصح اسناده اليه عليه السلام على وجه اليقين ولكن الخبر الواحد يمكن ان يقترن به قرينة او قرائن منضمة لفظية او خارجية، نقلية او عقلية توجب العلم بصدوره من الامام عليه السلام فهو معتبر ويكون من حيث النتيجة وهي العمل به في حكم المتواتر .

و من حسن الحظ في موضوع المقال ان الاحاديث المضبوطة و الموجودة

بايدينا مما وصل الينا من علمائنا يدايد و لعله شىء قليل من كثير يحتاج فى الظفر على الباقي الى وسع الوقت ومساعدة الايام وتهيأ الوسائل والله هو الموفق والمعين - ومعهدنا فالذى بايدينا من احاديث الباب على ما ذكره المحدث الحر العالمى (ره) ما يزيد على ستمائة حديث كما نقلناه عنه سابقا .

و نحن فى سعة من ذلك لان لنا ادلة قرآنية دالة على وقوع الرجعة فى الازمنة السابقة - بالنظر الى طائفة من الايات - والدالة على امكانها و صحتها فى المستقبل - بالنظر الى طائفة اخرى- دافعين كل شبهة من منكر الرجعة و ايرادته على الادلة •

ومن هذا البيان ظهر فساد ما ادعاه المنكر للرجعة من عدم دليل لاهل الرجعة الا الاخبار وفساد ايراداته على الاحاديث وان كنا فى غنى عنها - كما بين فى محله - وكثرة اخبار الباب من جهة وعدم مخالفتها للكتاب بل موافقتها له من جهة اخرى و القرائن المحفوفة و التفاسير المنضمة من ناحية علماء الادب و الدين و التفسير - ككون مفادها معمولابه عند العلماء و كفقرات من الادعية كدعاء الفرج والزيارات كالزيارة الجامعة المتضمنة لثبوت الرجعة وغيرها من جهات اخر تغنيا عن الخوض فى الدفاع اكثر مما رأيت لانها عدت من ضرورات مذهب الامامية وهو دليل مستقل و فوق الاجماع .

ولكن المنكر للرجعة اصر على تثبيت نظريته بتضعيف اخبار الباب ولذا كان من صلاحه الواهى ان لا يذكر عند التعرض و ذكر اقسام الخبر - القسم الثالث من الخبر وهو الذى يكون - حسب الاصطلاح - خبرا واحدا و لكنه من حيث اعتباره بالنظر الى القرائن والامارات المحفوفة به كان بحكم المتواتر - وان لم يكن قول الرواة واحوالهم موجبا لحصول اليقين بصدقهم او كان واحدا و اكثر من الرواة مثلا غير عادل او فاسد العقيدة - ومع ان هذا القسم من الاحاديث كثير - لم يذكره المنكر فى شقوق الاخبار !

كما انه يمكن ان يكون الخبر متواترا من حيث العدد الكثير وساير الشروط

ولكنه لقرائن قطعية او دليل عقلي قائمة على خلاف مفاده - يطرح ولا يعمل به ولم يتعرض له و جعل المتواتر من الاحاديث مطلقا - على فرض ثبوته - معتبرا واجب العمل على مفاده!

ومثل هذا العمل السيء الكشف - اصولا - عن نية سوء من مثل هذا الواقف على جريان الموضوع وكثرة الادلة - تعمدا واختيارا ، سهوا وغفلة - بعيد جدا!

وحاصل الامر : ان الخبر الواحد قد يوجب الوثوق والاطمينان (١) بصدقه - لاي جهة كانت من الجهات سواء كانت لفظية او غيرها داخلية او خارجة لخصوصيات المورد والسبب المقتضى لمثل تلك الميانه وهذا النوع من الخبر الواحد - خارج عن مورد الاختلاف في حججه وهو الذي لم يقترن بقرينة قطعية على صدقه وصدوره من المعصوم لان المقرون بها - مسلم الحجية - فكما ان الخبر المتواتر ان بلغ مبلغا لم يحتمل الكذب فيه اصلا - كان حجة مقطوع النظر عن حال رواته انه عادل او غير عادل ؛ موثق او ضعيف اولا ، امامي او غيره ، مؤمن او غيره ، مسلم او غيره - فكذلك الامر في الخبر الواحد المحفوف بقرينة قطعية موجبة للعلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام فهو حجة و لو كانت الرواية واحدة - لان ملاك الحجية العلم والاطمينان بصدور الخبر من المعصوم - عليه السلام والمنكر للرجعة قد اعترف بستة احاديث الرجعة - بناء على مشربه - بانها حسن وهو - في الاعتبار - اقوى واعلى من الخبر الموثق فعليه لاتكون الرجعة على خلاف السنة الحتمية كما ادعاه .

وكذلك لا ينظر الى نوع حال كل من الرواة - كما انه ان قورن بقرينة دالة على انه غير صادر من المعصوم فهو مردود ولا ينظر الى حال رواته - ايتا كان - من العدالة وغيرها اي وان اجتمعت فيها جميع الشروط مع فقد المانع -

(١) - الاطمينان : سكون النفس والعلم في اللغة هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع

و انما الظن الاطميناني حكما لوجود مناط الاعتبار فيه اقتضاءا والفرق بينه وبين العلم :

امكان نفى الاعتبار عنه دون العلم و ان الاطمينان له مراتب بخلاف العلم (نقلا عن

محجة العلماء)

والعجب ان المنكر للرجعة يتوقع ثبوت الاحكام من متواتر الاخبار - ان يرفض حجية الخبر الواحد بتاتاً ثم يدعى ندرة المتواتر من الاحاديث بل ويقول: ثبوته قريب من المحال ! اللهم الافى اركان الدين كالصلاة والزكاة والخمس من الكليات.. وعلى مبناه هذا - يلزمه من غير شعوره - التوقف فى امور الدين و انسداد العلم بها ان لا طريق على مسلكه - الى استنباط الفروع من شروط صحة الصلاة ومبطلاتها وكذا فى تعيين اعمال الحج والوظائف المقررة له من طريق السنة !

نعم ان اورد خبر واحد - اصطلاحا - ولم يقترن بقريضة قطعية على صدقه وصدوره من الامام عليه السلام ولا على كذبه وقدحه - كان اللازم بالنسبة اليه - الرجوع الى حال الرواية وانه من اى قسم من اقسامه على التقسيم المشهور باصطلاح المتأخرين والمقسم هو الحديث المعتبر ولو فى الجملة و لذا قسم الى الانواع الثلاثة اعنى الصحيح والموثق والحسن تبعاً لاصطلاح العامة الى الاقسام الاربعة باعتبار رجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبر اصلاً . وبما ان اخبار ثبوت الرجعة خارجة عن هذا النوع من الاخبار كتنافى سعة من الامر ولكن المنكر لا اعتبار مثل اخبار الباب - تكلف بنقل اقسام الخبر وتضعيف الاحاديث الواردة فوق حد التواتر العادى !

وهنا نكتة تذكره هى ان اعتبار التقسيم و الاقسام وبيان ان كلا من اخبار الرجعة ليس صحيحاً - حسب اصطلاح المتأخرين (وهو ان يكون رواه عدولا ومورد التعديل)

يوهم عند العامى او العرف المتوسط ان الاخبار ان كان فيه راو ضعيف فهو غير معتبر بزعمه ان الصحيح هو المطابق للواقع دون قسيماته - غافلا عن انه اصطلاح وتسمية لما كان رواه عدولا - صحيحاً - و هو اعلم من ان يكون مطابقاً للواقع غير مطابق له - والعامى الذى فى طريق التحصيل - غافل عن ان العادل من لا يكذب عمداً ويجوز ان يكذب سهواً ونسياناً عن حقيقة الحال ولو كان متوجهاً الى ذلك لم يعتمد على مفاد الخبر المعدود صحيحاً لامكان كونه خبراً غير مطابق للواقع فذكر الاقسام و تطبيقها على اخبار الرجعة - مع ان المسلم منه عدم ذكره القسم الاخر من الحديث

الذى ينطبق عليه اخبار الرجعة وكذا عدم ذكره ميزان اعتبار الخبر وحجيته البعيد
عن كل هوى وعقيدة منحرفة - اغواء الناس وخيانة بشريعة الاسلام - قصورا او تقصيرا
اعازنا الله من وسوسة الشيطان .

والحاصل من مسلك الامامية وعلماء الدين ان ليس كل خبر واحد مردودا
كما زعمه المنكر للرجعة ان قد يكون مفيدا للوثوق والاطمينان بصدقه وصد وره من
المعصوم عليه السلام فيكون حجة ولا يعتنى بحال روايته وان كانوا غير عدول او فاسد العقيدة -
اما اذا كان مطعون في روايته او كان من الغلاة او متهما بوضع الاحاديث فلا يجوز العمل
بروايته منفردا ولكن اذا انضاف اليها رواية بعض الثقة اليها تؤيد او توافق مفاد الخبر
المطعون راويه فانه عليه يجوز العمل بروايته (اي لا يطعن ويطرح بمجرد ان الراوى
غال او متهم بالجعل و ان كان العمل به لاجل رواية الثقة في الواقع دون روايته -
فحصول الاطمينان بصدق الخبر اعم من ان يكون من نفس المخبر به او من الخارج
كالسيرة المستمرة من العلماء العاملين على طبق مقتضاه او وجود رواية معتبرة كما
مر هذا .

ولعل ما ذكرنا: من تحليل نظر المنكر للرجعة ومواضع الانتقاد و الرد عليه -
كاف لمن كان له سمع واع وانشراح صدر وفكر صائب فيدفع به كل شبهة ووهم مقدر
على ثبوت الرجعة - وبما اني كنت احتمل قصورا فيما اردت من بيان الحق - عن غفلة
اوسه ووتسيان عن التذكير باطراف الموضوع لذلك رأيت من اللازم ان التقط مما يوضح
موضوع البحث ويبطل مزاعم المنكر من مطاوي كتاب محجة العلماء للعلامة الثاني
الشيخ هادي الطهراني طيب الله رمسه اكمالا للمقال و تزينا لحقيقة الحال - قال -
(ره) بعد التحقيق عن الخبر والانشاء ما هذا لفظه : (وحيث ظهرت لك حقيقة
الخبر - تمين لك ان كشفه عن الواقع لا بد ان يكون مستندا الى امر آخر من عصمة
المخبر و ما بمنزلة كالعالم بانه لا يكذب مطلقا او في خصوص ما اخبر به مع العلم
بانه لم يخطأ .

نعم قد يبلغ من الكثرة مرتبة يستحيل معها التخلف عن الواقع وذلك بعد احراز

عدم تواطى المخبرين على الكذب (١) وعدم وجود جامع (٢) لهم فى اخفاء الواقع وعدم ابراز ما فى انفسهم فحينئذ (٣) التوافق اما قضية اتفاقية واما عن واقع جامع لهم فى الاخبار - والاتفاقية بعيدة فى الاثمين وابعده فى الثلاثة مثلا الى ان تبلغ درجة الاستحالة وهذا هو التواتر (٤) امام احتمال التواطى او الجامع غير الواقع او اشتراك العلل المختلفة فى التأثير: كأن يكون لبعضهم اغراض وبعض آخر يخافون فيكذبون -

(١) - اى لا يحتمل كون خبرهم عن امر - مسبوqa بتوافقهم وتباينهم بمشاوره وغيره اعليه بل يحوز عدم اطلاع كل منهم عن حال المخبر الاخر فى خبره

(٢) - اى داع وغرض لهم على الكذب وكذا احراز عدم كون اخبارهم ناشئا من اغراض مختلفة جمعا اثر واحد وجامع مشترك لها فى الكذب .

(٣) - اى اذا احرز ما ذكر فتوافقهم فى المخبر به لا يحتمل ان يكون من باب الصدفة والاتفاق - باحتمال ان يكون كل واحد كاذبا و جا علا فى خبره و ان لم يتواطى اثنان منهم فى جعل هذا الخبر ! لانه متعارض باحتمال ان منشأ توافق اخبارهم فيما اخبروه: اشتراك الاخبار و الروايات فى وحدة المخبر به وهى الجهة الجامعة للاخبار المتسلسلة الحاكية عن امر واقعى هو صدور المخبر به عن الامام (ع) .

(٤) - الكاشف عن الواقع بلا توسط اعتقاد المخبرين - الاعلى وجه الطريقة - بالنسبة الى السامع كشفا ضروريا و ان لم يكن المحسوس المخبر به الثابت بالتواتر - مطابقا للواقع كاخبار كل واحد باحداث الجواله دائره نارية او باحداث القطرة النازلة خطأ ممتدا مثلا فان تواتر الاخبار بهما و امثالهما لمن لم ير الدائرة النارية الخيالية (الناشئة من خطأ الحاسة الباصرة) من اجالة الجواله وكذا الخط الممتد المتخيل من نزول المطر - يوجب القطع بثبوت هذا المحسوس فى الخارج و ان لم يقطع بثبوت المخبر به فى الواقع بل ربما يقطع بخلافه اذا راجع عقله وتامل فى الموضوع وانتقل الى ان سرعة الحركة اوجبت هذا الخطأ فى الرؤية - لكن المفروض ان المخبر به ثابت بالتواتر وانه امر محسوس بالحس البصرى او السمعى فكما ان الشخص اذا كان بنفسه يرى المخبر به او يسمعه - كان يقطع بثبوتها فكذلك اثر التواتر ←

فلا يحصل العلم وان لم تكن للكثرة نهاية - كما انه اذا قام احتمال الخطاء بان لم يستند (١) اخبارهم الى الحس او الى المحسوس غير مستلزم عقلا لما اخبر به.

→ من الاخبار مقطوع به عنده لان الظاهر المحسوس من الامام (ع) لكونه معصوما ومحفوظا عن الخطاء و الاشتباه - بعد الفحص عن جهات الموضوع - حجة لنا و قاطع للعدو و ان خالف الواقع وعليه فكأن المخبرين آخذون بيد السامع وموصلون اياه الى الواقع بالتوسيط الاعتقاد على وجه الموضوعية - كما قد يشير الشخص بيده الى فلان وانت تراه فانه يراك المشار اليه بالتوسيط الاعتقاد منه للارائة - فايقاف ايجاب تواتر الخبر للمقطع بثبوت المخبر به مع اجتماع الشروط المذكورة على كون المخبر به امر احسبا او ما بمنزلته - انما هو لاجل رفع احتمال الخطاء و الاشتباه - بعد الاطمينان به من جهة احتمال الكذب و الجعل باعتبار سائر الشروط المرعية فيه فاذا كان المخبر به امر احسبا اي معنويا واجتهاديا فخبر كل واحد من المخبرين اخبار عن الواقع - لاعن المحسوس لانفتاحه بالفرض - اي كل يدعى ان الواقع على طبق قولى بحسب اعتقاده الخاص فيحتمل المستمع الخطاء و التخلف عن الواقع حتى اذا اجمع كل الناس عليه فان نفس الاتفاق في الراى بما هو - لا اثر له الا في مسألة دفع احتمال الكذب و الجعل فى كل منهم ولو علم عدم تباينهم عليه و انه لم يكن لهم جامع فى هذا الكذب ولكنه بالنسبة الى الخبر عن امر احسبا واجتهاديا لا يدفع احتمال الخطاء و الاشتباه - بخلاف ما اذا كان المخبر به - امر احسبا اذ كلما تعدد الخبر و توافق فيما اخبروه من حيث خصوصيات المخبر به فكثرة اعداد المخبرين توجب بعد احتمال الكذب و الجعل به ولا يعتنى بخطاء الحس عند العقلاء الا ما ثبت خلافه عن طريق آخر - الى ان يبلغ مرتبة يستحيل العقل - الجعل و الكذب فى حقهم فدفع هذا الاحتمال مع احراز عدم تواطئهم على الكذب و عدم جامع فى اغراضهم الداعية اليه ينفع فى حصول القطع بالمخبر به اذا كان امر احسبا او ما بمنزلته اما اذا كان امر اجتهاديا فلا ينفع فيه لمكان احتمال الخطاء عن الواقع و المراد من الحسى الاعم من مدركات احدى الحواس الخمس الظاهرة

(١) - بان كان المخبر به امر نظريا عقليا اي اجتهاديا

فلا توجب الكثرة للعلم فالكثرة انما تنفع دفع احتمال ان يكون التوافق في المحسوسات
- قضية اتفافية -

فالخبر اما واحد او متواتر وحيث ان التواتر يوجب العلم الضروري بمؤداه (١)
فلا اشكال في الركون اليه (٢).

واما الواحد فكذلك اذا افاد العلم او الاطمينان اما الواحد الذي خالف
اصلا معتمدا عليه ولم يقترن بما يوجب الاطمينان المعول عليه فلا يجوز الركون اليه
وان كان الراوى عدلا اماميا فالعمل اما على الاصل واما على الاطمينان وهذه طريقة
جل من تقدم على آية الله العلامة اعلى الله فى الفردوس مقامه من اصحابنا قطعا بل كلهم
ظاهرا وامامن تاخر عنه فالامر عندهم بالعكس فزعموا ان خبر العدل حجة شرعا تعبدا
فلا يجوز العدول عنه مالم يعارضه مالم يصلح لذلك وان لم يعتمد على مطابقته للواقع
وهذا هو الصحيح عندهم فلنأتم مقامات:

الاول- بيان ان طريقة اصحابنا قدس الله اسرارهم - عدم التعبد بالخبر الواحد وان
كان الراوى عدلا بل الظاهر ان هذا (عدم التعبد..) قضية مذهبية وان من اعتمد على غير
الاصل والاطمينان فقد سلك مسلك اهل السنة -

الثانى - ان الاطمينان (٣) هو المعول عليه فى جميع اخبار الأحاد بل فى جميع
الامور من الاحكام والموضوعات سواء فيه الاصول والفروع وانه مذهب اصحابنا فما
يثقون به يعملون على طبقه وان كان الراوى فاسدا العقيدة بل ربما يعتمدون فى استكشاف
حال من روى عنه بروايته بل اجمعوا على تصحيح ما يصح عن جماعة (٤)

(١) - وهو صدور المخبر به عن الامام (ع)

(٢) - فى المقام الاتكال على مستند الحكم اما تعين الحكم الشرعى وموضوعه وخصوصياتهما
فهو راجع الى الاجتهاد فيه .

(٣) - و حجية ذاتية اقتضاء فيقبل المنع شرعا مع احتمال الخلاف اما العلم فهو

علة تامة فيها

(٤) - وان كان فطحيًا .

الثالث - ان ما في الكتب الاربعة من الروايات - معلومة الصدور وانه لا اشكال

فيها من حيث السند .

وقال (ره) في موضع آخر من كتابه بعد نقل كلام شيخ الطائفة (واما ما افاده (الشيخ) من ان فساد العقيدة غير قادح في التعويل على الرواية وانما المناط هو الوثوق والاطمينان - فهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة الفرقة الناجية وصرح به جميع من سلف من فحول العلماء فلا خلاف بيننا وبينه)

وقال (ره) في موضع آخر من كتابه : (بقي الكلام في الكشف عن ان ما بايدينا من الاخبار لا ريب في صدورها عن الائمة عليهم السلام بل الامر فيها اظهر مما بايدينا من الايات فان من المعلوم لمن له ادنى خبرة بطريقة الائمة و اصحابهم ونشأ بعدهم من العلماء و ان اعتنائهم بالا حادith بمثابة استحليل معه عدم و صول ما صدر عنهم عليهم السلام الميناعلى ماصدر او كونه في غاية البعد ولا اقل من الاطمينان وذلك لشدة عنايتهم مع غاية الحداقة والفقاهة و كثرتهم في كل طبقة وتبين احوالهم وظهور آثارهم فهذا يتوقف على بيان امور :

الاول - شدة عنايتهم بالنبي عليه السلام والائمة عليهم السلام بضبط احاديثهم بل تدوينها في الكتب وثبتها وتبليغها .

الثاني - تصدى الصحابة والتابعين وسائر العلماء واصحاب الائمة عليهم السلام في كل زمان لحفظ الاخبار وتدوينها وبذل الاعمال والاموال لذلك .

الثالث - احتياطهم الشديد في الحفظ عن الخطاء والنخلل والكذب بل امتناع جماعة من النقل بالمعنى او الرواية بالوجدان في الكتب من غير سماع من صاحبه و ان علم بانتسابه اليه .

الرابع - ضبطهم لتلك الاحاديث في كتبهم بمجرد السماع و كثرة تلك الكتب ومصنفها واشتهار الكتب كالشمس في رابعة النهار .

الخامس - كون المدونين لهذه الاحاديث آخذين لها عن المعصومين بلا واسطة او بواسطة من الاشكال في التعويل على روايته مع قلة الوسائط .

السادس - حذاقة حملة الاحاديث وخبرتهم حيث لا يحتمل خطائه في فهم ما يسمعه على وجه الاجمال وان لم يكن ممن يستطيع فهم التفاصيل واستنباط الفروع وكونهم من اهل الضبط والحفظ وعدم احتمال تعمدهم في الكذب .

السابع - تبين احوال اصحاب الائمة عليهم السلام ببيانهم عليهم السلام او باشتهار امرهم عند الطائفة بحيث لا يبقى مجال للتأمل في الركون الى نقلهم .

الثامن - وقوع دس الاخبار المكذوبة في الكتب وتنبه الائمة عليهم السلام واطلاع الاجلاء والاساطين ممن كانت همته حفظ الاخبار بذلك وتصديهم لاجراغ الاكاذيب عن الكتب بالعرض على الائمة عليهم السلام .

التاسع - كون تدوين الكتب في زمان الائمة عليهم السلام واطلاعهم عليها او السفراء و شدة اختلاط الرواة واطلاع بعضهم على التدوين بحيث لا يحتمل معه الخلل .

العاشر -- ان المحمدين الثلاث جزاهم الله عن الاسلام واهله خير الجزاء انما اخذوا ما في كتبهم من الاصول والكتب التي كانت مشتهرة في تلك الازمنة كالشمس في رابعة النهار وان ما بينهم وما بين الكتب من الوسائط مشايخ الاجازة وان الاستناد اليهم انما هو لمجرد التبرك والدخول في سلسلة الرواة للافتقار الروايات اليه وحيث ان بيان هذه المقدمات متوقف على تفاصيل لايسع هذه الرسالة لها فلنقتصر على الاشارة في كل مقام الى ما يندفع به الوسوسة ويظهر اجمالاً وضح الدين عنداهله وان باب العلم ليس منسداً على من بذل وسعه وانما الانسداد لعدم الخبرة والتمتع وعدم الاطلاع على ما من الله به على عباده انتهى موضع الحاجة - ثم شرع في بيان المقامات مفصلاً عرضنا عن نقلها لضيق المجال ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع المجلد الاول من محجة العلماء ص ٢٥٠ .

وانما نقلنا من كتاب المحجة شيئاً قليلاً من كثير مما يمس الموضوع من تحقيقات احد فحول العلماء الاصوليين ليكون شاهداً ومؤيداً لما اخترناه .

وخلاصة الامر انه علم لنا ان الاخبار الواصلة اليها منتبهة او مبتدئة الى ومن

الكتب الاربعة و مداركها منتهية الى المعصوم (ع) وانما تحصل النتيجة و الظفر على مراد الامام عليه السلام بعد الفحص الاكيد و الاحاطة الممكنة باطراف الفقه وقواعد الدين و على الاقل - لنا الظن الاطميناني المتأخم للعلم العادي و الوثوق اى سكون النفس باعتبار ما فى الكتب الاربعة و ما بمنزلتها اللهم الا ماشذ و ندر فخرج عن الاعتبار بالدليل .

فان قلت - الاطمينان بمحتويات الكتب الاربعة حتى انواع الخبر الواحد ينافى ماورد عن المعصوم عليه السلام من دخول اخبار مجعولة منكورة فى الاحاديث .

منها ماروى عن الصادق عليه السلام ان لكل رجل منارجلا يكذب عليه .

و منها ان المغيرة بن سعيد دس فى كتب اخبار ابي (ع) احاديث لم يحدث بها ابي (ع) فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (ص) وفى بعضها: ان ما خالف القرآن انى ما قلته وفى آخر الامر بضربه على الجدار الى غير ذلك و حينئذ فيجب تمييز المعتمد منها عن غيره وهو لا يكون فى الغالب الا بمعرفة الرواة فلا يصح ان يؤخذ بكل خبر سيما فى امر دينه كما عليه الحشوية .

قلت - عندى ان النظر الدقيق فيما قلته يكفى فى دفع التوهم المذكور اذ قلنا ان من شرط الرجوع الى الاصول الاربعة و العمل على مفاد الحديث سبق الفحص عن اطراف الموضوع ان الاخبار كالايات القرآنية فيها محكم و متشابه و خاص و عام و حقيقة و مجاز و كناية و تنزيل و انه يفسر بعضه بعضا - و ربما يكون بين حديثين تعارض ظاهرا و مقتضى اخبار باب التعارض - اعمال النظر و رعاية الارجح و تقدمه على الراجح بالاعدلية و الاوثقية و الاورعية و غيرها كرعاية تقدم من هو الاقبح على الفقيه الى غير ذلك على التفصيل فى محله .

و لكن لزوم معرفة رجال السند من احد طرق الهداية وليست وسيلة منحصرة موصلة لكشف صدور الحديث عن الامام (ع) و ليست مطلوبة بالذات كما زعمه منكر الرجعة و ذلك لتخاف حال الراوى عن ارائة حقيقة الامر قد حا و ابرا ما - كما انها ليست مقدمة على غيرها مطلقا مما يوجب الاطمينان بصدور الحديث من الامام (ع)

و الذى يميز مختارنا - و هو الوسط بين القول بقدر اخبار الاحاد و القول باعتبارها مطلقا - عن مسلك الاخباريين- هو ان ملاك اعتبار الخبر و حجتيته عندنا- هو الاطمينان و سكون النفس بصدوره عن المعصوم (ع) سواء كان الخبر متواترا او خبرا واحدا يعم اقسام الخبر حسب تقسيم العلماء المتأخرين ولكن الاخباريين مصريين على اعتبار الاحاديث مطلقا تعبدا- هذا

مضافا اليه ان المورد للاشكال اذا اراد من ذكر الدس و الجعل فى الاحاديث - ان الاحاديث كلها غير معتبرة الا ما بلغ منها حد التواتر فهو امر غريب ولا تصور ان يتفوه به احد ولو جدد لافضلا من ان يعتقده !

و ذلك لان مرجع هذا الاستدلال الى الالتزام بامر محال لانه اراد من اخبارهم (ع) بجعل بعض الاخبار - و هو من الاحاد - عدم اعتبار اخبار الاحاد الشامل قهر النفس اخبار الجعل فيلزم من وجود شىء عدمه اى عدم الاعتناء والاعتبار بهذا الدليل الساقط بنفس مفاده .

و لا يصح الاخبار عن الجعل من قبيل قوله: كل خبرى كاذب ليجاب عن الاشكال المذكور عليه بانه منظور به و ساير الاخبار منظور فيها فيكون من باب الطريقية و المرآتية فلا يشمل مفاده - نفسه !

لان المفروض اعتبار الاخبار عن الجعل - مستقلا منظورا فيه ومعنى كون اعتباره مفروغا عنه كونه حاكما على ساير اخبار الاحاد- وانما الذى ننتقده على هذا الاستدلال فى قدح العمل باخبار الاحاد - هو اطلاق الامر و نحن نأفون له لان ملاك اعتبار الحديث هو الاطمينان و سكون النفس بصدوره عن المعصوم بوجه من الوجوه باكل السبب كما بينه الامام (ع) من علائم الاعتبار وعدمه من موافقة مفاد الخبر للمكتاب او السنة او السيرة المستمرة من العلماء والفقهاء او ضرورة المذهب او الاجماع المعتبر على ماسيد كرو غيرها من القرائن المحفوفة من كثرة الاحاديث و صراحتها و اشتغالها على اقسام التاكيدات وعدم معارض صريح لها وعدم قبول حملها على التيقية واستحالة اتفاق روايتها على الكذب وعدم قائل من المخالفين بالرجعة وعدالة اكثر الرواة و جلالتهم

وكون اكثرهم من اصحاب الاجماع والعلم القطعى بان اكثرها منقولة عن كتب الاصول
القائمة على صحتها الاجماع و قرائنها فى محضر الائمة الاطهار (ع) و تصديقهم
عليهم السلام بصحتها و امرهم على العمل على طبقها و فى اثبات الرجعة كتب مؤلفة
من العلماء الامامية و عدم منكرها منهم على ما نعلم فضلا عن كتاب فى الرد على
الرجعة وغيرهامما صرح به المحدث الحر العاملى (ره) مضافا اليه عدم تكذيب الامام
(ع) ل اخبار الرجعة و لو كان لبان و وصل الينا لشدة اهتمام الاصحاب بذلك فيعتبر
ومخالفته امانا كرفيطرح - والرجوع الى سند الحديث بالاعدلية او الاوثقية او الاقضية
و غيرها كما ذكر فى باب تعارض الاخبار - فانما هو بعد رعاية الجهات المذكورة .
ونحن قد بينا ان فى وجود الاحاديث المخبرة بوجود احاديث مجعولة -- عن
اشخاص معينة على ما بين فى علم الدراية و رجال الرواية فى الاحاديث المعتبرة - قد نبه
الائمة عليهم السلام على مواردنا فى كل باب من ابواب الفقه . **اولا** - وارشادنا بعلامات
دالة على ما هو المعتبر والصادر عنهم عليهم السلام متميزا عن غيره **ثانيا** كقوله **طَبَقُوا**
و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنة نبينا **صلى الله عليه وآله** وقوله **عَلَيْكُمْ** ان ما خالف القرآن انى
ما قلته او المحكوم بضر به على الجدار و نحو ذلك .

و العلماء قد بذلوا الجهد والسعى المداوم ففحصوا و محصوا و ميزوا ما هو
الحق الثابت عن الباطل - وفق بيانات الامام **عليه السلام** و تعريفه مرتكبي الجعل والكذب -
فوجود احاديث الجعل تؤيد الدين و يقر بنا الى الحق المتين بأقرب الطرق و يشعر
باهتمام الائمة عليهم السلام واصحابهم بحفظ بياناتهم من الآثار والاحكام و يصلحها ياها
الينا فى كمال الاخلاص والدقة والامانة - وليس الاخبار بالجعل موهنا بمدارك الشريعة
التي بايدينا بتدوين رجال الدين اياها الذين اتفقت كلمة العلماء سلفا و خلفا بتقويهم
وعلو همتهم وفقاهتهم وتاريخ الرجال اثبتنا لهم بل يدلنا كيف نحترز عن الاحاديث
المجعولة بارشاده **عليه السلام** بان ما خالف القرآن لم نقله هذا و بغير ما وجهنا اخبار الجعل
يستلزم انسداد باب العلم لتفاصيل الاحكام لاسيما بناذا على مدعى المنكر للرجعة من ندره
الاخبار المتواترة و نقض الغرض والعصمة تنافيه .

فكما ان الخبر المتواتر معتبر لا باعتبار تواتره بالخصوص بل لكونه - حسب

العادة- قرينة قطعية للعلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام وليس له موضوعية لصحة الخبر كذلك وحدة الراوى فى الخبر الواحد لا تضر باعتباره وليست قارحة بنفسها لصحة الخبر فيجتمعان ويصح العمل على مفاده اذا حصل العلم بصدوره عنه عليه السلام ولو بالقرائن المحفوفة .

هذا كله على فرض ان اخبار الرجعة من مقولة الأحاد- ولكن التحقيق على ما يشهد به عدد اخبار الرجعة بانه قريب من ستمائة حديث وازيد - على ما ذكره صاحب الايقاظ من الهجعة . . فالأخبار متواترة بل و فوق التواتر ان عدد الرواة لا يقل -- حسب العادة - عن نصف عدد الاحاديث ان لم يكن ازيد منه و ليس اعتبار التواتر الالكونه كاشفا عن عدم احتمال تبانى الرواة على الكذب عادة -- الموجب للعلم بصدق الخبر -- و اخبار الرجعة فوق التواتر فالقطع بصحة الاخبار و الرجعة حاصل بل نقول فوق ذلك ان احتمال الاشتباه من الرواة بكثيرتهم ايضا مرتفع ايا كان نوعه من نقل الخبر من غير سند او ان الراوى نقله عن شخص لم يعرفه -

و هل يمكن ان يحتمل ذلك بشأن مراسلات على بن ابراهيم مع و ثاقبه و جلالة قدره!؟

فاخبار الرجعة امر لا يحتمل الاشتباه فيها عقلا مع جوازها فى غيرها من المتواترات- فكيف باحتمال التبانى على الكذب -- و قد ادعى كثير من العلماء الاعلام - على سبيل القطع و اليقين بتواتر اخبار الرجعة كالمجلسى - ره - فى الجزء الثالث عشر من البحار مع انه لم ينقل سوى ما تبين من الروايات فى باب الرجعة و الحر العاملى (ره) فى كتابه الايقاظ . . و قد نقل قريبا من ستمائة حديث و قال بانه لم يحضرنى كثير من الكتب المربوطة بالموضوع التى من الممكن ان ينقل فيها احاديث اخرى فى باب الرجعة تتجاوز حد التواتر.

اما القسم الثالث من الدليل النقلى على اثبات امكان الرجعة فهو ضرورة المذهب الجعفرى فمعناه ثبوت الرجعة فى المذهب على وجه الضرورة بحيث لا يبقى فيه شك و لا ترديد من احد من علماء المذهب و رواة الاحاديث فان الشك و احتمال الخلاف انما يتصور فيما لو كان فى امر الرجعة مخالفة من احد العلماء فى احد الاعصار و الادوار

الاسلامية و قد مر كما ذكره الحر العاملي من عدم مخالفة في الرجعة في حوزة مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية - او فرض تكذيب للرجعة من ناحية الامام عليه السلام وقد ظهر انه لو كان لبان لاهمية الموضوع - او فرضت مخالفة الرجعة للكتاب والسنة - او السيرة المستمرة في الفرقة الامامية وقد رأيت عدم شيء مما ذكر في محيط المذهب الجعفري .

و كما ذكر الفاضل غلامعلي العميقي (ره): ان صحة عقيدة الرجعة من صدر الاسلام الى زماننا الحاضر من جملة - خصائص مذهب الشيعة وفي عدادها وان كثيرا من علماء الشيعة الامامية الفواوصنفوا كتباً في اثبات الرجعة وان جمعاً منهم كالصديق والمفيد وعلم الهدى والطبرسي والسيد المرتضى وغيرهم ادعوا اجماع العلماء الاعلام بصحة الرجعة وصدق هذا الادعاء - العلماء المتأخرون و كلهم من مراجع التقليد لذوى المذهب الشيعي وما صدقوه على وجه الاتفاق صار مورد عقيدة تمام الفرقة الشيعية الاثني عشرية - فمن تأمل فيما سردناه كرارا - علم ان من جملة عقايد الشيعة الجعفرية عقيدتهم بثبوت الرجعة -

مضافا اليه - ان من راجع الكتب و التواريخ و السير يتضح له ان من جملة معرفات الفرد الشيعي - عقيدته بصحة الرجعة - و من جملة محتوياتها قضية السيد اسماعيل الحديدري مع الفارس القاضي في محضر المنصور العباسي و هي من القضايا المعروفة - و كذا مكالمات ابي حنيفة مع المؤمن الطاق - و كذا اتهام جابر بن يزيد الجعفي - من ناحية اهل السنة و الجماعة - و كذا غيرها مما انعقد لموضوع الرجعة - مجالس للمناظرة من ناحية العامة وجعلهم علماء الشيعة مورد السؤال عن الرجعة مما يطول ذكره ولا يناسب المقام .

فقد علم ان ضرورة المذهب الجعفري - الاعتقاد بثبوت الرجعة في الجملة كاعتقاد الجعفري المذهب بالامر بين الامرين قبال الفرقة المعتزلة القائلة بالتفويض والاشاعة القائلة بالجبر المحض و من عرف حقيقة الامر و ضرورة المذهب و اعتقاد الفرقة الامامية الاثني عشرية قاطبة بصحة الرجعة وثبوتها - استغنى عن نقل الاجماع لادلائها فوقه .

و السلام على من اتبع الهدى

دائرة المعارف العلوية

حول بعض كلمات الامام على - عليه السلام

الفهرس

- قال **عليه السلام** « كن في الفتنة كابن اللبون لظاهر فيركب ولاضرع فيحلب
» « ازرى بنفسه من استشعر الطمع ١- ورضى بالذل من كشف ضره ٢-
٢٨-٥
- وهانت عليه نفسه من امر عليها لسانه ٣ -
٤٢-٢٨
- قوله -ع- لقائل قال استغفر الله : ثكلتك امك اتدرى الى اخره
٥٠-٤٣
- قال -ع- الكاسب حبيب الله
٥٤-٥٠
- عود على بدء
٤٢-٥٤
- بقية الكلمة القصيرة (ورضى بالذل من كشف ضره)
٧٠-٤٣
- الفروق اللغوية
٧٣-٧٠
- اللغات التي لها ربط بالموضوع مستقيما او بالتقريب والتجانس
٩١-٧٣
- ماهى النفس ومن هو الذى نفسه وقواها بيده واختياره
١٠٦-٩٢
- بقاء الارواح
١١٧-١٠٦
- الحاق يذكرفيه امور
١٣٣-١١٧
- حديث يسئل الامام -ع- فيه عما عليه التناسخى
١٣٨-١٣٣
- فرض وتقدير
١٤٢-١٣٨
- شبهة ورفعها وفيها اشارة الى سرائخلاف استعداد الناس
١٤٦-١٤٣
- ١ - انواع الشخصيات**
- ١ - الشخصية (تطورات اللغة)
١٤٤-١٤٤
- ٢ - الشخصية وعلم النفس
١٧٣-١٤٤
- ٣- الاختلاف فى الشخصية وطريق الكشف لحقيقتها
١٩١-١٧٣

- ٤- عودلما بدئنا بهمن الاختلاف في حقيقة الشخصية ٢٠٧-١٩١
- ٥- الشخصية وتحديد المعنى العلمي لهذه الكلمة ٢١٢-٢٠٧
- ٦- شخصية بعض الجماعات (الشخصية الحقوقية) ٢٣٦-٢١٢
- ٧- الشخصية النوعية والتي ينبغي الفرد من الانسان ان يكتسبها - ٢٣٩-٢٣٦
- ٨- الشخصية وملاك تمييز الشخصيات ٢٥١-٢٣٩
- ٩- الشخصية الاسلامية او شخصية امير المؤمنين عليه السلام ٢٥٣-٢٥١
- ٢ - مسألة الرجعة - قال عليه السلام «لن يلج ملكوت السماء من لم يولد مرتين»
وقوله عليه السلام (لكل غيبة اياب) ٢٥٥-٢٥٣
- اما وجه المشابهة او القدر المشترك بين القواين «العود والرجعة» ٢٥٧-٢٥٥
- الآية الاولى في الاستدلال بها على الرجعة ٢٧٠-٢٥٧
- قد يتعرض على اصل الرجعة والجواب عنه ٢٧٥-٢٧٠
- الآية الثانية في دلالتها على اصل الرجعة ٢٧٧-٢٧٥
- الآية الثالثة في دلالتها على اصل الرجعة ٢٨١-٢٧٧
- ايرادات على التفسير المذكور او توجيهات غير مقبولة ٢٨٦-٢٨١
- الآية الرابعة واختصاصها بيوم القيامة ٢٩٣-٢٨٦
- تحليل مقالة المخالف للرجعة او تنقيحها ٣٠١-٢٩٣
- تلخيص ٣٠٢-٣٠١
- الآية الخامسة وهي صريحة بوقوع الرجعة ٣٠٢-

الموضوعات

استكبر - ٣٤. امثلة للطلب العارضى و دفع توهم البعض في توجيه مفادها مفصلا - ٣٥ وبعده . بيان ارجاع كلامه (ع) (ازرى بنفسه من استشعر الطمع) الى قضية حملية كان يقال: الطامع ضرر بنفسه الايرادات الممكنة على توجيه القضية الشرطية الاحتمالية والجواب عنها مفصلا - ٤٠ وبعده . فيما يقال بشأن الاستغفار وتنبيهه (ع) من استغفر الله بذكر شروطه - ٤٣ وبعده . فى الفرق بين مفاد كلمتى الغفران والعفو فى معنى الستر وطلبه - ٤٥ فى مفاد الطمع واقسامه - ٤٥ وبعده . فى طرق معالجة الطمع - ٤٧ وبعده . فى بيان خطأ ما توهمه البعض ذما وقد حالفة القناعة - ٤٨ وبعده .

توصية الاسلام وامره بالسعى والعمل بما يؤدى الى سعادة البشر فى الدارين - ٤٩ . تفسير منع الاسلام للطمع - ٤٩ . فى ان المال - ضرورى للحياة - ٥٠ . توصيته (ع) بحسن القناعة وما يترتب على ضدها - ٥١ . القناعة وعناصرها ودرجاتها - ٥٢ وبعده . لامنافاة بين القناعة وكثرة المال - ٥٣ وبعده . نظرة اخرى الى قوله (ع) ازرى بنفسه الخ - ٥٤ . فى اقسام اداة الشرط وانحاء السبب - ٥٥ . وبعده . دفع توهم فى المقام توضيحا لمامراجملا - ٥٩ . شرح قوله (ع) (ورضى بالذل من كشف ضره) - ٦٣ وبعده . الفرق بين الغضب والسخط ثم معنى الرضا والارادة - ٦٤ . الذل و العزيم الاشارة الى عدم الترادف فى اللغة

اهداء : اشارة الى قسم من خصائص مولى الاتقياء عليه السلام ص ٢-٣
مقدمة لذكر امور ستة ينبغى التنبيه لها
اشارة فيها كفاية - ٥ . المراد من الامر بكن فى قوله - ع - كن فى الفتنة - ٥-٦ . فى معنى الفتنة ومشتقاتها واوزانها - ٦ . معانى مادة الفتنة و موارد استعمالها - ٧-٨ . فى ان جملة كن فى الفتنة - قضية مهملة و بيان مفادها - ٩ . بيان ان مادة فتن تاتي لمعان مختلفة - ١٠ . موارد استعمالها فى القرآن ١١ ، ١٤ . ما جاء على وزن فعلة بكسر الفاء - ١٤ ، ١٦ . تكملة فيها تحقيق امور ثلاثة ١٦ - ٢١ . باب النوازل و الفتن - ٢١ . امثلة لبيان موارد استعمال كلمة - الفتن - و مرادفاتهما - ٢٢ . ذكر ترتيب سن البعير - ٢٣ . بيان سر تعبير الامام (ع) فى المقام بصورة الامر - ٢٤ . اعراب قوله (ع) لاطهر فيركب الخ واختلاف النحاة فيه - ٢٥ ، ٢٧ . بيان معنى الضرع - سراختيار الضرع دون الخلف - ٢٨ . بحث لغوى عن - ازرى بنفسه - ٢٩ . بيان مفاد هيئة استنفل - ٣٠ . اقسام وانحاء الطلب - ٣١ ، ٣٢ . الفرق بين مفاد بايى الافعال والاستفعال ؛ والطلب الطبعى الاصلى والطلب النفسانى - ٣٢ . غرضه تعالى من استفهامه فى قوله : استكبرت الخ - ٣٢ . اشارة الى قول الصرفيين ان هيئة تفعل قد تاتي بمعنى استنفل ودفعه - ٣٣ . بيان سران الابنية العشرة لما ذالم تجيء من كل مادة اشتقاقية - ٣٣ . خطأ توهم الصرفيين ان تكبير بمعنى

اصولا-٦٥ وبعده . تفسير مفاد مادتي الذل
والعزة - ٦٧ وبعده . الفروق اللغوية
-٧٠ وبعده . اللغات التي لها ربط بالموضوع
-٧٣ وبعده . نظرة وانصاف - ٧٧ وبعده .
نقل امثلة من بعض المترادفات و تفسير
مفردات كلامه (ع) - ٨١ وبعده . تفسير
كلامه (ع) من حيث التركيب - ٨٣ وبعده .
كشف الضرر مرض نفسي و وظيفة المعالج
-٨٦ وبعده . ماهي النفس وقواها ومراتبها
- ٩٢ . مفهوم الروح لغة ومراتبها وموارد
استعمالها - ٩٥ وبعده . حديث كميل في
النفس - ٩٩ . الفرق بين الحياة و النما
- ١٠٠ وبعده . موضوع نفى الصفات عنه
تعالى - ١٠٣ . الفرق بين الحياة و الروح
- ١٠٥ . بقاء الروح والعقائد الخمسة فيها
وجودا وصفة - ١٠٦ وبعده . علم النفس
والبحت عن عقلية الانسان - ١١٢ . الروح من
حيث الدرجة والتحليل على خمسة انواع
- ١١٧ وبعده . حال الروح هل هي داخلية
في البدن او خارجة عنه - ١١٨ وبعده . معرفة
الروح في هذا العصر - ١٢٢ وبعده . ذكر مستند
مخالف في عود الروح بزعمهم وورده - ١٢٤ وبعده .
ذكر الاولى من آتي مستندا للمخالفين - ١٢٨
وبعده . ذكر الثانية من الايتين - ١٣٠
ذكر الحديث الذي استند المخالفون به ورد
زعمهم - ١٣٣ وبعده . الفرق بين مقالة العالم
الروحي والتناسخي في المقام - ١٣٨ وبعده .
شبهة ورفعها - ١٤٣ وبعده . سؤال وجوابه
- ١٤٥ وبعده . الشخصية (١) - ١٤٦ وبعده .
تطورات اللغة ومنها الشخصية - ١٤٨ وبعده .
المصدر له اطلاقان - ١٥١ وبعده . في ان

الاعراض كلها امور اعتبارية انتزاعية - ١٥٣
وبعده . اشارة الى الوجود الذهني المزعوم
ورده - ١٦٠ . الكون الربطي اى الانتساب
ليس من سنخ الوجود - ١٦١ . للمصدر اطلاقان
- ١٦١ . في الفرق بين المصدر واسمه عندنا
- ١٦٢ . في المصادر الاصلية و الانتزاعية
- ١٦٣ . الشخصية و علم النفس - ١٦٤
تعريفات مختلفة للشخصية وتحليلها - ١٦٥
في تطور الشخصية و انتقاد تعريفاتهم - ١٦٦
احسن التعريفات و اقلها عيبا و انتقادا -
١٦٧ وبعده . الشخصية و الخلق - ١٦٩
جوردن الهورت و تعريفه الشخصية و مافيه
- ١٧٠ وبعده . الاختلاف في الشخصية
و طريق الكشف لحيثية لهم - ١٧٣ وبعده .
علم الخط و قواعده للكشف عن حقيقة الكاتب
- ١٧٧ . علم القياقة - ١٧٨ وبعده .
اختراع آلة مدرجة تحكى عن مكنونات
الشخص - ١٨٠ . وسائل مستحدثة لكشف
ما في الضمير - ١٨٠ وبعده . بيان امور تبين
ما ذكر - ١٨٣ - وبعده . بيان انه لا تنافي بين
جسمانية الحدوث للروح و ما استفيد من
احاديث الباب - ١٨٦ وبعده . عود لما بدأنا
به من الاختلاف في حقيقة الشخصية - ١٩١
وبعده . النسب و الروابط و توضيح لمعنى
العرض و اقسامه - ١٩٣ - وبعده . الوجه
الخامس الشخصية - ٣٠٧ وبعده .
الوجه السادس شخصية بعض الجماعات
(الشخصية الحقيقية - ٢١٢ وبعده . الوجه الثامن
من الشخصية تمييز الشخصيات - ٢٣٩ وبعده .
الوجه التاسع الشخصية الاسلامية و شخصية
الامام على (ع) - ٢٥١ وبعده . مسألة الرجعة

- ٢٩٣ وبعده . تخلص . ٣٠١ وبعده . الاية
الثالثة - ٣٠٢ وبعده .
ردالفاضل على مقول المخالف بوجوده -
٣٠٧ وبعده . الفرق بين الجوابين - ٣٠٩
وبعده . شبهات بارده واسئلة مقعدة - ٣١٢
- وبعده .
في ان الرجعة لاتنافى التكليف وتوهم
ان الرجعة لغو وعيب والجواب عنه - ٣٢١
وبعده . في توهم آخر على قانون الرجعة ودفعه
- ٣٢٧ وبعده . تكملة فيها ذكر امور اديبة
- ٣٤٠ . الحاق لشبهات باردة - ٣٤٨
- وبعده . احوال الرواة - ٣٥٦ وبعده .

- ٢٥٣ وبعده . بيان القدر المشترك بين العودو
الرجعة - ٢٥٥ وبعده . القسم الاول من
الايات الدالة على الرجعة الاولى منها - ٢٥٧
وبعده . نكتة مهمة للاطلاع على المعانى العرفية
- ٢٦٣ وبعده . الاعتراضات واجوبتها
- ٢٦٧ وبعده . توضيح واطافة - ٢٧٢ وبعده .
الاية الثانية الدالة على الرجعة - ٢٧٥ وبعده .
الاية الثالثة الدالة على الرجعة - ٢٧٧ وبعده .
القسم الثانى من الايات المشار اليها والاوى
منها - ٢٧٩ وبعده . رد بعض التوهمات فى المقام
- ٢٨١ وبعده . الاية الثانية - ٢٨٦ وبعده .
تحليل مقالة المخالف للرجعة او تنقيحها -

الفهرس

وانتقادا - ١٦٧ و بعده . بيان امور تبينت
مما ذكر - ١٨٣ وبعده .

ت

تنبيه : الوقوف على شخصية القائل ووظيفته
الوجدانية وملاحظته مقتضيات المحيط كلها
من اسلوب كلامه ودرجته
احاطة على المسائل المربوطة ووقوفه
الكامل على مفاهيم الالفاظ ، وتوجهه و
انتباهه على وجوه الكلام ومقتضيات الحال ع
وبعده . تكملة :- التحقيق في امور ثلاثة - ١٦
- ٢١ ترتيب سن البعير - ٢٣ . سر تعبير الامام
(ع) في المقام بصورة الامر - ٢٤ . توصية
الاسلام و امره بالسعى والعمل بما يؤدى الى
سعادة البشرى الدارين - ٤٩ . تفسير منع
الاسلام للمطعم - ٤٩ . توصيته (ع) بحسن
القناعة وما يترتب على ضدها - ٥١ . تفسير مفاد
مادتى الذل والعزة - ٦٧ وبعده . تفسير كلامه
(ع) من حيث التركيب - ٨٣ وبعده . تطورات
اللغة ومنها الشخصية - ١٤٨ وبعده . تعريفات
مختلفة للشخصية وتحليلها - ١٦٥ . تطورات
الشخصية وانتقاد تعريفاتهم - ١٦٦ . توضيح
واضافة - ٢٧٢ وبعده . تحليل مقالة المخالف
للرجعة او تنقيحها - ٢٩٣ وبعده . تخليص
- ٣٠١ وبعده .

ج

جوردن البورت و تعريفه الشخصية
وما فيه - ١٧٠ وبعده .

ح

حديث كميل في النفس - ٩٩ . حال الروح

الف :

اهداء : اشارة الى قسم من خصائص مولى
الاتقياء (ع) - ٢ وبعده .
اشارة هي امكان استفادة درجة شخصية
القائل من اسلوب كلامه - ٦
الامتناع من الدخالة فى الفتنة الواقعة
بالنسبة الى مورد نظر الامام (ع) - ٦
امثلة - لبيان موارد استعمال كلمة الفتن
ومرادفاتها . اعراب قوله (ع) : لظهر فيركب
الخ و اختلاف النحاة فيه - ٢٥ وبعده . اقسام
وانحاء الطلب - ٣١ وبعده . امثلة للطلب العارضى
و دفع توهم البعض فى توجيه مفادها مفصلا -
٣٥ وبعده . ارجاع كلامه (ع) (ازرى بنفسه الخ)
الى قضية حملية واليرادات الممكنة وجوابها
- ٤٠ وبعده . اقسام اداة الشرط وانحاء السبب
- ٥٥ وبعده . امثلة من بعض المترادفات
وتفسير مفردات كلامه (ع) - ٨١ وبعده . الاعراض
كلها امور اعتبارية انتزاعية - ١٥٣ وبعده .
الاختلاف فى الشخصية وطريق الكشف لحيثيتها
- ١٧٣ وبعده . اختراع آلة مدرجة تحكى عن
مكنونات الشخص - ١٨٠ . الاعتراضات و
اجوبتها - ٢٦٧ وبعده . الاية الثانية الدالة
على الرجعة - ٢٧٥ وبعده . الاية الثالثة الدالة
على الرجعة - ٢٧٧ وبعده . الاية الثانية
- ٢٨٦ وبعده . الاية الثالثة - ٣٠٢ وبعده .

ب

باب - باب النوازل والفتن - ٢١ . بحث
لغوى عن كلمة : ازرى بنفسه - ٢٩ . بقاء
الروح والعقائد الخمسة فيها وجودا ووصفة -
١٠٦ وبعده . احسن التعريفات واقلاها عيبا

وبعده الشخصية (١) -١٤٦ وبعده الشخصية
وعلم النفس -١٦٤. الشخصية والخلق -١٦٩.

ص

الصرفيون وخطائهم في ان تكبر بمعنى استكبر -٣٤.

ض

الضرع وسراختياره دون الخلف في كلامه
(ع) -٢٨.

ط

الطلب الطبيعى والطلب النفساني -٣٢.
طرق معالجة الطمع -٤٧ وبعده .

ع

علم النفس والبحث عن عقلية الانسان -١١٢.
علم الخط وقواعده للكشف عن حقيقة الكاتب
١٧٧. علم القيافة -١٧٨ وبعده . عود لما
بدئنا به من الاختلاف في حقيقة الشخصية
١٩١ وبعده.

غ

غرضه تعالى من قوله «استكبرت الخ» -٣٢.

ف

الفطنة: في معنى الفطنة ومشتقاتها واوزانها -
تشخيص موضوع الفطنة باختلاف اغراض
الناس في احداثها - ٦ .
فعلته - ماجاء على وزن فعله بكسر الفاء
- ١٤ ، ١٦ . الفرق بين مفاد بابى الافعال
والاستفعال -٣٢ . الفرق بين مفاد كلمتى الغفران
والعفو - ٤٥ . الفرق بين الغضب والسخط
-٦٤ . الفروق اللغوية -٧٠ وبعده . الفرق
بين الحياة والنماء -١٠٠ وبعده . الفرق بين

هل هي داخلة في البدن او خارجة عنه -١١٨
وبعده .

خ

خطاء توهم الصرفيين ان تكبر بمعنى استكبر -٣٤.
خطاء ما توهمه البعض ذما وقد حاصفة القناعة
-٤٨ وبعده .

د

دفع توهم في المقام تو ضيحا لمامر
اجمالا - ٥٩ .

ذ

الذل والغزثم الاشارة الى عدم الترادف
في اللغة اصولا - ٦٥ وبعده . ذكر الثانية
من الآيتين - ١٣٠ . ذكر الحديث الذى استند
المخالفون به وورد زعمهم -١٣٣ وبعده .

ر

الروح من حيث الدرجة و التحليل على
خمسة انواع -١١٧ وبعده . الرجعة -٢٥٣
وبعده . رد بعض التوهومات في المقام -٢٨١
وبعده .

س

سرتعبير الامام (ع) في المقام بصورة
الامر - ٢٤ . سراختيار الضرع دون الخلف
٢٨ . سران الابنية العشرة لما ذالم تجيء من
كل مادة اشتقاقية -٣٣ . سؤال و جواب
-١٤٥ وبعده .

ش

شرح قوله (ع) (ورضى بالذل من كشف
ضره) -٦٣ وبعده . شبهة ورفعها -١٤٣ .

الحياة و الروح - ١٠٥. الفرق بين مقالة العالم الروحي والتناسخي في المقام - ١٣٨ وبعده. الفرق بين المصدر واسمه عندنا - ١٦٢.

ق

قضية - القضية المهملة وبيان مفادها - ٩. القناعة وعناصرها ودرجاتها - ٥٢ وبعده. القدر المشترك بين العود والرجعة - ٢٥٥ وبعده. القسم الاول من الايات الدالة على الرجعة - الاولى منها - ٢٥٧ وبعده. القسم الثاني من الايات المشار اليها و الاولى منها - ٢٧٩ وبعده.

ك

كشف الضر مرض نفساني ووظيفة المعالج - ٨٦ وبعده الكون الرطبى اى الانتساب ليس من سنخ الوجود - ١٦٠.

ل

لامنافاة بين القناعة وكثرة المال - ٥٣ وبعده. اللغات التى لها ربط بالموضوع - ٧٣ وبعده. لاتنافى بين جسمانية الحدوث للروح وما استفيد من احاديث الباب - ١٨٦ وبعده.

م

مقصود: مراد الامام (ع) من امره بكلمة (كن) ٥. معاني مادة الفتنة وموارد استعمالها - ٨٠٧. المورد: موارد استعمال الفتنة في القرآن - ١٤٠١١. معنى الضرع، سراختيار الضرع دون المخلف - ٢٨. مفاد هيئة استعمل - ٣٠. معنى الاستغفار وشروطه - ٤٣ وبعده معنى

الستروطلبه - ٤٥. مفاد الطمع واقسامه - ٤٥ وبعده. ان المال ضرورى للحياة - ٥٠. معنى الرضا و الارادة - ٦٤. ماهى النفس وقواها ومراتبها - ٩٣. مفهوم الروح لغة ومراتبها وموارد استعمالها - ٩٥ وبعده. موضوع نفى الصفات عنه تعالى - ١٠٣. معرفة الروح في هذا العصر - ١٢٢ وبعده. المصدر له اطلاقان - ١٥١ وبعده. للمصدر اطلاقان - ١٦١. المصادر الاصلية والانتزاعية - ١٦٣. النسب والروابط و توضيح لمعنى العرض واقسامه - ١٩٣ وبعده. مسألة الرجعة - ٢٥٣ وبعده.

ن

نظرة اخرى الى قوله (ع) (ازرى بنفسه الخ) - ٥٤. نظرة وانصاف - ٧٧ وبعده. نكتة مهمة للاطلاع على المعانى العرفية - ٢٦٣ وبعده.

هـ

هيئة تفعل قد تأتى بمعنى استنفل و دفعه - ٣٣.

و

الوجود الذهنى المزعوم و رده - ١٦٠. وسائل مستحدثة لكشف ما فى الضمير - ١٨٠ وبعده. الوجه الخامس للشخصية - ٢٠٧ وبعده. الوجه السادس لشخصية بعض الجماعات (الشخصية الحقوقية) - ١١٢ وبعده. الوجه الثامن من الشخصية: تمييز الشخصيات - ٢٣٩ وبعده. الوجه التاسع للشخصية الاسلامية او شخصية الامام على (ع) - ٢٥١ وبعده.

المراجع

- مؤلفات المرحوم العلامة الشيخ هادي الامين
الطهراني : الاتقان ، الطهارة، المحجة ،
وغيرها
المباحث الغرية- لميرزا صادق آغا التبريزي
شرح الشافية- للسيد الرضى
المشتقات - لميرزا صادق آغا التبريزي
شرح الشافية - للسيد الرضى
المشتقات - لميرزا صادق آغا التبريزي
المطول - للسعد التفتازاني
المحجة البيضاء - للمحقق محسن الفيض
الكاشاني
عين العلم وزين الحلم-- للهرى المعروف
بالقارى
الاسلام والرجعة - لعبد الوهاب فريد
الشيعة والرجعة- لمحمد رضا الطبسى النجفى
الايقاظ من الهجعة - لمحمد البحرى العالمى
ايقاظ الامة من الضجعة - للسيد مهدي
الموسوى
المقتطف المجلد الخامس والخمسون
كتاب السحر - م - م جعفر
عود الارواح (فارسية) لرفيع الدولة
- القرآن الكريم
اصول الكافى
مجمع البيان
لسان العرب
تاج العروس
مجمع البحرين للطبرى
الاساس
اقرب الموارد
معجم الطالب
جواهر الالفاظ
السامى فى الاسامى
المنجد
الاضداد
نظام الغريب
مقاييس اللغة - لابن فارس
تاويل مشكل القرآن - لابن قتيبة
تفسير غريب القرآن- لابن قتيبة
الكليات- لابي البقاء
معجم القرآن - لعبد الرؤوف المصرى
معانى القرآن للفراء
فصيح ثعلب

عدة رسائل روحية اخرفارسية وعربية	سفير الارواح العليا - للسيد سلقريش
الاسفار - لملاصدرا الشيرازي	ترجمة الدكتور على عبدالجليل راضي
شرح المنظومة - للسبزواري	وحى الموت - بقلم محمود على قراءة
المبدء والمعاد - لملاصدرا الشيرازي	الوساطة الروحانية بقلم عبداللطيف
اصول علم النفس - لامين مرسي قنديل	محمد الدمياطي
الانسان روح لاجسد - للدكتور رؤوف عبيد	الارواح - للشيخ طنطاوي جوهرى
	رسائل الارواح من ملحقات مجلة المقتطف

تصويب الاخطاء المطبعية

وقع بعض اخطاء مطبعية لاتغيب عن فطنة القارى، من اهمها:

الاصواب	الصفحة	السطر	الخطأ
غامضة	٤	١	عامضة
السيالة فمنه واليه شكراله	٩	٣	السيالة
١-	١٩	٥	
٢	١٤	٦	
وفتتناك	٥	٨	وفتتناك
٣ - قال على - ع.	»	٩	قال على - ع.
زائد	١٢	٩	كقوله - ع. الى قوله مادة فينقضى
كقوله)	١٤	٩	وقوله)
يحب المقتن	»	١٤	يحب المتقين
و قال العلامة ظاهر خيرالله	١٥	١٥	و قال العلامة
اَضْرَبَ وَاَنْضَرَبَ نعم يستعمل	١٩	٣٣	اضرب... وغيرها .
ضرب بمعنى ضرب تأكيدا وكذا			
تضرب واستضرب بمعاني اخر			
سَوْفَ يُرَى (سورة النجم آيه ٣٩	٥	٤٩	سَوْفَ يَرَى)
لَا نَجْمِيلُ	١٥	٥٨	لَا نَجْمِيلُ
عَجْرِي وَبَجْرِي	١٧	٧٥	عجري و بجرى
فَصَعَتُ التمرة باصبعي	٢٢	٧٥	فصعت التمرة باصبعي
سَفَرْتُ لِثَامَه	٢٤	٧٥	سفرت لثامه

الاصواب	الصفحة السطر الخطأ		
لُئِمُّ كَزْبُرُ	لثم كزبر	٢٥	٧٥
الجَوْبَاءُ	الجوباء	١٨	٨١
حُمُومًا	حموماً	١٤	٨٢
الروح الانساني قال السيد الشريف الجرجاني :	الروح الانساني	١١	٩٧
اسپر تيسم	اسپر تيسم	٢٠	١١٠
مختلفة في وقت واحد	مختلفة	٢٤	١٢٧
عُدَّة	عدة	٢١	١٢٨
واراءة	واردة	٢٣	«
وسجيتيه	سجيتيه	٦	١٢٩
الى الدنيا وكان كذلك وقد عصى وخالف وعده	الى الدنيا	٦	١٢٩
لم يظهره واثبت لنفسه الخسران الابدى على صورته) - وهو مسترق او مقتبس.	لم يظهره	٢٠	١٢٩
من كتاب التوراة المحرف	على صورته)	١٤	١٣٥
والتناسخى	والتناسخى	١٩	١٣٥
فاسناد الكفر الى التناسخى المنزه عن انكار احدى ضروريات الدين الاسلامى - عبارة اخرى عن اسراء الحكم الى غير الموضوع له اى اسناد الشىء السى غير من هو له بدون مناسبة ما كالفعل المنعكس الشرطى - المكتشف توسط باقلوف الروسى او عكسه باعتبارين ←	فهذا الحكم.. الى هذا القانون	٨	١٣٧

الصواب

الصفحة السطر الخطأ

→ في اصطلاح علماء هذا العصر-

و كلاهما خلاف الواقع

الروح بمعونة الوسيط

الروح ١٥ ١٣٧

او خبثه فيترتب على هذا الطريق

او خبثه ١٨ ١٣٧

التجربى - حل كثير من مشكلات

الحياة و العلوم و الفلسفة و بطل

كثير من الخرافات

هو القريب المزعوم

هو القريب ١٢ ١٣٨

الشهير المضطلع

الشهير ٥ ١٦٠

الواقع بناهه انه من شئون العالم

الواقع ١٥ «

وصفاته و المعلوم بمعزل عنه

الآية الرابعة

الآية الثانية ٣ ٢٨٦

الآية الخامسة

الآية الثالثة ١٣ ٣٠٢

برای مؤلف است

آنچه بطبع رسیده است:

- ۱ - خداشناسی علمی یا رشد حکمت در اسلام
- ۲ - قوه حافظه
- ۳ - علم کلام جدید یا چهارمقاله فلسفی
- ۴ - پس از مرگ «مسیولئون دنی» ترجمه اسماعیل نشاط بقلم مؤلف
- ۵ - دائرة المعارف العلویة جزء اول (بعبری)
- ۶ - فلسفه حقوق و احکام در اسلام از نظر تحلیل و تجزیه عقلی که سابقاً بنام حق و حکم شهرت داشته

دیگر مؤلفات که قریباً بطبع میرسد

- ۷ - تحقیقات و اشارات در بعض مسائل اصولی و قواعد فقه (بعبری)
- ۸ - رشدروانی کودک و پریشانیهای او
- ۹ - مجموعه ای از انتقالات و خاطرات فوری من در دوران تحصیلی و برخی از منقولات نادره دوره (سه جزء)
- ۱۰ - رساله در روانشناسی عمومی
- ۱۱ - رساله در حقوق شرعی «مسیولر مینیه» ترجمه اسماعیل نشاط بقلم مؤلف
- ۱۲ - رساله در جبر و اختیار
- ۱۳ - اجزاء دائرة المعارف العلویة از جزء دوم بیعد
- ۱۴ - فن معانی و بیان
- ۱۵ - مجموعه ای از فن صرف و مشتق و نحو عربی
- ۱۶ - مجموعه ای از معرفة الروح

انتهی ۱۰۰ ریال

Princeton University Library



32101 073837773